TRAVAUX
ET
MÉMOIRES

HISTOIRE ET CIVILISATION DE BYZANCE

Unité associée n° 186
Centre National de la Recherche Scientifique
Collège de France

TRAVAUX ET MÉMOIRES

Fondés par Paul LEMERLE

Les Travaux et Mémoires ne s'astreignent pas à une périodicité rigoureuse.

Ils constituent un Recueil, non une Revue, et ne peuvent accepter l'échange avec les Revues. Ils ne donnent ni bibliographie ni comptes rendus.

La correspondance relative à la rédaction sera adressée à Histoire et Civilisation de Byzance, Collège de France, 52, rue du Cardinal-Lemoine, 75005 Paris.

Les commandes seront reçues par DE BOCCARD, Édition-Diffusion, 11, rue de Médicis, 75006 Paris. Téléphone : 43 26 00 37. Compte chèque postal : 34 018 22 Y La Source.

COLLÈGE DE FRANCE
CENTRE DE RECHERCHE D'HISTOIRE
ET CIVILISATION DE BYZANCE

TRAVAUX

ET

MÉMOIRES

11

Ouvrage publié avec le concours du Collège de France
et du Centre National de la Recherche Scientifique

DE BOCCARD - 11, RUE DE MÉDICIS - 75006 PARIS
1991

ABRÉVIATIONS

AASS	=	*Acta Sanctorum*
ACO	=	*Acta Conciliorum Oecumenicorum,* éd. E. Schwartz
Anat. St.	=	*Anatolian Studies*
An. Boll.	=	*Analecta Bollandiana*
Annales ÉSC	=	*Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*
BCH	=	*Bulletin de Correspondance hellénique*
BHG	=	*Bibliotheca hagiographica graeca,* 3e éd., et *Auctarium*
BNJ	=	*Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*
Bonn	=	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn 1828-1897
Byz. Forsch.	=	*Byzantinische Forschungen*
BSl.	=	*Byzantinoslavica*
Byz.	=	*Byzantion*
BZ	=	*Byzantinische Zeitschrift*
CArch.	=	*Cahiers archéologiques*
CFHB	=	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CJ	=	*Codex Justinianus,* éd. P. Krüger
CPG ou *Clavis*	=	*Clavis patrum graecorum,* éd. M. Geerard
CRAI	=	*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*
CSCO	=	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	=	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CTh	=	*Codex Theodosianus,* éd. Mommsen-Meyer
DACL	=	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
DHGE	=	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*
DOP	=	*Dumbarton Oaks Papers*
DS	=	*Dictionnaire de spiritualité*
DTC	=	*Dictionnaire de théologie catholique*
EEBS	=	Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EI et *EI*2	=	Encyclopédie de l'Islam, 1re et 2e éd.
ÉO	=	*Échos d'Orient*
FHG	=	*Fragmenta Historicorum Graecorum,* éd. C. Müller
GCS	=	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
GRBS	=	*Greek Roman and Byzantine Studies*
Hefele-Leclercq	=	C. J. Hefele et H. Leclercq, *Histoire des conciles*
Hell.	=	Ἑλληνικά
IRAIK	=	*Izvestija russkogo arheologičeskogo Instituta v Konstantinopole*
Ist. Mitt.	=	*Istanbuler Mitteilungen*
JBL	=	*Journal of Biblical Literature*
JHS	=	*Journal of Hellenic Studies*
JJS	=	*Journal of Jewish Studies*
JÖB (avant 1969 *JÖBG*)	=	*Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*
JQR	=	*Jewish Quarterly Review*

JRS	= *Journal of Roman Studies*
JSav.	= *Journal des savants*
Mansi	= *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* éd. J. D. Mansi
MGH	= Monumenta Germaniae Historica
MM	= Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana, éd. Fr. Miklosich et J. Müller
Néos Hell.	= Νέος Ἑλληνομνήμων, éd. Sp. Lampros
Nov.	= *Corpus Iuris Civilis* III. *Novellae,* éd. Schoell-Kroll
OC	= *Oriens christianus*
OCA	= Orientalia Christiana Analecta
OCP	= *Orientalia Christiana Periodica*
PG	= Patrologiae cursus completus, series graeca, éd. J.-P. Migne
PL	= Patrologiae cursus completus, series latina, éd. J.-P. Migne
PLP	= *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*
PLRE	= *The Prosopography of the Later Roman Empire*
PO	= Patrologia orientalis
RA	= *Revue archéologique*
RAC	= *Reallexikon für Antike und Christentum*
Rallès-Potlès	= Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων
RE	= *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*
RÉA	= *Revue des Études anciennes*
RÉArm.	= *Revue des Études arméniennes*
RÉB (avant 1946 *ÉB*)	= *Revue des Études byzantines*
RÉG	= *Revue des Études grecques*
RÉJ	= *Revue des Études juives*
RÉSEE	= *Revue des Études sud-est européennes*
RÉSl.	= *Revue des Études slaves*
RH	= *Revue historique*
RHR	= *Revue de l'Histoire des Religions*
RN	= *Revue numismatique*
ROC	= *Revue de l'Orient chrétien*
RSBN	= *Rivista di studi bizantini e neoellenici*
SA	= *Sovetskaja Arheologija*
SC	= Sources chrétiennes
Syn. CP	= *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* éd. H. Delehaye
TIB	= *Tabula Imperii Byzantini*
Tr. Mém.	= *Travaux et Mémoires,* Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance
Tr. Mém., Monogr.	= Travaux et Mémoires, Monographies
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VDI	= *Vestnik Drevnej Istorii*
VV	= *Vizantijskij Vremennik*
Zépos	= *Jus Graeco-Romanum,* éd. J. et P. Zépos
ZRVI	= *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*

PAUL LEMERLE, 1903-1989

Les institutions où Paul Lemerle a introduit ou rénové un enseignement byzantin sont en deuil : l'École Pratique des Hautes Études, où il forma tant d'élèves, la Sorbonne où ses cours suscitèrent tant de vocations, le Collège de France enfin, où il reprit et développa de grandes entreprises de recherche comme les *Archives de l'Athos* et les *Travaux et Mémoires*.

Ses disciples, partout, sont dans la peine. En 1981, ils avaient offert à leur maître, en hommage et témoignage d'affection, le tome VIII des *Travaux et Mémoires*. Aujourd'hui, ils souhaitent honorer son souvenir en publiant ici la bibliographie complète de ses articles et ouvrages, après avoir rappelé, sobrement, les dates et les titres de sa grande carrière d'universitaire et de savant.

* * *

Paul Émile Lemerle est né à Paris le 22 avril 1903.

Il fit ses études secondaires aux lycées Charlemagne et Louis-le-Grand à Paris, ses études supérieures à la Sorbonne et à l'École Pratique des Hautes Études (IVe et Ve Sections).

Agrégé de grammaire en 1928, il séjourna à Athènes, de 1931 à 1941, comme membre puis secrétaire général de l'École française d'Archéologie.

Avant et après sa thèse de Doctorat ès Lettres, soutenue en 1945, il occupa les postes suivants :

— Maître de Conférences d'Histoire de l'Antiquité et du Moyen Âge à la Faculté des Lettres de Dijon (1942-1947);

— Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, IVe Section (1947-1968);

— Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris (1958-1967), Assesseur du Doyen;

— Professeur au Collège de France dans la chaire d'Histoire et Civilisation de Byzance de 1967 à 1973, Directeur du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines (Collège de France-CNRS).

Il présida de 1961 à 1971 l'Association internationale des Études byzantines, dont il devint ensuite Président d'honneur.

Il était membre de l'Académie de Dijon, membre ordinaire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, membre étranger, associé ou correspondant de l'Académie d'Athènes, des Académies d'Autriche, de Belgique, de Corfou (Académie Ionienne), de Palerme, de Yougoslavie, de la British Academy, de la Medieval Academy of America, de l'American Academy of Arts and Sciences.

D'autres institutions le comptaient parmi ses membres ordinaires ou d'honneur : l'Institut archéologique allemand, la Société archéologique d'Athènes, le Centre d'Études byzantines de l'Université de Thessalonique, la Société grecque d'Études byzantines, la Société d'Études macédoniennes, le Philologikos Syllogos Parnassos, la Société des Études chypriotes, la Société autrichienne de Byzantinologie, la Société grecque d'Archéologie chrétienne.

Il était Docteur honoris causa des Universités d'Athènes, de Thessalonique et de Palerme; Officier de la Légion d'honneur, Commandeur des Palmes académiques, Officier de l'Ordre royal de Georges Ier de Grèce, Commandeur de l'Ordre du Phénix, Commandeur de l'Ordre grec du mérite.

* * *

BIBLIOGRAPHIE

1933

1. « Saint-Luc et Daphni » (à propos du livre de E. Diez et O. Demus) : *Byz.* 8, 1933, p. 688-695.

1934

2. « À propos de la fondation du monastère de Koutloumous, un faux chrysobulle d'Alexis III, empereur de Trébizonde » : *BCH* 58, 1934, p. 221-234 et pl. 4.
3. « Inscriptions latines et grecques de Philippes » : *ibid.*, p. 448-483 et pl. 7-8.
4. « Un poids inédit de la collection Kambanis » : *ibid.*, p. 506-511 et pl. 9-12.

1935

5. « Inscriptions latines et grecques de Philippes » : *BCH* 59, 1935, p. 126-164.
6. « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce » [en 1934-1935] : *ibid.*, p. 234-309.

1936

7. « Le testament d'un Thrace à Philippes » : *BCH* 60, 1936, p. 336-343 et pl. 42.
8. « Un chrysobulle d'Andronic II Paléologue pour le monastère de Karakala » : *ibid.*, p. 428-446.

9. « Chronique des fouilles... » [en 1935-1936] : *ibid.*, p. 452-489 et pl. 49-63.
10. « Les archives de Saint-Jean-Prodrome près de Serrès (à propos du livre de F. Dölger) » : *RÉG* 49, 1936, p. 619-623.

1937

11. « Palestre romaine à Philippes » : *BCH* 61, 1937, p. 86-102 et pl. 9-13.
12. « Le château de Philippes au temps de Nicéphore Phocas » : *ibid.*, p. 103-108 et pl. 14.
13. « Nouvelles inscriptions latines de Philippes » : *ibid.*, p. 410-420.
14. « Chronique des fouilles... en 1937 » : *ibid.*, p. 441-476 et pl. 31-39.
15. « Chapiteaux chrétiens à protomes de béliers » : *Archaiologikè Ephèméris* 1937, I, p. 292-296.
16. « L'ancien art chrétien de Syrie (à propos du livre de Millet-Strzygowski) » : *RÉG* 50, 1937, p. 278-281.

1938

17. « L'acropole et l'enceinte haute de Philippes » : *BCH* 62, 1938, p. 4-19 et pl. 1-7.
18. « Chronique des fouilles... en 1938 » : *ibid.*, p. 443-483 et pl. 45-54.

1939

19. « Trois chartes des souverains serbes conservées au monastère de Kutlumus (Mont Athos) » : *Seminarium Kondakovianum* 11, 1939, p. 129-146 et pl. 18-20 (en collaboration avec A. Soloviev).
20. « Chronique des fouilles... en 1939 » : *BCH* 63, 1939, p. 285-324 et pl. 48-64.
21. « Paradoxes sur les débuts de l'École française d'Athènes » : *Le voyage en Grèce* 10, 1939, p. 21-23.

1941

22. « Les récentes recherches archéologiques en Grèce » : *Lettres d'Humanité* 1, p. 141-174.
23. « Stéphane Binon, 1908-1940 » : *RA*, 6e série, 17, 1941, p. 243.

1942

24. « Joseph Strzygowski, 1862-1941 » : *ibid.*, 20, 1942-1943, p. 73-78.

1943

25. *Histoire de Byzance*, 1 vol. in-16° de 128 p., Paris 1943 (coll. Que sais-je?, 107).
26. *Le style byzantin*, 1 vol. in-16° de 131 p., Paris 1943.

1945

27. *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine, Recherches d'histoire et d'archéologie*, 1 vol. in-4° de 568 p. et un album de 82 pl., Paris 1945 (Bibl. des Écoles fr. d'Athènes et de Rome, 158).
28. *Archives de l'Athos* II, *Actes de Kutlumus, édition diplomatique*, 1 vol. in-4° de VI-305 p. et un album de 32 pl., Paris 1945. Nouvelle édition remaniée et augmentée : voir n° 250.
29. « Sur la date d'une icône byzantine » : *CArch.* 1, 1945, p. 129-132.
30. « L'esprit de l'art byzantin » : *Bull. de la Soc. des Amis du Musée de Dijon*, 1944-1945, p. 13-18.

1946

31. « À propos des basiliques paléochrétiennes de Grèce » : *BCH* 70, 1946, p. 319-328.
32. « À propos de la basilique constantinienne de Saint-Pierre à Rome » : *RA* 25, 1946, p. 79-81.
33. « Fouilles byzantines à Istanbul » : *ibid.*, 26, 1946, p. 111.
34. « Le procès de Socrate » : *Réforme*, 6 avril 1946.

1947

35. « Un acte du despote Andronic Paléologue (?) pour le couvent de Saint-Pantéleimon » : *OCP* 13, 1947 (Mélanges G. de Jerphanion), p. 562-571.
36. « Sainte-Sophie de Constantinople » : *Bull. de la Soc. des Amis du Musée de Dijon*, 1946-1948, p. 20-24.
37. « Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale (à propos du livre de Berthier-Logeart-Martin) » : *RA* 28, 1947, p. 123-127.

1948

38. « Le Juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III » : *Mémorial Louis Petit*, Bucarest-Paris 1948, p. 292-316.
39. « Recherches sur l'histoire et le statut des monastères athonites sous la domination turque. Trois documents du monastère de Kutlumus » : *Archives d'histoire du droit oriental* 3, 1948, p. 411-472 (en collaboration avec P. Wittek).
40. « À propos des origines de l'édifice cultuel chrétien » : *Bull. de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 5e série, 34, 1948, p. 306-328.
41. « Bulletin archéologique 1940-1947 » : *RÉB* 6, 1948, p. 199-240.
42. « Montesquieu et Byzance » : *Le Flambeau, revue belge des questions politiques et littéraires* 31, 1948, p. 386-394.
43. « Une nouvelle histoire de Byzance (Louis Bréhier) » : *JSav.*, 1948, p. 155-167.
44. « Byzance dans l'histoire et la civilisation » dans : *Permanence de la Grèce*, Paris 1948, p. 119-134.
45. « L'irréalisme byzantin et son influence » dans : *Les peintres célèbres*, Paris-Genève 1948, p. 16-19.

46. « Avancement depuis 1939 des études d'histoire de l'art et d'archéologie byzantine » : *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé (Grenoble, septembre 1948)*, Paris 1949, p. 17 et 164-165.
47. « La capitation du Bas-Empire » (à propos du livre de Déléage) : *RÉA* 50, 1948, p. 398-403.

1949

48. « Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues, I. Le tribunal impérial » : *Ann. Inst. Phil. Hist. or. et sl.* 9, 1949 (Mélanges H. Grégoire, I), p. 369-384.
49. « Un bois sculpté de l'Annonciation » : *Fondation Eugène Piot, Monuments et Mémoires*... 43, 1949, p. 98-118.
50. « Aux origines de l'architecture chrétienne. Découvertes et théories nouvelles » : *RA* 33, 1949, p. 167-194.
51. « Autour des basiliques de Philippes » : *RA* 34, 1949, p. 102-106.
52. « Les archives vénitiennes et l'Orient grec » : *RÉG* 62, 1949, p. XV-XVI.
53. « Argomouniatiko » dans : *Mélanges Charles Picard* II, 1949, p. 618-620.
54. « Les VIe et VIIe Congrès internationaux d'Études byzantines » : *RH* 1949, 2, p. 52-59.
55. « Études byzantines. Bulletin bibliographique » : *RÉSl.* 25, 1949, p. 137-142.
56. « Visite à Louis Bréhier » : *Les Nouvelles littéraires*, 17 mars 1949.

1950

57. « Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues, II. Le tribunal du patriarcat ou tribunal synodal » : *An. Boll.* 68, 1950 (Mélanges P. Peeters, II), p. 318-333.
58. « Bulletin Archéologique II, 1948-1950 » : *RÉB* 8, 1950 [1951], p. 215-272.
59. « Les fouilles de Saint-Pierre de Rome » : *La Nouvelle Clio*, 1950, p. 393-411.
60. [Les fouilles de Saint-Pierre de Rome] : *Les Nouvelles littéraires*, 26 janvier 1950, 3 août 1950, 4 janvier 1951.
61. « Le monde byzantin, à propos d'un livre récent » : *RH*, 1950, II, p. 39-53.
62. « La civilisation byzantine (Louis Bréhier) » : *JSav.*, 1950, p. 130-138.
63. « Mistra » dans : *Mirages de Grèce*, Paris 1950, p. 35-40.
64. « Études byzantines. Bulletin bibliographique » : *RÉSl.* 26, 1950, p. 162-167.
65. « Lettre de Florence. L'exposition de la bibliothèque de Laurent le Magnifique » : *Réforme*, 17 juin 1950.
66. « Charles Diehl, 1859-1944 » : *RA* 35, 1950, p. 93-97.
67. « Thomas Whittemore » : *RA* 36, 1950, p. 117-118.
68. « Hommage à H. Grégoire » : *Le Flambeau* 33, 1950, p. 202-205.

1951

69. « La domination vénitienne à Thessalonique » : *Fontes Ambrosiani* 27 (Mélanges G. Galbiati, III), 1951, p. 219-225.
70. « Le privilège du despote d'Épire Thomas I pour le Vénitien Jacques Contareno » : *BZ* 44, 1951 (Mélanges F. Dölger), p. 389-396.
71. « Note sur la carrière judiciaire de Constantin Harménopoulos » : *Tomos K. Harménopoulou*, Thessalonique 1951, p. 243-249.
72. « Chronique de l'art ancien et moderne. L'art byzantin » : *Revue des Arts* 2, 1951, p. 125-128.
73. « Sur les traces de saint Paul. Les fouilles de Philippes » : *Réforme*, 16 juin 1951.
74. « Les mosaïques de Ravenne » : *Les Nouvelles littéraires*, 19 avril 1951.
75. « Hommage à Thomas Whittemore », *Byz*. 21, 1951, p. 281-283.
76. « Les persécutions et le tombeau de saint Pierre » : *RA* 38, 1951, p. 147-154.
77. « Études byzantines. Bulletin bibliographique », *RÉSl*. 28, 1951, p. 174-178.
78. Dans « Le Vaticanus latinus 4789. Histoire et alliances des Cantacuzènes aux XIVe-XVe siècles », *RÉB* 9, 1951, p. 47-105 (en collaboration avec E. Brayer et V. Laurent), p. 55-64 : « III. Le Tomos du concile de 1351 et l'horismos de Matthieu Cantacuzène ».
79. « Voyage au Mont Athos » : *Bull. de la Soc. des Amis du Musée de Dijon*, 1949-1951, p. 10-12.
80. « Louis Bréhier, collaborateur du Journal des Savants » : *JSav*., 1951, p. 170-175.
81. « Une province byzantine : Le Péloponnèse », *Byz*. 21, 1951, p. 341-354.
82. Sur les lettres de Démétrius Cydonès et de Manuel Calécas publiées par R. Loenertz : *ibid*., p. 514-519.

1952

83. « Psychologie de l'art byzantin » : *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3e série, 1, 1952, p. 49-58.
84. « La publication des fouilles de la basilique vaticane et la question du tombeau de saint Pierre » : *RH* 208, 1952, p. 205-227.
85. « Louis Bréhier (1868-1951). Notice nécrologique » : *ibid*., p. 380-382.
86. « Études byzantines. Bulletin bibliographique » : *RÉSl*. 29, 1952, p. 140-146.
87. « Note sur la date de trois documents athonites et sur trois fonctionnaires du XIe siècle » : *RÉB* 10, 1952 [1953], p. 109-113.
88. « L'archéologie paléochrétienne en Italie : Milan et Castelseprio, 'Orient ou Rome' » : *Byz*. 22, 1952, p. 165-206.
89. « Noël dans les premiers siècles chrétiens » : *Les Nouvelles littéraires*, 25 décembre 1952.
90. « La mythologie grecque dans l'art byzantin » (à propos du livre de Weitzmann) : *Erasmus* 5, 1952, p. 384-389.
91. « Bulletin Archéologique III, 1950-1951 » : *RÉB* 10, 1952 [1953], p. 172-242.

1953

92. « La composition et la chronologie des deux premiers livres des Miracula S. Demetrii » : *BZ* 46, 1953, p. 349-361.
93. « Saint-Démétrius de Thessalonique et les problèmes du martyrion et du transept » : *BCH* 77, 1953, p. 660-694.
94. « Trois actes du despote d'Épire Michel II concernant Corfou connus en traduction latine » : *Hellènika, Suppl.* 4, 1953 (Mélanges St. P. Kyriakidès), p. 405-426.
95. « La civilisation byzantine, à propos d'un livre récent » : *RH* 210, 1953, p. 23-33.
96. « Chronique de l'Art ancien et moderne, Byzance » : *Revue des Arts*, 1953, p. 189-196.
97. « Le IXe Congrès international d'Études byzantines » : *RA* 42, 1953, p. 111-112.
98. « Études byzantines. Bulletin bibliographique », *RÉSl.* 30, 1953, p. 132-139.
99. « A. A. Vasiliev, notice nécrologique » : *ibid.*, p. 323-326.
100. « Hommage à Th. Whittemore » : *Atti VIII Congresso Intern. Stud. Biz.* II (*SBN* 8, 1953), p. 163-165.

1954

101. « Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu'au VIIIe siècle » : *RH* 211, 1954, p. 265-308.
102. « Les archives du monastère des Amalfitains au Mont Athos » : *EEBS* 23, 1953 [1954] (Mélanges Ph. Koukoulés), p. 548-566.
103. G. Ostrogorsky, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine.* Trad. franç. de H. Grégoire avec la collaboration de P. Lemerle, Bruxelles 1954.
104. « À propos d'une basilique de Thasos et de Saint-Jean d'Éphèse. Note sur le plan cruciforme dans l'architecture paléochrétienne » : *Byz.* 23, 1953 [1954], p. 531-543.
105. « Études byzantines. Bulletin bibliographique » : *RÉSl.* 31, 1954, p. 130-139.
106. « Wesen der byzantinischen Kunst », dans : *Handbuch der Weltgeschichte*, hgg. von A. Randa, Olten, col. 809-812.
107. Préface à : F. Babinger, *Mahomet II le Conquérant et son temps.* Trad. franç., Paris 1954.
108. « Le IXe Congrès international d'Études byzantines » : *RH* 211, 1954, p. 229-230.
109. « Louis Bréhier (1868-1951). Notice nécrologique » : *RA* 43, 1954, p. 67-70.
110. « Gabriel Millet (1867-1953). Notice nécrologique » : *ibid.*, p. 214-217.
111. « L'Orient et la Grèce antique (à propos du livre de A. Aymard) » : *Revue de Synthèse* 75, 1954, p. 211-217.

1955

112. « Byzance et la Croisade » : *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Relazioni* III, Florence 1955, p. 595-620.
113. « Les études d'histoire de Byzance et du moyen âge oriental » : *Annales ESC* 10, 1955, p. 543-546.
114. « Les recherches historiques en France et les méthodes modernes » : *Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle* 92, 1955, p. 82-96.
115. « Bulletin archéologique IV, 1952-1954 » : *RÉB* 13, 1955, p. 197-278.
116. « Études byzantines. Bulletin bibliographique » : *RÉSl.* 32, 1955, p. 120-126.

1956

117. « Études byzantines. Bulletin bibliographique » : *RÉSl.* 33, 1956, p. 133-142.
118. Préface à : G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, trad. franç., Paris 1956.
119. « Rome et son empire (à propos du livre de A. Aymard) » : *Revue de Synthèse* 77, 1956, p. 193-200.

1957

120. *L'Émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur la « geste d'Umur Pacha »*, Paris 1957, 1 vol. in-4° de 276 p., 3 cartes (Bibl. byzantine, Études, 2).
121. « Autour d'un prostagma inédit de Manuel II. L'aulè de Sire Guy à Thessalonique » : *SBN* 9, 1957 (Mélanges S. G. Mercati), p. 271-286.
122. « À propos d'une récente édition du roman de Callimachos et Chrysorrhoè » : *RÉB* 15, 1957, p. 289-291.
123. « L'art byzantin » dans : *The Oxford Companion to Art*, Oxford 1957.
124. « La notion de décadence à propos de l'Empire byzantin » dans : *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Symposium de Bordeaux, 1957), p. 263-277.
125. « Sur le moyen âge oriental » : *Annales ESC*, oct.-déc. 1957, p. 639-641.
126. « Études byzantines. Bulletin bibliographique » : *RÉSl.* 34, 1957, p. 190-197.
127. « Les répercussions de la crise de l'Empire d'Orient au VIIe siècle sur les pays d'Occident » dans : *Caratteri del Secolo VII in Occidente* (Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, Quinta Settimana di Studio, Spoleto 1957), II, Spoleto 1958, p. 713-731.
128. « E. Dyggve et l'archéologie chrétienne » : *Byz.* 25, 1955-1957, p. 375-382.

1958

129. « Esquisse pour une histoire agraire de Byzance : les sources et les problèmes » : premier article, *RH* 219, 1958, p. 32-74.
130. Deuxième article : *ibid.*, p. 254-284.
131. Troisième article : *RH* 220, 1958, p. 43-94.
132. « Études byzantines. Bulletin bibliographique » : *RÉSl.* 35, 1958, p. 118-127.

1959

133. « Recherches sur le régime agraire à Byzance. La terre militaire à l'époque des Comnènes » : *Cahiers de Civilisation médiévale* 11, 1959, p. 265-281.
134. « Études byzantines. Bulletin bibliographique » : *RÉSl.* 36, 1959, p. 107-115.

1960

135. *Prolégomènes à une édition critique et commentée des « Conseils et Récits » de Kékauménos*, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Mémoires in-8°, tome LIV, fascicule 1, Bruxelles 1960, 120 p.
136. « Le Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines à la Sorbonne » : *RH* oct.-déc. 1960, p. 409-411.
137. « Quelques remarques sur le règne d'Héraclius » : *Studi medievali*, 3e série, 1, 1960, p. 347-361.

138. « Études byzantines. Bulletin bibliographique » : *RÉSl.* 37, 1960, p. 178-186.

139. « Problèmes de la première renaissance byzantine au IXe siècle » : *Association pour l'Histoire de la Civilisation*, 1958-1960, nos 10-11, p. 21-23.

140. Préface à : N. Beldiceanu, *Actes de Mehmed II et de Bayezid II du Ms. Fonds Turc Ancien 39*, Paris 1960.

1961

141. La ville byzantine : *Diskussions-Beiträge zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongress München 1958*, Munich 1961, p. 90-96.

142. « Venise vue par les voyageurs du XVIIIe siècle » : *Bulletin de la Société des Amis du Musée de Dijon*, 1958-1960 [1961], p. 46-50.

143. Ville et village à Byzance aux IVe-XIIe siècles : *Rapports complémentaires, XIIe Congrès international des Études byzantines, Ochride 1961*, Belgrade-Ochride 1961, p. 3-11 (cf. no 150).

144. « Études byzantines. Bulletin bibliographique » : *RÉSl.* 39, 1961, p. 162-172.

145. « Notes sur l'administration byzantine à la veille de la IVe croisade d'après deux documents inédits des archives de Lavra » : *RÉB* 19, 1961 (Mélanges R. Janin), p. 258-272.

1962

146. « Byzance et la tradition des lettres helléniques » : Académie serbe des Sciences et des Arts, Conférences, II, Classe des Sciences sociales, no 2, Belgrade 1962, 24 p.

1963

147. « La Vie ancienne de saint Athanase l'Athonite composée au début du XIe siècle par Athanase de Lavra » dans : *Le millénaire du Mont Athos, 963-1963, Études et Mélanges*, I, Chevetogne 1963, p. 59-100.

148. « La Chronique improprement dite de Monemvasie : le contexte historique et légendaire » : *RÉB* 21, 1963, p. 5-49.

149. « Fl. Appalius Illus Trocundes » : *Syria* 40, 1963, p. 315-322.

150. Ville et village à Byzance... Rapport complémentaire : *Actes du XIIe Congrès international d'Études byzantines*, I, Belgrade 1963, p. 275-284 (cf. no 143).

1964

151. « Note sur les données historiques de l'Autobiographie d'Anania de Shirak » *RÉArm.*, n. s. 1, 1964, p. 195-202.

152. « Documents et problèmes nouveaux concernant les Juges généraux » : *Deltion tès christianikès archaiologikès hétaireias*, 4e série, 4, 1964 (Mélanges G. Sotiriou), p. 29-44.

153. « Un praktikon inédit des archives de Karakala (janvier 1342) et la situation en Macédoine orientale au moment de l'usurpation de Cantacuzène » : *Mélanges A. K. Orlandos*, I, Athènes 1964, p. 278-298 et pl. 1-2.

154. « Byzance et les origines de notre civilisation » : Fondazione Giorgio Cini, *Civiltà*

europea e civiltà veneziana, 4, *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Florence [1966], p. 1-17.

155. Préface à : J. Grosdidier de Matons, *Hymnes de Romanos le Mélode* I, Paris 1964.

156. « Sur les douanes à Byzance, à propos d'un livre récent » : *RH* 232, 1964, p. 225-231.

157. [Alexandre Béloselski et Byzance]. Note historique dans l'ouvrage de A. Mazon, *Deux Russes écrivains français*, Paris 1964, p. 334-336.

158. « In memoriam. Alphonse Dain (1896-1964) » : *RÉB* 22, 1964, p. 318-320.

159. Préface à : *Archives de l'Athos* III, *Actes de Xèropotamou*, par J. Bompaire, Paris 1964.

160. « À propos de la Chronique de Monemvasie et de quelques textes apparentés » : *ZRVI* 8/2, 1964 (Mélanges G. Ostrogorsky, II), p. 235-240.

161. « Silvio G. Mercati, in memoriam » : *RSBN*, n. s. 1 (11), 1964, p. 8-9.

162. « Du manichéisme au bogomilisme : l'histoire et la religion des Pauliciens d'Asie Mineure (VIIe-IXe siècles) » : *Bulletin de la Société Ernest Renan* 13, 1964, p. 120-123.

1965

163. « L'Orthodoxie byzantine et l'œcuménisme médiéval : les origines du 'schisme' des Églises » : *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4e série, 2, 1965, p. 228-246.

164. « Henri Grégoire et les études slaves » : *RÉSl.* 44, 1965, p. 364-367.

165. « Thomas le Slave » : *Tr. Mém.* 1, 1965, p. 255-297.

1966

166. « L'encyclopédisme à Byzance à l'apogée de l'Empire, et particulièrement sous Constantin VII Porphyrogénète » : *Cahiers d'Histoire mondiale* 9/3, 1966, p. 596-616.

167. « Nouvelles remarques sur la famille Vichkatzi-Kékauménos » : *RÉArm.*, n. s. 3, 1966, p. 177-183.

168. Préface à l'édition du *Traité des Offices* du Pseudo-Kodinos par J. Verpeaux, Paris 1966.

169. Allocution prononcée à l'Assemblée générale de l'Association pour l'encouragement des Études grecques en France : *RÉG* 79, 1966, p. XXVII-XXXVI.

1967

170. Préface à : A. Embiricos, *L'école crétoise, dernière phase de la peinture byzantine*, Paris 1967, p. 7-18.

171. « Un aspect du rôle des monastères à Byzance : les monastères donnés à des laïcs, les charisticaires » : *CRAI*, 1967, p. 9-28.

172. Dans : *The Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies* edited by J. M. Hussey, D. Obolensky, S. Runciman, Oxford 1967, p. 6-8, Adresse d'ouverture; p. 9-12, Rapport de clôture; p. 482-483, Instrumenta Studiorum, Épigraphie.

173. Préface à : Ph. Sherrard, *Byzance*, Paris 1967.

174. « L'Art byzantin » dans : *Dictionnaire universel de l'art et des artistes* II, Paris 1967, p. 211-238.

175. « 'Roga' et rente d'État aux Xe-XIe siècles », *RÉB* 25, 1967 (Mélanges V. Grumel), p. 77-100.

176. Éloge funèbre de A. Mazon : *CRAI*, 1967, p. 512-516.
177. Collège de France. Chaire d'Histoire et Civilisation de Byzance. Leçon inaugurale, 8 décembre 1967, 38 p. [en trad. portugaise, *Revista de Historia* (Sao Paulo), 73, 1968, p. 3-26].

1968

178. « Réponse de M. Paul Lemerle » dans : *Remise de l'épée d'académicien à M. Paul Lemerle, 17 novembre 1967*, p. 25-28.
179. Préface à l'édition de la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès par W. Wolska-Conus (SC, 141).
180. « Rapport sur les travaux de l'École française d'Athènes pendant l'année 1966-1967 » : *CRAI*, 1968, p. 323-332.
181. « Recherches récentes sur Kékauménos, auteur des *Conseils et récits* » : *RÉArm*. 5, 1968, p. 141-144.

1969

182. « Sur deux termes grecs concernant l'écriture à l'époque byzantine » : *RÉSEE* 7, 1969 (Mélanges Banescu), p. 151-154.
183. Préface à : J. Longnon et P. Topping, *Documents sur le régime des terres dans la principauté de Morée au 14e siècle*, Paris 1969.
184. Intervention au Colloque de Bucarest (septembre 1967) dans : *Tradition et innovation dans la culture des pays du Sud-Est européen*, Bucarest 1969, p. 44-46.
185. « Élèves et professeurs à Constantinople au Xe siècle » : *CRAI*, 1969, p. 576-587.

1970

186. « Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure, texte critique et traduction » (en collaboration) : *Tr. Mém*. 4, 1970, p. 1-227.
187. « Saint Louis et Byzance » : *Journal asiatique*, 1970, p. 13-24.
188. *Archives de l'Athos*, V, *Actes de Lavra, première partie, des origines à 1204* (en collaboration avec A. Guillou, N. Svoronos, Denise Papachryssanthou). Texte de X-447 p. et Album de 80 pl., Paris 1970.
189. « André Mirambel, notice nécrologique » : *Journal asiatique*, 1970, p. 421-423.

1971

190. *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, 327 p., in-8°, Paris 1971 (Bibl. byzantine, Études, 6). Cf. n°s 234 et 245.
191. Préface à : H. Ahrweiler, *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Londres 1971.

1972

192. « Chypre et Byzance » : *Actes du Ier Congrès international d'Études chypriotes, 1969* II, Section médiévale, Leukosia 1972, p. 151-156.

1973

193. « L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques » : *Tr. Mém.* 5, 1973, p. 1-144.
194. Préface à : N. Svoronos, *Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'empire byzantin*, Londres 1973.
195. Avant-propos à : M. Balard, *Gênes et l'Outre-Mer*, I (Documents et Recherches, XII), Paris-La Haye 1973.
196. Préface à : J. Lefort, *Archives de l'Athos*, VI, *Actes d'Esphigménou*, Paris 1973.
197. Rapport à la séance de clôture (Assemblée générale) du XIVe Congrès international des Études byzantines (Bucarest, septembre 1971) : *Bulletin d'Information et de Coordination*, 6, 1972-1973, Athènes-Paris 1973, p. 16-22.

1974

198. Allocution dans la séance d'ouverture du XIVe Congrès international des Études byzantines (Bucarest, septembre 1971) : *Actes du XIVe Congrès international des Études byzantines*, I, Bucarest 1974, p. 52-54.
199. Préface à : G. Dagron, *Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.
200. « Catalogue des monnaies byzantines » : *RH* 510, 1974, p. 423-428.

1975

201. « Antoine Bon, byzantiniste » : *Mélanges Antoine Bon*, Lyon 1975, p. 15-20.
202. Préface à : D. Jacoby, *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine*, Londres 1975.
203. Discours présidentiel d'ouverture de l'année académique 1975 à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : *CRAI*, 1975, p. 5-8.
204. Notice sur Pierre de La Coste-Messelière : *ibid.*, p. 8-11.
205. Notice sur Jean Nougayrol : *ibid.*, p. 46-49.
206. Notice sur Pedro Bosch-Gimpera : *ibid.*, p. 63-64.
207. Notice sur Ranuccio Bianchi-Bandinelli : *ibid.*, p. 64-65.
208. Notice sur Antonio García y Bellido : *ibid.*, p. 153.
209. Préface à : D. Papachryssanthou, *Archives de l'Athos*, VII, *Actes du Prôtaton*, Paris 1975.
210. Notice sur Nicolas Kontoléon : *CRAI*, 1975, p. 368.
211. Notice sur Enrico Josi : *ibid.*, p. 400-401.
212. Allocution à l'occasion de la célébration du centenaire de l'École française de Rome : *ibid.*, p. 418-423.
213. Discours dans la séance publique annuelle de l'Académie des Inscriptions : *ibid.*, p. 538-546.

1976

214. Discours dans : *Remise à M. Claude Cahen de son épée d'académicien le 23 octobre 1975*, Paris 1976, p. 5-13.

215. « Robert Boutruche » dans : *La noblesse au moyen-âge*, Paris 1976, p. 7-13.

216. Allocution à la séance du 9 janvier 1976 de l'Académie des Inscriptions : *CRAI*, 1976, p. 1-2.

217. « Rapport sur l'état et l'activité de l'École française d'Athènes pendant l'année 1975 » : *ibid.*, p. 371-378.

218. « Rapport sur les travaux de l'École archéologique française de Jérusalem pendant l'année 1975-1976 » : *ibid.*, p. 564-566.

1977

219. « Rapport sur les travaux de l'École archéologique française de Jérusalem pendant l'année 1976-1977 » : *CRAI*, 1977, p. 611-613.

220. *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, 1 vol. in-8° de 331 p. et 1 carte, Paris 1977.

221. *Archives de l'Athos*, VIII, *Actes de Lavra*, II, *de 1204 à 1328* (en collaboration avec A. Guillou, N. Svoronos, Denise Papachryssanthou), 1 vol. in-4° de 316 p., 1 album de 72 pl., Paris 1977.

1978

222. Préface à : N. Oikonomidès, *Archives de l'Athos*, IX, *Actes de Kastamonitou*, Paris 1978.

223. Préface à : T. Bertelè, *Numismatique byzantine*, Wetteren 1978.

224. *Le monde de Byzance : Histoire et institutions*, Londres 1978, 450 p. (Variorum Reprints). Réimpr. des n°s 8, 12, 19, 35, 38, 48, 57, 70, 71, 94, 102, 112, 121, 127, 137, 145, 147, 149, 151, 152, 153, 171, 175 et 187.

1979

225. *Archives de l'Athos*, X, *Actes de Lavra*, III, *de 1329 à 1500* (en collaboration avec A. Guillou, N. Svoronos, Denise Papachryssanthou), 1 vol. in-4° de XVIII-230 p. et 1 album de 72 pl., Paris 1979.

226. *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, I, *Le texte*, Paris 1979 (Le monde byzantin, éditions du CNRS), 1 vol. in-8°, 268 p.

227. « Projet d'un dictionnaire des Antiquités byzantines » : *Actes du XVe Congrès international des Études byzantines, Athènes, sept. 1976*, Athènes 1979, p. 138-139.

228. Conclusions sur les travaux du XVe Congrès international d'Études byzantines : *Actes du Congrès, Chronique*, Athènes 1979, p. 94-104, 228.

229. *The agrarian History of Byzantium from the Origins to the twelfth Century, the Sources and Problems*, 1 vol. in-8° de X-272 p., Galway (Ireland) 1979.

230. « Les anciens recueils des miracles de saint Démétrius et l'histoire de la péninsule balkanique » : *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres)*, 5e série, 65, 1979, p. 395-415.

1980

231. Rapport sur un mémoire de M. Jean-Marie Sansterre : *ibid.*, 66, 1980, p. 111-113.

232. *Essais sur le monde byzantin*, Londres 1980, 370 p. (Variorum Reprints). Réimpr. des nos 49, 83, 84, 101, 148, 163, 165 et 193.

1981

233. *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, II, *Commentaire*, Paris 1981 (Le monde byzantin, éditions du CNRS), 1 vol. in-8o de 262 p., 1 carte.

234. Ὁ πρῶτος βυζαντινὸς οὑμανισμός... Trad. grecque de Maria Nystazopoulou-Pelekidou, Athènes 1981, Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, 472 p. (cf. no 190).

235. « Note sur les plus anciennes représentations de saint Démétrius » : *Deltion tès christianikès archaiologikès hétaireias*, 4e série, 10, 1980-1981 (Mélanges A. Xyngopoulos), p. 1-10.

1982

236. « In memoriam : Rodolphe Guilland (1888-1981) » : *RÉB* 40, 1982, p. 222-223.

237. Archives de l'Athos, XI, *Actes de Lavra*, IV, *Études historiques, Actes serbes, compléments et index* (en collaboration avec A. Guillou, N. Svoronos, Denise Papachryssanthou, Sima Ćirković), 1 vol. in-4o de 413 p. et 16 pl., Paris 1982.

238. « Sainte Anysia, martyre à Thessalonique? Une question posée » : *An. Boll.* 100, 1982 (Mélanges B. de Gaiffier et Fr. Halkin), p. 113-124.

239. *Archives de l'Athos*, XII, *Actes de Saint-Pantéléèmôn* (en collaboration avec G. Dagron et S. Ćirković), 1 vol. in-4o de XI-238 p. et 1 album de 56 pl., Paris 1982.

240. Préface à : A. Ducellier, *La façade maritime de l'Albanie au moyen-âge, Durazzo et Valona du XIe au XVe siècle*, Thessalonique 1981, publ. 1982 (Institute for Balkan Studies, 177).

1984

241. « Philadelphie et l'émirat d'Aydin » dans : *Philadelphie et autres études* (Byzantina Sorbonensia, 4), Paris 1984, p. 55-67.

242. « Permanence de la Grèce » : *Mélanges Photis Apostolopoulos*, Athènes 1984, p. 29-32.

243. Dans : *Villes et peuplement dans l'Illyricum prôtobyzantin, Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)*, Rome 1984 (Collection de l'École française de Rome, 77) : « Conclusion », p. 501-521.

1985

244. « Jean Gouillard (21 juin 1910-27 juin 1984) » : *Tr. Mém.* 9, 1985, p. VII-XII.

1986

245. *Byzantine Humanism. The First Phase...*, 1 vol. in-8° de XIII-382 p. Trad. anglaise par Helen Lindsay et Ann Moffatt, Canberra 1986 (Byzantina Australiensia, 3). Cf. n° 190.

246. « Le monde égéen entre l'Antiquité et les temps modernes : quelques remarques sur l'insularité » dans : *Byzance, Hommage à André N. Stratos*, I, Athènes 1986, p. 129-137.

247. « Hélène Ahrweiler, Recteur de l'Université de Paris » : *Le club français de la médaille*, Bulletin n° 92, juillet 1986, p. 33-35.

248. « Où en est la 'question Kuber'? » dans : *Mélanges Nikos Svoronos*, I, Réthymno 1986, p. 51-58.

249. Préface à : *Archives de l'Athos*, XV, *Actes de Xénophon*, par Denise Papachryssanthou, Paris 1986, p. IX-X.

1988

250. *Actes de Kutlumus*, Nouvelle édition remaniée et augmentée (*Archives de l'Athos*, II²), Paris 1988, 1 vol. in-4° de 478 p. et 1 album de 76 pl.

1989

251. Allocution dans : *Remise de l'épée de M. Jean Richard à l'occasion de son élection à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 14 novembre 1988* (publ. 1989), p. 22-30.

Les comptes rendus parus dans diverses revues françaises et étrangères (environ 150 en 1966) ne figurent pas ci-dessus.

Pour les comptes rendus de l'activité de la Direction d'Études d'Histoire byzantine à l'École Pratique des Hautes Études, IVe Section, voir l'*Annuaire* de la Section : Années 1947-1948, p. 28-29; 1948-1949, p. 21-22; 1949-1950, p. 21-23; 1950-1951, p. 25-26; 1951-1952, p. 22-23; 1952-1953, p. 32-33; 1953-1954, p. 27-29; 1954-1955, p. 38-39; 1955-1956, p. 31-33; 1956-1957, p. 31-34; 1957-1958, p. 37-39; 1958-1959, p. 37-39; 1959-1960, p. 33-36; 1960-1961, p. 35-37; 1961-1962, p. 47-50; 1962-1963, p. 69-73; 1963-1964, p. 151-155; 1964-1965, p. 213-217; 1965-1966, p. 235-240; 1966-1967, p. 249-256; 1967-1968, p. 265-267; 1968-1969, p. 251-256.

Pour les « Résumés des cours » donnés au Collège de France, voir : *Annuaire du Collège de France*, 1968-1969, p. 469-475; 1969-1970, p. 479-490; 1970-1971, p. 463-472; 1971-1972, p. 457-463; 1972-1973, p. 519-531.

JUIFS ET CHRÉTIENS DANS L'ORIENT DU VIIᵉ SIÈCLE

par Gilbert DAGRON et Vincent DÉROCHE

INTRODUCTION HISTORIQUE

Entre histoire et apocalypse

par Gilbert DAGRON

Les historiens l'ont souvent noté : les relations entre Juifs et Chrétiens changent, au VIIᵉ siècle, dans le ton et sur le fond. Les polémiques se font plus vives et précises, moins littéraires, et l'on ne sait si cet affichage des différences cache un regain des tensions ou des tendances syncrétiques ; les Juifs semblent prendre l'initiative plus souvent que précédemment. De chaque côté on suit le cours des événements politiques et des guerres qui bouleversent l'Orient chrétien et sapent les fondements de l'hégémonie « romaine » ; pour les comprendre, pour en évaluer l'enjeu, on se réfère de part et d'autre à des apocalypses conçues à partir des mêmes modèles et nourries des mêmes faits d'actualité camouflés ou prolongés en prophéties, qui concluent en sens opposés à la prochaine apparition du Messie sur les ruines de l'Empire chrétien ou à la seconde parousie du fils de Dieu après le passage dévastateur de l'Antéchrist. Les regards se fixent sur Jérusalem, prise, délivrée, perdue, et sur la Croix, dont le départ en Perse semble annoncer une restauration du peuple juif et le retour d'une nouvelle dispersion. Le temps est aux mesures extrêmes, comme celle du baptême forcé, répressive mais en fin de compte presque généreuse, puisqu'elle vise à associer les Juifs à la Romanité en ce monde et au salut dans l'autre, ou bien à des réflexes d'exclusion, comme celui qui s'oppose à leur conversion avec des arguments qui ont pour la première fois un relent d'antisémitisme. De ces années passionnées sort peu à peu une position officielle de l'Église, équivoque mais figée, rarement remise en cause après son expression dans le canon 8 du concile

de Nicée II (787) et dans les premières formules d'abjuration qui sans doute l'accompagnent. De toute façon, la Palestine est désormais hors de portée des Juifs comme des Chrétiens, étant devenue terre d'Islam. Le problème est, de ce seul fait, désamorcé : ouvert dès le règne de Justinien, il avait pris la forme d'une confrontation directe sous Phocas et Héraclius ; en 692, le concile in Trullo ne s'intéresse plus qu'aux « séquelles » du judaïsme et aux communautés juives ou judaïsantes d'Asie Mineure, contre lesquelles sévissent Léon III et, plus tard, le patriarche Nicéphore. Quand éclate la crise iconoclaste, le dossier du judaïsme est déjà à peu près clos ; disons qu'il se referme alors sur un faux procès, des injures (« judaïser ») et quelques légendes à propos d'un complot juif à l'origine de la destruction des images, sans rien apporter de neuf dans les relations entre Juifs et Chrétiens.

Pour une étude attentive de la période qui va des débuts de la guerre perse jusqu'à la consolidation du pouvoir arabe et la reconnaissance du fait musulman, les plus grandes difficultés viennent des sources, disparates, répétitives, dont les recoupements ne sont pas toujours gages de véracité, et qui laissent dans la pénombre les années dont nous soupçonnons qu'elles furent les plus riches en rebondissements et en changements révélateurs : le temps de l'occupation perse en Palestine (612-630 environ) et les deux décennies qui suivirent la conquête arabe. De ce point de vue, la *Doctrina Jacobi nuper baptizati* (« Enseignement de Jacob le nouveau baptisé »), qui est ici rééditée et commentée, constitue un document d'un intérêt exceptionnel, puisque, placée par son auteur sous la date de 634, elle rend compte d'un passé relativement récent, évoque le présent et empiète quelque peu sur l'avenir. Cette œuvre d'actualité se situe en un point stratégique de l'histoire, mais elle se place aussi à bonne distance d'observation, loin des bruits et des fureurs : c'est de Carthage qu'on y regarde la Palestine pour mieux réfléchir, secrètement, sur des souvenirs accumulés. Les renseignements qui ainsi nous parviennent sont inappréciables, mais ils sont sélectionnés et retraités ; ils soulignent et nous révèlent de vrais problèmes, mais y apportent des réponses édifiantes et lénifiantes, fermant toute voie aux déviances et aux doutes, qui furent alors nombreux. Aussi la richesse du texte apparaîtra-t-elle mieux après un exposé systématique, déjà tenté par d'autres [1], mais toujours à refaire, des événements et de leur interprétation. La chronologie guidera nos pas, pour la simple raison que nos sources sont le plus souvent des Chroniques, qui ne permettent qu'une marche à tâtons.

Les Juifs et l'agitation urbaine en 609-610. — Sous Maurice (582-602), aucun changement décisif ne s'esquisse encore. Il est en tout cas difficile de tirer la moindre

1. Parmi les travaux généraux sur ce problème, mentionnons ici le très bon article de R. P. BLEIK, « Ob otnošenijah evreev k pravitel'stvu Vostočnoj Rimskoj imperii v 602-634 gg. po. R. H. », *Hristianskij Vostok* (Pétrograd) 3, 1914, p. 175-194 ; J. STARR, « Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest », *Journal of the Palestine Oriental Society* 15, 1935, p. 280-293, et *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, New York 1939 ; A. SHARF, « Byzantine Jewry in the Seventh Century », *BZ* 48, 1955, p. 103-115 (cité en abrégé : A. SHARF 1955), et *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Londres 1971, notamment p. 42-67 (cité en abrégé : A. SHARF 1971) ; M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Jérusalem 1984 (réimpression de la trad. anglaise, parue à Londres en 1976 ; le livre est paru en hébreu en 1946, et en allemand, sous le titre *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlin 1962).

conclusion de textes isolés et marginaux. Jean de Nikiou évoque la ferveur religieuse qui aurait marqué le début du règne, et attribue à Domitianos, neveu de l'empereur [2], le projet de « forcer par contrainte les Juifs et les Samaritains à recevoir le baptême », ce qui fit d'eux de faux Chrétiens, précise l'auteur en anticipant peut-être sur la politique d'Héraclius [3]. Agapios de Menbidj accroche à la onzième année du règne (593) un bannissement des Juifs d'Antioche après que l'un d'entre eux eut, par une audace sacrilège, uriné sur une icône du Christ laissée en place par le précédent occupant chrétien de son logement [4]. Cette historiette sent l'*exemplum*, et l'expulsion des Juifs hors de la ville d'Antioche, présentée comme une mesure générale, ne fut en tout cas pas durable. Photius, enfin, nous conserve le souvenir d'une discussion dirigée vers 589 par le patriarche Eulogios d'Alexandrie, dans un cadre semble-t-il synodal, pour tenter de convaincre et rallier au christianisme deux factions de Samaritains qui s'opposaient sur l'interprétation de *Deutéronome* 18, 15 : « Yahvé ton Dieu te suscitera d'entre tes frères un prophète » [5]. Témoignage intéressant, qui nous montre la réalité des polémiques publiques et traduit une certaine effervescence religieuse.

Ce sont les événements des deux dernières années du règne de Phocas (609-610) qui donnent pour la première fois l'idée d'une brusque poussée de fièvre correspondant à une grande offensive perse et atteignant en même temps tous les milieux en mal de dissidence : églises hétérodoxes, communautés juives et factions. Théophane et Michel le Syrien, qui dépendent tous deux d'une chronique orientale perdue [6], rassemblent sous une seule date, 609, des épisodes militaires qui s'étalèrent sur plusieurs années et conduisirent les Perses jusqu'à Chalcédoine, pour aboutir à cette conclusion terrifiante que les Romains sont victimes en même temps des ennemis perses hors de la capitale et de la folie meurtrière de Phocas à l'intérieur de la capitale [7]. Il est vrai néanmoins que cette année-là les troupes de Khosrau conquirent l'Arménie et franchirent l'Euphrate; l'effondrement ne se produisit qu'en 610, mais existait déjà une corrélation évidente et partout notée entre les événements extérieurs et l'agitation intérieure. Théophane enchaîne sous l'année suivante, dernière du règne de Phocas (= 609-610), avec le récit d'un soulèvement sur-

2. Évêque de Mélitène, son lien exact de parenté avec Maurice n'est pas sûr; cf. THÉOPHYLACTE SIMOKATTÈS IV, 14, 5, éd. de Boor p. 179.

3. JEAN DE NIKIOU, 99, trad. Zotenberg p. 415, trad. Charles p. 162-163. La suite pose problème : « Il força ensuite les hérétiques (= les chalcédoniens) à les (= les Juifs baptisés ?) admettre aux fonctions ecclésiastiques, car c'était un ardent chalcédonien. »

4. *Kitab al Unwan*, PO 8, p. 439-440 (DÖLGER, *Regesten*, n° 109). Maurice décide en outre que les Juifs auront « le milieu de la tête rasée, pour qu'on les reconnaisse à cette marque ».

5. PHOTIUS, *Bibliothèque*, cod. 230, éd. Henry V, p. 60-62. Le prophète annoncé était pour les Samaritains soit Jésus fils de Navé, soit Dosithée; c'était le Christ pour les Chrétiens.

6. Sur l'étude des sources et le déroulement des événements, voir en dernier lieu la mise au point de B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et la Palestine au VIIe siècle*, thèse de Doctorat d'État en cours de publication.

7. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 296, sous l'an du monde 6100, en réalité 608-609, avant-dernière année du règne de Phocas : les Perses prennent l'Arménie, la Cappadoce, la Galatie et la Paphlagonie pour aboutir à Chalcédoine; MICHEL LE SYRIEN, trad. Chabot II, p. 379 : « Les Perses pillèrent toute la Syrie, la Phénicie, l'Arménie, la Cappadoce et la Palestine; ils s'emparèrent de la Galatie et de la Paphlagonie jusqu'à Chalcédoine... »; voir aussi NICÉPHORE LE PATRIARCHE, *Breviarium*, 1, éd. Mango p. 34.

venu à Antioche : les Juifs s'y révoltent contre les Chrétiens, tuent le patriarche Anastase [8], mutilent son corps qu'ils traînent tout au long de la grande voie centrale, massacrent et brûlent de nombreux notables. Phocas réagit en nommant Bonosos *comes Orientis* et Kottanas *magister militum per Orientem*; tous deux ne peuvent affronter les révoltés qu'après avoir rassemblé les forces suffisantes. Dans la répression de nombreux Juifs sont tués, d'autres punis d'amputation ou d'expulsion hors de la ville [9]. L'invasion et la révolte, que Théophane juxtapose, sont reliées par Michel le Syrien sous la même année : les Perses sont partout vainqueurs et les Romains se massacrent les uns les autres, « *C'est pourquoi* les Juifs qui étaient à Antioche excitèrent des troubles et tuèrent beaucoup de gens. Ils tuèrent même Anastase, patriarche des Chalcédoniens » [10]. Agapios, quant à lui, inclut l'épisode d'Antioche dans un vaste plan de subversion : « La même année (609-610), il survint en Syrie un grand malheur. Les Juifs qui étaient là-bas et en Mésopotamie eurent l'intention de tuer les Chrétiens dans toutes les villes et de ruiner leurs églises. Pendant qu'ils étaient occupés de cela, ils furent dénoncés aux autorités. Alors les Chrétiens se jetèrent sur eux et en tuèrent un grand nombre. Ayant appris cela, Phocas se fâcha contre les (Juifs) [11] et les chargea de lourds impôts à Antioche, Laodicée, et dans toute la Syrie et la Mésopotamie » [12].

L'insurrection d'Antioche pose des problèmes d'origine et de date [13]. D'origine, parce que les autres sources ne mettent pas en cause les Juifs, mais les monophysites ou les « dèmes ». Pour Jean de Nikiou, tout viendrait de la décision des clercs (monophysites) de se réunir à Antioche contrairement à la volonté de l'empereur; l'armée aurait noyé cette velléité d'indépendance dans un bain de sang et Bonosos se serait livré jusqu'en Palestine et en Égypte à un véritable massacre de clercs (monophysites) et de partisans des « dèmes » [14]. Le *Chronicon Paschale*, notre meilleure source mais imprécise sur ce point, affirme que le patriarche Anastase fut tué par des soldats [15]. Quant au Juif Jacob de la *Doctrina*, qui se dit acteur du drame, il raconte comment il livra des Verts chrétiens aux Bleus de Bonosos en les traitant de « Juifs bâtards » : on ne saurait mieux poser la question, fût-ce en y répondant par une pirouette, du rapport entre les Juifs et les dèmes à cette date et dans ce contexte. Nous y reviendrons. Il n'est donc possible d'exclure a priori aucune des explications fournies par les sources pour expliquer la révolte d'Antioche. Mieux vaut supposer que s'y conjuguèrent des phénomènes sociaux différents, dont le plus apparent était ou devint la violence factionnelle. Pour la date, elle ne peut être que 609, bien que le

8. Anastase II, qui succède à Anastase Ier vers 598/599.

9. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 296. La révolte d'Antioche est placée sous la septième (*sic*) et dernière année du règne de Phocas. Il est ensuite question d'une persécution des Verts à Constantinople. Peut-être le bannissement évoqué par Agapios (voir plus haut) n'est-il qu'une déformation de cet épisode.

10. MICHEL LE SYRIEN, *ibid.* (n. 7). L'épisode est placé sous la huitième année du règne de Phocas, en 609/610.

11. Le texte dit par erreur « les Chrétiens ».

12. PO 8, p. 449.

13. Voir notamment A. SHARF 1971, p. 47-48, et Gl. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, p. 572-574, dont nous ne suivons pas les conclusions.

14. JEAN DE NIKIOU, 104-105, trad. Zotenberg p. 419-420, trad. Charles p. 166.

15. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 699.

Chronicon Paschale affirme que la mort du patriarche Anastase ne fut connue à Constantinople qu'à la fin de septembre de la 14ᵉ indiction (= 610)[16]. L'ensemble des sources permet d'aboutir à une chronologie assez précise et de comprendre quelle formidable flambée de violence s'alluma non pas seulement à Antioche, mais aux différentes étapes du voyage de Bonosos, présenté partout comme une bête sanguinaire, et dans la *Doctrina Jacobi* comme le complice de Phocas (« au temps de Phocas et de Bonosos ») : la *Vie de Théodore de Sykéon* nous le montre en route vers Antioche, s'arrêtant en Galatie pour se faire bénir par le saint[17]; il acquiert à Antioche pendant le printemps ou l'été 609 sa réputation de massacreur de Verts et/ou de Juifs, puis reçoit l'ordre, de même que Kottanas, de quitter la capitale syrienne pour aller à Alexandrie combattre les partisans d'Héraclius[18]. Le *Récit* de Stratègios, qui rappelle le massacre d'Antioche, nous fait connaître celui qui suivit à Laodicée[19]; Jean de Nikiou signale une autre étape à Césarée de Palestine, puis en Égypte une série de défaites contre Nicétas et les partisans d'Héraclius, enfin un repli tumultueux en Palestine, une expulsion de cette province « par les habitants contre lesquels il avait usé précédemment de tant de cruauté », et un retour précipité à Constantinople[20]. Il y est tué en octobre 610, juste avant le couronnement d'Héraclius, alors qu'il s'apprête à fuir en bateau; son corps est traîné dans la rue et brûlé au forum du Bœuf[21]. Jacob se trouve encore là et encore du bon côté, parmi les Verts, pour dénoncer les partisans de Bonosos qui se réfugient à Rhodes afin d'échapper aux représailles, puis pour s'en prendre au cadavre de Bonosos lui-même avec le peuple insurgé de la capitale[22].

De ces épisodes sanglants de 609-610, toutes les sources, proches ou lointaines, gardent un souvenir horrifié. Les *Miracles de saint Démétrius*, lorsqu'ils évoquent les violences des dèmes qui épargnent Thessalonique mais embrasent « tout l'Orient, la Cilicie, l'Asie, la Palestine et les pays d'alentour, et jusqu'à la reine des villes »[23], reproduisent à peu près, comme Agapios dans le passage cité plus haut, l'itinéraire de Bonosos. Stratègios, dans son *Récit*[24], attribue aux troubles factionnels de la dernière année du règne de Phocas la colère de Dieu qui permit la prise de Jérusalem en 614, et imagine que l'âme de Bonosos est allée rejoindre celle de Julien l'Apostat dans un puits bien clos et spécialement gardé. On remarquera seulement qu'en

16. *Loc. cit.* En se fondant sur ce témoignage, Gl. Downey place l'émeute d'Antioche dans l'été 610 et conclut à un retour direct de Bonosos d'Antioche à Constantinople, où il est assassiné avant le couronnement d'Héraclius (octobre 610).

17. *Vie de Théodore de Sykéon*, 142, éd. trad. Festugière I, p. 111-113; II, p. 116-117. Le saint le force à s'incliner en le tirant violemment par les cheveux.

18. JEAN DE NIKIOU, 107, trad. Zotenberg p. 422, trad. Charles p. 168.

19. *La prise de Jérusalem par les Perses en 614* III, 8-IV, 8, trad. Garitte (CSCO, vol. 203) p. 6-7.

20. JEAN DE NIKIOU, 107-109, trad. Zotenberg p. 422-430, trad. Charles p. 167-177. Le texte fait ensuite allusion à sa mort, survenue presque aussitôt.

21. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 700. Notons l'étrange reconstitution chronologique proposée par Kulakovskij (*VV* 21, 1914, p. 1-14), qui place la mort de Bonosos en 608 et en tire la conclusion que ce dernier ne pouvait être le responsable de la répression d'Antioche.

22. Voir plus bas, p. 130-131. Les allusions de Jacob correspondent bien au récit du *Chronicon Paschale* : Bonosos se jette à la mer et est tué d'un coup d'épée par un excubiteur; les Verts et Jacob avec eux ne sont pas responsables de l'assassinat, mais de la manifestation qui suit.

23. *Les plus anciens recueils des Miracles de saint Démétrius*, I, 10, § 81-82, éd. Lemerle I, p. 112.

24. *Loc. cit.* (n. 12).

imputant les désordres aux dèmes, les textes ne distinguent qu'exceptionnellement un parti Vert et un parti Bleu, et décrivent un simple mécanisme de déclenchement de la violence sociale (appelé par un scholiaste de l'époque τὸ βενετοπράσινον, « le Bleu-et-Vert »)[25], où les deux couleurs sont tenues pour équivalentes. Manière de dire que la participation des dèmes, unis ou opposés, à une émeute ne suffit pas à en caractériser la nature. L'émeute et la répression d'Antioche concernaient peut-être les monophysites ou les Juifs, les troubles de Palestine furent probablement plus politiques, dominés par la rivalité entre Phocas et Héraclius : l'amalgame se fait sous le signe des « dèmes », pour suggérer un phénomène global de *stasis*. Lorsque la *Doctrina Jacobi* fait passer son héros Jacob des Bleus aux Verts par pure malignité, elle transforme en un jeu personnel une situation sociale imposée aux communautés juives : les Juifs sont certainement impliqués, comme acteurs ou victimes, et sans étiquette de couleur sinon occasionnellement, dans tous les troubles urbains de l'époque.

Les Juifs et les Perses en 612-630. — Il n'est pas douteux que les Perses, à mesure qu'ils progressaient, aient été aidés par les communautés juives, qui furent en mesure de leur ouvrir les portes de certaines villes et profitèrent de l'occasion pour régler quelques comptes avec la population chrétienne. Cette alliance, déjà plusieurs fois esquissée dans le passé[26], est fondée sur une communauté d'intérêts et sur l'espoir de voir s'écrouler l'Empire. Le Pseudo-Sébéos note que, dès le début de la campagne de Shahin, « ceux des habitants de Césarée de Cappadoce qui professaient la religion chrétienne quittèrent la ville et se retirèrent, tandis que les Juifs allèrent au-devant des envahisseurs et firent leur soumission »[27]. Les indications données dans la *Doctrina Jacobi* à propos de la cité de Ptolémaïs ont toutes chances d'être vraies ou exemplaires : la majorité des Chrétiens ayant fui avant l'arrivée des Perses, les Juifs en profitent pour s'en prendre à ceux qui restent, piller les maisons et les églises. De tels faits durent se reproduire dans toute la Palestine[28].

Nulle part cette complicité de l'ennemi extérieur et de l' « ennemi intérieur » ne fut plus observée et plus symbolique qu'à Jérusalem. Stratègios résume les événements qui précédèrent la prise de la ville en 614 en une opposition entre le patriarche

25. Ces scholies, qui sont à dater des années qui suivent 614, sont publiées par B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 6).

26. Voir les exemples donnés par M. AVI-YONAH, *op. cit.* (n. 1), p. 259 et par A. SHARF 1971 (n. 1), p. 48-49 : en 503, les Juifs de Constantia auraient voulu livrer leur ville aux Perses; Dhû-Nuwâs, en Arabie heureuse, est soutenu par les Juifs et les Perses contre Byzance et l'Éthiopie chrétienne; en 529, une délégation de Samaritains va trouver Khosrau Ier pour tenter de le détourner de faire la paix avec Byzance; quand les Perses prennent Antioche en 540, ils épargnent le quartier juif. Heureusement, plus personne n'oserait écrire, comme S. Vailhé dans son article sur « Les Juifs et la prise de Jérusalem en 614 », *ÉO* 12, 1909, p. 15-17, « Oublieux de leurs devoirs et des bienfaits que les empereurs romains leur avaient accordés, les Juifs, sujets romains, avaient fait cause commune avec les Perses »...

27. PSEUDO-SÉBÉOS, *Histoire d'Héraclius*, 23, trad. Macler p. 63; la date donnée est celle de la vingtième année de règne de Khosrau II, soit 609-610. On notera que dans les *Trophées de Damas*, les Juifs de Cappadoce sont réputés pour leur culture et leur intransigeance (II, 8, 3, éd. Bardy, PO 15, p. 234).

28. Mais la reconstitution par M. Avi-Yohah (*op. cit.*, p. 262-263) de l'avance des Perses de Césarée à Jérusalem après un accord formel conclu avec des chefs juifs n'est fondée sur rien.

Zacharias, partisan de la reddition, et les dèmes, partisans d'une résistance; les Juifs, dans son *Récit*, n'interviennent qu'une fois la ville prise [29]. Le Pseudo-Sébéos semble plus complet dans ses explications. « Toute la Palestine se soumit volontairement à la domination du roi des Perses — écrit-il —, surtout les restes de la nation hébraïque, insurgés contre les Chrétiens », qui « firent cause commune avec les Perses ». Le général perse installé à Césarée de Palestine, capitale de la province et qui le restera, propose aux habitants de Jérusalem de se soumettre. Ceux-ci commencent par accepter, offrent des présents et reçoivent dans la ville des représentants perses; mais « quelques mois plus tard », les « jeunes » (= les dèmes) se révoltent et tuent les représentants perses. « Alors un combat eut lieu entre les habitants de la ville de Jérusalem, entre Juifs et Chrétiens; la foule des Chrétiens prit le dessus, elle frappa et extermina beaucoup de Juifs; les autres, sautant par-dessus les murailles, se rendirent auprès des troupes perses » [30]. Après un siège de dix-neuf jours, la ville est prise et, en représaille, subit trois jours de massacre : il y a plus de soixante mille morts et environ trente-cinq mille captifs envoyés en Perse avec le butin et les bois de la Croix. La version du Pseudo-Sébéos permet de mieux comprendre l'attitude des Juifs : ils sont partisans, comme le patriarche Zacharias, d'une reddition sans combat (ce que Stratègios omet de dire), puis victimes désignées d'une émeute populaire; ils reviennent ensuite avec les Perses pour se venger [31]. Remarquons au passage que la position imaginée par l'auteur de la *Doctrina* pour Jacob, tantôt Bleu tantôt Vert afin de faire le plus de mal possible aux Chrétiens, a des chances d'être l'image inversée d'une situation réelle, attestée à Antioche, à Jérusalem et ailleurs, où les Verts et les Bleus scellent une réconciliation en donnant ensemble la chasse aux Juifs.

La période suivante, 614-630, est éclairée par peu de textes. Il serait cependant essentiel pour notre propos de savoir comment cohabitent les communautés chrétiennes et juives dans un pays où le christianisme n'est plus protégé et le judaïsme limité par la loi romaine, quels espoirs politiques les Juifs fondèrent sur la « libération » de Jérusalem, et quels furent leurs rapports avec les autorités perses, dont on ignore au demeurant si elles furent discrètes ou très présentes, si elles se modelèrent sur les institutions byzantines ou se substituèrent à elles. À ces trois questions, efforçons-nous de répondre, avec une part d'hypothèse.

Après les violences, pillages ou représailles διὰ χειρὸς τῶν Ἰουδαίων, le climat apocalyptique se prêtait aux affrontements verbaux et aux tentatives de conversion. Il semble que les Juifs, restés en partie maîtres du terrain, aient exercé sur les Chrétiens les pressions que l'inversion soudaine des rôles rendait possibles, et aient eu le souci de les attirer au judaïsme, fût-ce par la menace. Lorsque Théophane affirme qu'après la prise de Jérusalem les Juifs rachetèrent aux Perses un grand nombre de prisonniers chrétiens (90000 selon lui) à seule fin de les tuer [32], il confond intentionnellement un massacre bien attesté et des rachats qui ne peuvent guère s'expliquer

29. II-IV, trad. Garitte p. 4-7.
30. PSEUDO-SÉBÉOS, *Histoire d'Héraclius*, 34, trad. Macler p. 68-69.
31. Voir B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 6). Sophronios écrit dans ses « Lamentations » que le Parthe arrive ἅμα τοῖς φίλοις Ἑβραίοις : cf. M. GIGANTE, *Sophronii Anacreontica*, Rome 1957, XIV, v. 62, p. 105.
32. Éd. de Boor p. 300-301.

sans des offres de conversion. Sur le même épisode, Stratègios en dit un peu plus [33]. Il nous montre les Juifs criant aux prisonniers chrétiens rassemblés : « Si vous voulez échapper à la mort, faites-vous juifs et reniez le Christ, sortez de là et venez à nous : nous vous rachèterons aux Perses avec notre argent et, grâce à nous, tout ira bien pour vous. » L'auteur affirme que ces efforts diaboliques furent vains, que les fils de la sainte Église choisirent de mourir pour le Christ plutôt que de vivre dans l'impiété et d'avoir rien de commun avec les Juifs. Ceux-ci, furieux, les auraient alors rachetés pour les égorger comme des moutons. On peut admettre que cette offre de conversion fut dans bien des cas refusée ; mais certains en profitèrent et sans doute s'en accommodèrent. La *Doctrina Jacobi* rapporte le cas d'un clerc du bourg de Kaparsa (ou Kaparsima ?) qui eut la vie sauve en « judaïsant » et qui de désespoir se suicida un peu plus tard, comme Judas, à la consternation des Juifs qui considéraient sa conversion comme une victoire [34]. Pour la même époque, un texte d'Antiochos de Saint-Sabas fournit un autre exemple, d'un ancien moine, du Sinaï cette fois, endurci dans l'ascèse, qui se convertit au judaïsme non par peur mais par choix, et que l'on pouvait voir et entendre déblatérer contre les Chrétiens [35]. Antiochos nous donne à cette occasion le nom de deux centres particulièrement actifs du prosélytisme juif d'alors : Livias et Noara, près de Jéricho [36]. Les sources ne sont donc pas tout à fait muettes. Le peu qu'elles nous apprennent, avec des intentions édifiantes, suffit pour nous faire deviner que l'invasion perse leva, en effet, des barrières, qu'elle provoqua entre les communautés des affrontements constants, mais aussi plus d'échanges que jamais auparavant. Les Chrétiens, ébranlés par la perte de Jérusalem qui pouvait être interprétée comme un désaveu [37], privés pour la première fois de la protection d'un État, ne furent peut-être pas tous héroïques ou persuadés qu'un rapprochement avec les Juifs signifiait apostasie. Les mesures d'Héraclius après la reconquête s'expliqueraient mieux si, en dehors de quelques massacres et cas de trahison, un danger réel avait pesé sur la religion, soit en raison des risques de conversions, soit à cause d'une tendance au syncrétisme, qui réapparut du reste un peu plus tard, lorsque les Arabes eurent remplacé les Perses [38].

Les Juifs tentèrent-ils de profiter de la conquête perse pour refaire leur unité politique ? C'est ce qu'indique un curieux épisode rapporté par Eutychios, et malheureusement par lui seul [39]. Lorsque les troupes « romaines », raconte-t-il, eurent

33. X, trad. Garitte p. 17-18.

34. Voir plus bas, p. 180-181, 241.

35. PG 89, col. 1689-1692. Nous commentons ce texte dans notre article « Judaïser », plus bas, p. 372-373.

36. Sur Na'arath (Na'ara, No'aran) = Ain Dûq, à environ 7 km. au nord de Jéricho, ville citée dans *Josué* XVI, 7, *I Chron*. VII, 28, et diverses sources historiques, cf. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, p. 393-394 ; M. AVI-YONAH et E. STERN, *Encyclopedia of archeological Excavations in the Holy Land* III, p. 891-894 ; P. MAYERSON, « Antiochus Monachus' Homily on Dreams : An historical Note », *Journal of Jewish Studies* 35, 1984, p. 51-56. Voir plus bas, p. 375 et n. 83.

37. Dans le *Récit* de Stratègios (XIX, 11, trad. Garitte p. 43), Khosrau dit à Zacharias, en voyant arriver le cortège des prisonniers : « Comment peux-tu dire : Il n'y a pas d'autre Dieu que notre Dieu ? Je sais maintenant que ma religion prévaut sur votre religion et mon Dieu sur votre Dieu. » Voir B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse, op. cit.* (n. 6).

38. Voir l'article de B. FLUSIN, plus bas dans le même volume.

39. PG 111, col. 1084-1085 ; voir maintenant le texte et la trad. donnés par M. BREYDY, *Das Annalenwerk des Euthychios von Alexandrien, Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Said Ibn Batriq*

complètement évacué la Syrie, les 4000 Juifs que comptait la population de Tyr se seraient mis en rapport avec leurs coreligionnaires de la région de Jérusalem, de Chypre, de Damas, de Tibérias et de la Galilée, pour qu'ils se rassemblent secrètement, s'emparent de la ville grâce à leur complicité le jour de la fête chrétienne de Pâques, puis aillent ensemble chasser les Chrétiens de Jérusalem. Le projet est divulgué; le patrice local met Tyr en état de défense; les Juifs qui arrivent à la date prévue au nombre de 26000, sont facilement repoussés, et sur les 4000 Juifs de Tyr, qui ont été préalablement emprisonnés, 2000 sont décapités sur les remparts. Ce coup de force manqué traduirait bien un début de mobilisation autour d'un grand dessein national : refaire de Jérusalem la capitale des Juifs. Quelle date lui attribuer? Celle de 610, proposée par A. Sharf, conviendrait mal [40]. Eutychios poursuit son récit avec la conquête de l'Égypte par Shahrbaraz, et, si peu précise que soit sa chronologie, c'est entre 612 et 618, peu avant ou aussitôt après la prise de Jérusalem, que l'on doit sans doute placer l'épisode de Tyr, dans la période de vide institutionnel qui marque ces années de la conquête.

Les autres sources chrétiennes ne disent rien sur le degré d'organisation des communautés juives pendant ces années, se limitant à quelques allusions à l'autonomie dont elles jouissent dans certaines villes (Ptolémaïs dans *la Doctrina Jacobi*, Livias et Noara dans l'*Homélie* d'Antiochos citée plus haut) et à des bandes de Juifs et d'Arabes qui sèment la terreur dans la campagne en poursuivant les moines [41]. Les chroniques orientales nous font toutefois connaître, sans en donner de vraies raisons, un brusque changement dans l'attitude des Perses à l'égard des Juifs et des Chrétiens, qui se situe peu après la conquête de Jérusalem. La Chronique anonyme publiée par Guidi explique que les Juifs, pour saccager plus complètement le tombeau du Christ, avaient fait croire aux Perses qu'un trésor d'or et d'argent était enfoui dessous; le général perse se serait aperçu de la supercherie et aurait « sévèrement expulsé » les Juifs; Khosrau, prévenu par son ministre chrétien Yazdin, aurait ajouté à l'expulsion la confiscation des biens et quelques peines de crucifixion, puis aurait autorisé la reconstruction des monuments chrétiens [42]. Cette version se retrouve dans l'*Histoire d'Héraclius*, où le Pseudo-Sébéos écrit que le roi des Perses, en recevant la Croix et les trésors pris à Jérusalem, « donna l'ordre d'avoir pitié des captifs, de reconstruire la ville et de les établir chacun à sa place; il ordonna ensuite de chasser les Juifs de la ville; et l'on accomplit immédiatement l'ordre royal. Ils (les Chrétiens de Jérusalem) élirent à la tête de la ville un archiprêtre du nom de Modes-

um 935 AD, CSCO 471, *Scriptores arabici* t. 44, Louvain 1985 : cette édition est faite d'après le *Sinaïticus arab.* 582, qui serait un autographe d'Ibn Batriq et en tout cas la source des autres manuscrits. Pour l'épisode de Tyr, trad. p. 101-102.

40. A. SHARF 1971 (n. 1), p. 48; 1955, p. 105, qui ne donne aucune raison et fait un rapprochement, qui ne me paraît pas s'imposer, avec le passage où Agapios évoque un complot des Juifs sous Phocas (PO 8, p. 449; voir plus haut p. 20). M. AVI-YONAH, *op. cit.* (n. 1), p. 262-270, place le complot de Tyr après la prise de Jérusalem, mais en grossit l'importance.

41. *Vie de Georges de Choziba*, 34, éd. Houze, *An. Boll.* 7, 1888, p. 134. Un sceau en hébreu provenant du sud du Liban nous fait connaître un *archôn* du nom de Josina, qui pourrait avoir été le chef d'une communauté juive de Palestine à l'époque de l'occupation perse, cf. F. DEXINGER et W. SEIBT, « A Hebrew Lead Seal from the Period of the Sassanian Occupation of Palestine (614-629 A.D.) », *RÉJ* 140, 1981, p. 303-317.

42. Trad. Guidi, in *Chronica minora*, CSCO, Scriptores syri, Series tertia, t. IV (1903), p. 23.

tos, qui écrivit à l'Arménie ce qui suit... » La lettre de Modestos au catholicos arménien Koumitas (617-625), citée ensuite, évoque la miséricorde de Dieu qui « a changé en amis nos adversaires (les Perses) » et permis que les Juifs, « qui ont osé faire la guerre » et ont brûlé Jérusalem, en soient chassés : « Eux qui désiraient en devenir les habitants, ils entendent l'ordre de ne plus y demeurer. » Ils sont furieux de la restauration des monuments chrétiens et de leur propre expulsion, et « ont demandé à plusieurs reprises, en faisant de grands cadeaux, la permission de rentrer dans la ville sainte », qui leur a été refusée. Le catholicos répond qu'il se réjouit de savoir Jérusalem reconstruite et pacifiée [43]. Michel le Syrien semble résumer et déformer les renseignements donnés par Stratègios, lorsqu'il note, après la mention de la prise de Jérusalem et du départ de Shahrbaraz pour l'Égypte : « Les Juifs, à cause de leur haine pour les Chrétiens, achetaient ceux-ci aux Perses à vil prix et les mettaient à mort. Ils (les Perses) s'emparèrent de Zacharias, évêque chalcédonien de Jérusalem, et l'envoyèrent avec les bois de la Croix adorable; ils firent aussi captifs les Juifs qui achetaient et tuaient les Chrétiens, et ils ne laissèrent pas les Juifs à Jérusalem ou dans la région » [44]. Bar Hebraeus dit simplement : « Les Perses commencèrent par traiter les Juifs de façon pacifique, puis ils finirent par les envoyer en Perse » [45].

Ainsi quelques faits majeurs se dégagent. Après les massacres et la grande déportation, une collaboration s'instaure assez vite entre les Chrétiens et les Perses. Modestos en est peut-être l'artisan; sa nomination comme remplaçant du patriarche Zacharias semble, en tout cas, en marquer le début. Le souverain perse reprend la politique des empereurs romains et byzantins en interdisant aux Juifs, naguère utiles auxiliaires, de s'installer à Jérusalem ou en expulsant ceux qui y étaient venus à l'occasion de la guerre et des troubles [46]. Peut-être cette mesure est-elle à mettre en rapport avec le projet avorté des Juifs de Tyr, dont le but est bien de prendre la ville sainte par la force; en tout cas le Pseudo-Sébéos évoque les démarches répétées mais vaines des Juifs pour faire fléchir les autorités perses.

Tel est le schéma que nous donne l'historiographie chrétienne. Mais il est possible que l'essentiel soit intentionnellement passé sous silence : une brève restauration du culte judaïque au Temple de Jérusalem, à laquelle un texte hébreu récemment édité et commenté [47] fait clairement allusion. Différents manuscrits de la Géni-

43. PSEUDO-SÉBÉOS, *Histoire d'Héraclius*, 24-25, trad. Macler p. 69-73.

44. XI, 1, trad. Chabot II, p. 400.

45. *Chronographie*, trad. Budge I, p. 87.

46. Peut-être les Perses se défièrent-ils des Juifs et favorisèrent-ils les monophysites dès le début de la conquête; B. Flusin note que Khosrau II réunit en 612 à la Porte royale une conférence contradictoire avec les principaux chefs religieux, et en exclut le patriarche des Juifs; cf. *Saint Anastase le Perse, op. cit.* (n. 6).

47. E. FLEISCHER, « Solving the Qiliri Riddle », *Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies* 54, 3, 1984-1985, p. 383-427 (en hébreu avec résumé en anglais p. IV-V); voir aussi ID., « New Light on Qiliri », *Tarbiz* 50, 1980-1981, p. 282-302 (résumé en anglais p. XV-XVI). C'est mon jeune collègue et ami Constantin Zuckerman, de l'Université de Jérusalem, qui m'a fait connaître ce texte important; voici la traduction qu'il donne du passage qui nous intéresse, vers 1-31, *op. cit.*, p. 412-414 : « C'est le temps de châtier la bête féroce (Édom, l'Empire romain), de la détruire dans une tempête et un ouragan (*Jér.* XXIII, 19), car elle ravage la vigne du bois (Israël). — *lacune de quatre lignes* — Et Assur (la Perse) viendra contre elle; il plantera les tentes de son palais à l'intérieur de ses frontières (*Dan.* XI, 45); — *lacune*

zah du Caire conservent un poème synagogal attribué à El'azar birabbi Qilir (ou Qalir), qui semble avoir été composé après la reconquête d'Héraclius et avant l'invasion arabe. Ce poème, introduit plus tard dans le rituel des lamentations du jour anniversaire de la destruction du Temple, est de ton apocalyptique, mais fonde, comme il est habituel, d'incertaines prédictions concernant le peuple juif et le Messie sur l'exposé d'événements récents, mis par convention au futur. Sa partie « historique » peut s'analyser ainsi : le Perse terrasse la bête féroce (l'Empire « romain »), procurant un certain répit aux Juifs, qui sont autorisés à reconstruire le saint sanctuaire à Jérusalem. Mais le temps du vrai Messie n'est pas encore venu; les Juifs n'ont pas le temps de reconstruire le Temple, mais seulement d'édifier un petit sanctuaire, où prend la parole celui qui a été proclamé et reconnu, assurément avec l'accord des Perses, chef de la communauté. Ce personnage est-il « grand prêtre »? En tout cas il est considéré comme le « Messie de guerre » ou le « premier Messie », et tué, sans doute par le général perse présent sur place, trois mois après sa nomination, l'édification du petit sanctuaire ou les premières cérémonies religieuses. La terre est en deuil, Armilos-Héraclius revient, se livre à d'horribles massacres et impose aux Juifs l'idolâtrie : allusion évidente à la répression de 630 et aux baptêmes forcés qui suivent cette date. L'auteur n'en sait pas plus; il brode ensuite ses prophéties sur le canevas habituel des apocalypses en ignorant notamment l'entrée en jeu des Arabes. On peut donc tenir pour très vraisemblable que se produisit non pas seulement une reconnaissance politique des Juifs, mais une timide reprise d'actes religieux (il semble bien improbable, parce que contraire à la tradition judaïque, qu'il ait pu s'agir de vrais sacrifices) dans un sanctuaire provisoire réédifié sur l'esplanade du Temple en attendant peut-être une reconstruction du Temple lui-même; cette reprise, dont on ne peut situer exactement la date, mais qui doit se placer en 614 ou peu de temps après, aurait été interrompue trois mois plus tard par la répression sanglante dont parlent les chroniques orientales, qui scella un accord entre Perses et Chrétiens. L'événement ne pouvait passer inaperçu. Le poème de Qilir/Qalir, qui complète admirablement nos autres sources et comble une de leurs lacunes, a aussi l'intérêt de nous faire connaître le point de vue de la communauté juive; il suggère ce que furent ses espoirs, puis son amertume. Le chef assassiné qu'il met en scène prend place dans la littérature judaïque, mais il quitte bientôt l'histoire et acquiert la stature d'un personnage mythique : l'*Apocalypse de Zorobabel* l'identifie quelque temps plus tard à Néhémia fils de Joseph [48]. Pour les Chrétiens, la restaura-

d'une ligne — et tous ses juges auront honte; et toutes ses idoles seront déshonorées. — *lacune de trois lignes* — Et il se produira une petite accalmie pour le peuple saint, car Assur leur permettra de fonder le saint temple; et ils bâtiront le saint autel; et ils élèveront les saints sacrifices. Mais ils n'auront pas le temps d'établir le sanctuaire, car le rameau n'est pas encore sorti de la souche sainte (*Is*. XI, 1). Et au début viendra le « heaume pour la tête » (le premier Messie, cf. *Ps*. LX, 9) pour leur faire la prédication dans le petit temple; et il sera placé à leur tête pour leur commander. Et après trois mois ... — *lacune* — viendra contre lui le chef-en-tête, qui le tuera dans le petit temple. Et son sang s'écoulera sur le rocher. Et le pays se lamenta (noter le passé), chaque famille à part (*Zach*. XII, 12); car le Messie de guerre est perdu, et son deuil est très lourd. » Le poème se poursuit avec une très longue description du retour d'Armilos, c'est-à-dire de l'empereur chrétien nettement distingué du « chef-en-tête », sans doute le général perse, auquel on attribue le meurtre du « Messie de guerre ».

48. L'*Apocalypse de Zorobabel* déclare que Sirouï (roi des Perses) marcha contre Néhémia (le premier Messie, ou précurseur du Messie), le tua et exila tout Israël au désert.

tion du culte judaïque, si elle se produisit réellement, était un coup encore plus rude que la prise de Jérusalem par les Perses : cette dernière pouvait être interprétée comme une punition de leurs péchés, tandis qu'un renouvellement d'actes religieux sinon de sacrifices infirmait les prophéties sur la destruction définitive du Temple ou confirmait l'avènement imminent de l'Antéchrist, dont les apocalypses disaient en effet qu'il rassemblerait le peuple juif dispersé et qu'il restaurerait le Temple [49]. On comprend mieux, dans ces conditions, le silence des sources chrétiennes et la décision d'Héraclius de porter un coup décisif au judaïsme.

Héraclius et les Juifs : le baptême forcé. — En même temps qu'il reconquiert les territoires et les villes perdus, Héraclius élabore une politique visant à refaire l'unité de l'Empire et à éliminer les dissidences religieuses dont les Perses avaient profité. Nous en avons la preuve pour les monophysites. C'est sans doute dès 623/624, en pleine guerre, que l'empereur, en parfait accord avec le patriarche Sergios, commence à multiplier les démarches pour la mise au point de la formule de l' « unique énergie », à laquelle il espère rallier chalcédoniens et non-chalcédoniens [50]. En ce qui concerne les Juifs, ses positions sont sans doute déjà arrêtées avant la fin des campagnes, bien que plusieurs anecdotes le montrent soit conciliant par simple générosité, soit trompé par méconnaissance des tensions locales. En 628 — raconte Agapios —, Théodore, curopalate et frère de l'empereur [51], reprend Édesse et constate que les Juifs se sont faits les auxiliaires des Perses contre les Chrétiens ; il s'apprête à les massacrer, mais l'un d'entre eux, un notable nommé Joseph, parvient à s'échapper, à rejoindre Héraclius à Tella et à rapporter à temps à Édesse l'ordre impérial d'épargner les Juifs [52]. En 630, lorsque Héraclius, en route pour Jérusalem avec les bois de la Croix, arrive à Tibérias, les Chrétiens de la ville — rapporte Théophane [53] — accusent un certain Benjamin de les avoir persécutés. L'empereur l'interroge : « Pourquoi fais-tu du mal aux Chrétiens ? » et s'entend répondre : « Parce qu'ils sont les ennemis de ma foi ! ». Pour ne pas contrevenir aux lois de l'hospitalité, Héraclius ne sévit pas, mais « persuade » Benjamin de se laisser baptiser. Baptême forcé individuel avant le baptême collectif. C'est là encore, si l'on en croit Eutychios [54], que les Juifs de toute la Galilée, inquiets d'éventuelles représailles, auraient rejoint l'empereur et obtenu de lui un document écrit garantissant leur sécurité. Héraclius aurait ensuite appris des Chrétiens de Jérusalem le rôle des Juifs dans les massacres de 614 et dans le complot de Tyr ; malgré sa promesse de Tibérias, il se serait laissé convaincre et aurait laissé procéder au massacre de tous les

49. Voir plus bas, p. 41-43.

50. En 623, à Théodosioupolis d'Arménie, il tente de convaincre le monophysite chypriote Paul le Borgne ; en 626, il rencontre en Lazique Cyrus de Phasis, qu'il nomme en 631 patriarche d'Alexandrie avec pleins pouvoirs et qui signera en 633 le Pacte d'Union avec des monophysites sur la base du monoénergisme.

51. Sur ce personnage, voir notamment THÉOPHANE, éd. de Boor p. 315.

52. AGAPIOS, PO 8, p. 466 ; voir aussi MICHEL LE SYRIEN, trad. Chabot II, p. 409-410, qui place l'événement, avec quelques variantes, en 625. Cf. DÖLGER, *Regesten*, n° 195 (juin 628).

53. Éd. de Boor p. 328.

54. PG 111, col. 1089-1090 ; trad. Breydy p. 107-109 ; cf. DÖLGER, *Regestem*, n° 196 (daté de mars 629 au lieu de 630).

Juifs que l'on put saisir autour de Jérusalem et en Galilée [55]. Quelques-uns réussirent à se cacher, d'autres à prendre la fuite dans le désert ou en Égypte.

En pénétrant dans Jérusalem, Héraclius n'y trouva sans doute pas de Juifs. Ces derniers en avaient été chassés par les Perses et n'y avaient, en fait, jamais repris pied durablement [56]. Quand Théophane [57] — et d'après lui Kédrènos [58] — évoque une nouvelle interdiction faite à la communauté juive de s'établir à moins de trois milles de la ville, il reporte sans doute intentionnellement sur l'empereur chrétien une mesure qui ne fut que confirmée et précisée par lui. Elle s'inscrivait dans une tradition romaine et dans la logique d'une victoire de la Croix [59], mais ne constituait nullement un volet d'une politique originale. Hadrien le premier avait promulgué un décret dans ce sens, qui ne fut sans doute pas toujours strictement appliqué et qui tendait à désacraliser en la romanisant Aelia Capitolina [60]. Constantin ne fit ensuite que réactiver la même interdiction, peut-être à l'occasion de la dédicace du Saint-Sépulcre en 335, et la légende qui se développa sous son nom visait cette fois à édifier autour de la Croix une Jérusalem de la nouvelle Alliance qui ne supposait pas seulement une absence des Juifs, mais, comme le notent Eusèbe de Césarée [61], Jérôme [62] et Jean Chrysostome [63], leur présence à distance, leur humiliation permanente et leur visite exceptionnelle, une fois l'an, pour venir pleurer sur les ruines du Temple au jour anniversaire de sa destruction. Dans la littérature chrétienne d'alors, les Juifs sont désignés comme ceux qui voudraient bien rentrer dans la ville de leurs ancêtres, mais qui ne le pourront qu'à la fin des temps pour le meilleur (leur conversion) ou pour le pire (l'adoration de l'Antéchrist avant le Jugement) [64]. Il était symboliquement normal et presque nécessaire d'évoquer à nouveau une mesure d'éviction à propos de l'empereur qui rapportait la Croix, renouvelait la fête de son exaltation, renouait avec l'idéologie du fondateur et la poussait plus loin avec la certitude, partagée par tous, que les Juifs avaient failli réussir, et peut-être réussi pendant quelques mois, dans leur entreprise de subversion, signe non douteux que les échéances eschatologiques étaient désormais toutes proches.

55. Eutychios ajoute qu'Héraclius, pour racheter son parjure, institua une fête spéciale, avec un jeûne et des prières, qui est encore célébrée de son temps dans l'Église melchite d'Égypte.

56. On notera que dans le passage d'Eutychios cité plus haut (n. 54), ce sont les habitants des *environs* de Jérusalem qui sont mis en cause dans les massacres de 614 et qui sont victimes de la répression de 630.

57. Éd. de Boor p. 328; cf. DÖLGER, *Regesten*, n° 197, qui date la mesure de 629 au lieu de 630.

58. Bonn I, p. 735.

59. On se reportera sur ce sujet à l'important article de A. LINDER, « Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great », *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 54, 1976, p. 1019-1060.

60. Cf. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain* II, p. 171-175; R. HARRIS, « Hadrian's Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem », *Harvard Theological Review* 19, 1926, p. 199-206.

61. *Comm. in Ps. 59 (58)*, PG 23, col. 541 : en commentaire de *Ps.* LIX, 7 : « Ils reviennent le soir, ont faim comme des chiens et rôdent autour de la ville. »

62. *In Sophoniam* I, 15-16, éd. Adriaen (CSCL 76 A) p. 673; *Comm. in Hiesech.* II, 11, 23, éd. Glorie (CCSL, 75) p. 125.

63. *Hom. 75 in Mat.*, PG 58, col. 685-694; *Hom. 5 adversus Judaeos*, PG 48, col. 900-904. Cf. A. LINDER, *op. cit.*, p. 1027-1029; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire*, Paris 1984, p. 303-305 (où l'on rétablira le nom de Jean Chrysostome à la place de celui d'Eusèbe aux n. 175 et 177).

64. Déjà dans CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De secundo Christi adventu*, PG 33, col. 889-892.

La seule décision vraiment nouvelle dont on puisse penser qu'Héraclius la prit après mûre réflexion, fut celle d'imposer le baptême aux Juifs. Elle complétait sa politique d'union avec les non-chalcédoniens et semble du reste s'être heurtée aux mêmes adversaires; elle se fondait non seulement sur le désir d'éliminer une dissidence politique et le risque d'une restauration du Temple, mais sans doute aussi, comme je viens de le dire, sur l'idée que l'histoire touchait à son terme et que l'empereur chrétien avait un rôle à jouer dans cette ultime phase de l'économie du salut. Il est surprenant, mais révélateur d'une sourde opposition dans les milieux ecclésiastiques, qu'un chroniqueur comme Théophane fasse le silence sur une mesure qui n'est pourtant pas douteuse [65]. Elle est au point de départ de la *Doctrina Jacobi*, histoire fictive, mais bien ancrée dans la réalité historique, d'une communauté juive baptisée contre son gré et qui finit par adhérer à la foi chrétienne après une catéchèse de rattrapage; elle est aussi le thème d'une lettre écrite par Maxime le Confesseur en 632. Du monastère d'Eukratas près de Carthage, Maxime l'adresse au supérieur (probablement Jean de Cyzique) et aux frères d'une communauté religieuse de Palestine qu'il a quittée pour Constantinople à l'arrivée des Perses et qu'il ne désespère pas tout à fait de rejoindre si la situation s'améliore, encore qu'on sente percer son scepticisme et, dès avant l'annonce de la conquête arabe, son peu d'empressement à quitter sa retraite africaine [66] :

« ...Appelle-moi auprès de toi et abrite-moi sous tes ailes — écrit-il — s'il est bien vrai qu'est éloignée toute crainte des barbares corporels (les Perses, par opposition aux vices, barbares spirituels évoqués plus hauts), à cause desquels j'ai fait de tels parcours sur la mer, attaché que j'étais à la vie. Sur ce point, je prie vos très saintes personnes, après m'avoir donné selon mon souhait des nouvelles de votre brillante santé selon Dieu, de m'indiquer par lettre quelle est la situation qui prévaut là-bas (sans doute en Palestine). Comme ma faculté de raisonnement est affaiblie, que je suis tout gâté et à peine capable d'avoir l'esprit clair sur des détails, même dans la paix, et à plus forte raison de concentrer mon esprit sur plusieurs choses à la fois lorsque la peur le disperse, je ne veux faire la traversée (de Carthage en Palestine) qu'en toute sécurité, moi qui ai l'esprit déficient et qui suis incapable de pénétrer les raisons de la Providence qui règle tout sagement, par crainte que, fléchissant par ignorance lorsque ma pensée affrontera les événements, et ne résistant pas par faiblesse aux combats de la patience, je sois privé des couronnes données à cette occasion et considéré comme déserteur au moment de faire mon devoir » [67].

Entre ces considérations un peu frileuses et apeurées sur l'approche des derniers

65. Théophane exprime son hostilité à l'égard du baptême forcé des Juifs à propos de la décision prise par Léon III, l'initiateur honni de l'hérésie iconoclaste (éd. de Boor p. 401, voir plus bas, p. 44); ce parti pris pourrait expliquer qu'il attribue au glorieux Héraclius la seule décision d'expulser les Juifs de Jérusalem.

66. La biographie traditionnelle de Maxime le Confesseur, telle qu'elle est notamment retracée par P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rome 1952, doit être corrigée en fonction des renseignements de la Vie syriaque éditée, traduite et commentée par S. BROCK, « An Early Syriac Life of Maximus the Confessor », *An. Boll.* 91, 1973, p. 229-346. Il semble notamment que le correspondant de Maxime, Jean de Cyzique, ne soit pas l'évêque de cette cité, mais l'higoumène d'un couvent du Mont des Oliviers, où Maxime aurait vécu jusque vers 614.

67. PG 91, col. 445.

temps et une brève formule de politesse, s'intercale un passage, conservé par certains manuscrits seulement, mais évidemment authentique [68] :

« Afin que vous sachiez, mes Révérends Pères, la nouveauté qui s'est produite ici, je vous en ferai un rapport succinct en peu de phrases. Le serviteur béni de Dieu, éparque hautement célébré des gens d'ici, revenant de la reine des villes (Constantinople), a fait chrétiens tous les Juifs et Samaritains de toute l'Afrique, autochtones aussi bien qu'étrangers, sur ordre de nos très pieux empereurs (Héraclius et son fils, Héraclius Nouveau Constantin), avec femmes, enfants et esclaves ; ils ont été conduits au très saint baptême — au total des milliers et des milliers d'âmes — le jour de la sainte Pentecôte de l'actuelle cinquième indiction (= 31 mai 632). J'entends dire que cela s'est produit dans tout l'Empire des Romains, ce qui m'a saisi d'un terrible effroi et me fait frémir. J'ai peur, en effet, d'abord que soit profané le grand et vraiment divin mystère, s'il est donné à des gens qui n'auront pas fait préalablement la preuve que leur pensée est en accord avec la foi ; deuxièmement, je pense au danger qu'encourent ces mêmes personnes pour leur âme, et crains que, ayant l'amère racine de l'impiété de leurs pères conservée au fond de leur âme, ils ne se coupent de la lumière de la grâce et ne provoquent leur condamnation redoublée, accrue qu'elle sera par les ténèbres de l'impiété ; troisièmement, je soupçonne que l'apostasie attendue selon l'Apôtre [69] pourrait bien commencer avec le mélange de ces gens (les Juifs) avec les peuples pieux, mélange grâce auquel ils pourront semer sans éveiller de soupçons, chez les gens un peu simples, la semence mauvaise des scandales dirigés contre notre sainte foi. Et je soupçonne que cela pourrait bien apparaître comme le signe évident et non douteux du fameux accomplissement de toutes choses, à l'occasion duquel ceux qui se préparent par la prière, les supplications, les larmes et une vie tournée vers la justice attendent les grandes tentations et les grands combats pour la vérité. Si vous avez une remarque à faire sur ce sujet, en raison de la force de connaissance que Dieu a mise en vous, veuillez me le faire savoir, à moi votre serviteur et votre disciple, qui suis pris plus que jamais de tremblements et d'effroi. »

La réalité du baptême forcé est donc bien établie. Voyons ce que nous savons de son extension et de ses modalités avant de revenir avec Maxime le Confesseur sur son sens eschatologique. La décision est prise par Héraclius à une date inconnue, peut-être annoncée dès 630 à Jérusalem, en tout cas communiquée de vive voix au préfet Georges à Constantinople assez largement avant le 31 mai 632, date de la cérémonie elle-même [70]. Sont visés les Juifs et les Samaritains, les familles et les esclaves, les autochtones et les « étrangers » (ἐπήλυδες). Cette dernière catégorie est intéressante, non seulement parce qu'elle est illustrée par les exemples de Jacob et de Ioustos dans la *Doctrina Jacobi*, venus à Carthage respective-

68. Publié, avec quelques erreurs que ma traduction corrige, par R. DEVREESSE, « La fin d'une lettre de saint Maxime : un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632 », *Revue des Sciences religieuses* 17, 1937, p. 25-35. Le texte est repris sans élément nouveau dans J. STARR, « St Maximos and the forced Baptism at Carthage in 632 », *BNJ* 16, 1940, p. 192-196, qui signale (p. 193 et n. 4) sa précédente édition dans un ouvrage introuvable de S. L. Epifanovič, publié à Kiev en 1917.

69. *II Thess.* II, 3 : « Que personne ne vous séduise d'aucune manière, à moins que d'abord ne soit venue l'apostasie et dévoilé l'homme d'iniquité, le fils de perdition. »

70. A. LINDER, *op. cit* (n. 59), p. 1041 et n. 78, pense à un décret datant de 630 ; à cause de la *Doctrina Jacobi*, DÖLGER, *Regesten*, n° 206, donne à tort la date de *circa* 634 ; M. AVI-YONAH, *op. cit.* (n. 1), p. 273, place aussi la mesure en 634 et imagine qu'Héraclius réplique ainsi aux premières attaques arabes.

ment de Constantinople et de Ptolémaïs, mais parce qu'elle semble indiquer que la mesure était censée provoquer et provoqua de fait un mouvement d'émigration de Juifs qui cherchaient à s'y soustraire et à fuir les persécutions. C'est précisément ce que note Michel le Syrien, sous l'année 634 mais de façon rétrospective : « À cette époque, l'empereur prescrivit que tous les Juifs qui se trouvaient dans tous les pays des Romains se fissent chrétiens. Pour ce motif, les Juifs s'enfuirent des pays des Romains. Ils vinrent d'abord à Édesse; ayant été de nouveau violentés à cet endroit, ils s'enfuirent en Perse. Un grand nombre d'entre eux reçurent le baptême et devinrent chrétiens »[71]. Ainsi pourrait s'expliquer le fait que toutes les sources qui évoquent le baptême forcé (la lettre de Maxime le Confesseur, la *Doctrina Jacobi* et le Pseudo-Denys de Tell-Mahré à sa suite[72], Michel le Syrien, le Pseudo-Frédégaire[73]) en fassent une décision générale concernant tout l'Empire, mais que son application ne soit vraiment attestée qu'à Carthage. À Jérusalem et en Palestine, les violences et les massacres de 630 relèguent au second plan et vident de son sens la politique de conversion, provoquant un exode vers Édesse et la Perse[74], l'Arabie[75] ou l'Égypte[76]. Si la ville de Carthage est choisie comme un lieu exemplaire par la *Doctrina* et si, dans le flou général, nous parvient de là le témoignage si vif et précis de Maxime, c'est sans doute parce que la métropole africaine, étape importante du commerce oriental et port où les communautés juives de Palestine ont pour ainsi dire des comptoirs et des colonies, devient alors le terme d'un mouvement d'émigration dont une autre lettre de Maxime nous suggère l'ampleur[77]. C'est là qu'un préfet particulièrement consciencieux appliqua la politique de conversion forcée, dans toute sa rigueur mais sans effusion de sang, sur des Juifs pris au piège[78]; c'est de là aussi que l'on pouvait le mieux réfléchir, loin des drames et de la fureur, sur les événements de Jérusalem.

Orient et Occident. — L'Occident fut-il touché par la décision d'Héraclius? Plusieurs textes le suggèrent. La Chronique du Pseudo-Frédégaire l'affirme explicitement à la date de 629 : « (Héraclius) était très cultivé et pratiquait l'astrologie; grâce à quoi, ayant découvert que son Empire, par ordre de Dieu, devait être envahi par un peuple de circoncis, il envoya une ambassade à Dagobert, roi des Francs, et lui demanda de donner l'ordre de faire baptiser tous les Juifs de son royaume dans la foi catholique; ce que Dagobert s'empressa d'exécuter. Héraclius ordonna de faire la même chose dans toutes les provinces de son Empire, car il ignorait d'où viendrait

71. XI, 4, trad. Chabot II, p. 414.
72. *Chronique de Denys de Tell-Mahré, Quatrième partie*, trad. Chabot p. 4.
73. Voir ci-dessous n. 79.
74. MICHEL LE SYRIEN, *loc. cit.* (n. 71).
75. PSEUDO-SÉBÉOS, *Histoire d'Héraclius*, 30, trad. Macler p. 94-95. Voir aussi THÉOPHANE, éd. de Boor p. 333.
76. EUTYCHIOS, *loc. cit.* (n. 54).
77. *Ep.* 14, traduite plus bas. Sur l'importance économique et politique de Carthage dans la première moitié du VIIe siècle, voir notre Commentaire de la *Doctrina Jacobi*, p. 244-245.
78. Si, comme le montre de façon convaincante V. Déroche (plus bas, p. 56-57), le prologue conservé dans les versions non grecques est authentique, nous avons une idée de la scène qui se déroula un peu avant la Pentecôte 632 : réunion des responsables juifs mis en demeure de se faire baptiser pour montrer qu'ils sont des sujets loyaux de l'empereur, et brutalisés s'ils résistent. Notons que ce prologue correspond parfaitement à l'esprit « intégriste » de la politique d'Héraclius, soucieux de supprimer les dissidences.

cette calamité contre son Empire »[79]. Quelle que soit la date de ce texte[80], il est évident qu'il repose sur une légende orientale postérieure à la conquête arabe, qui travestit Héraclius en astrologue[81] et s'amuse de ce que l'empereur s'en soit pris aux Juifs alors que le péril venait des Arabes. On en retrouve un écho tardif dans l'*Histoire des patriarches de l'Église copte d'Alexandrie*[82]. Le chroniqueur occidental ou un remanieur, séduit par l'historiette, l'utilise peut-être pour donner un peu d'emphase à une mesure ponctuelle prise par le roi des Francs[83]. Il n'en reste pas moins que l'on assiste dans l'ensemble du monde méditerranéen, vers la fin du VI[e] et au début du VII[e] siècle, à une poussée d'antijudaïsme souvent imputable à des initiatives locales, mais qui prend parfois l'aspect d'une politique plus systématique. Elle s'adapte dans chaque pays à des traditions et à un contexte social différents, mais ses formes et ses effets sont comparables. Les synchronismes parlent d'eux-mêmes; et s'ils ne permettent pas d'imaginer un plan concerté dont l'initiateur serait à Constantinople ou à Rome, ils conduisent en tout cas à chercher des éléments communs pour expliquer cette réaction commune : peut-être un rapide essor de communautés juives plus nombreuses, mieux implantées économiquement et proclamant plus hau-

79. PSEUDO-FRÉDÉGAIRE, *Chronique* IV, 65, éd. Krusch, MGH, *Scriptores rerum merov.*, II, p. 153; J. M. WALLACE-HADRILL, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations*, Londres 1960, p. 53-54; sur l'auteur et la date de composition, cf. p. XIV-XXVIII : le compilateur écrit vers 660, mais le texte est ensuite complété et sans doute remanié, notamment vers 768. Le passage qui nous intéresse pourrait bien être une adjonction. Voici comment il s'inscrit dans le contexte du « Quatrième livre ». IV, 62 : cette année-là (630-631), reviennent d'Orient deux ambassadeurs, Servatus et Paternus, qui annoncent qu'ils ont conclu une paix perpétuelle avec Héraclius; l'auteur déclare alors qu'il ne veut pas laisser passer l'occasion de parler des faits merveilleux qui se sont produits sous cet empereur. IV, 63 : circonstances de l'avènement d'Héraclius. VI, 64 : guerre contre la Perse. VI, 65 : description physique d'Héraclius, dans le style des *eikonismoi* de certaines chroniques orientales; puis vient le passage sur les circoncis. VI, 66 : invasion arabe. On pourrait à la rigueur supposer que les ambassadeurs revenus en 630-631 rapportaient une lettre d'Héraclius faisant état de la reprise de Jérusalem et de la décision de baptiser les Juifs.

80. Les *Gesta Dagoberti* I, 24 reprennent au IX[e] siècle la même information : éd. Krusch, *ibid.*, p. 409.

81. La tradition byzantine attribue à Héraclius, en même temps que la paternité d'un traité d'astronomie sur le calcul de la date de Pâques (H. USENER, *De Stephano Alexandrino*, Bonn 1880, repris dans ID., *Kleine Schriften* III, p. 290-292), une certaine compétence en astrologie et une croyance dans les prédictions tirées des astres; Étienne d'Alexandrie lui aurait prédit qu'il mourrait par l'eau (il mourut d'hydropisie), et il aurait pour cette raison traversé le Bosphore sur un pont de bateau aménagé de telle sorte qu'il ne vît pas la mer, et fait combler plusieurs citernes (NICÉPHORE LE PATRIARCHE, *Breviarium*, 24-25, éd. Mango p. 72-74. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 338.

82. Éd. trad. B. Evetts, PO 1, p. 492 : « Héraclius eut un songe, dans lequel il était dit : 'Une nation circoncise viendra contre toi, elle te vaincra et prendra possession de ton pays.' Héraclius pensa que c'étaient les Juifs et il ordonna de baptiser tous les Juifs et les Samaritains dans toutes les provinces qui étaient sous sa domination. » Le noyau de cette œuvre de compilation remonte au X[e] s., mais on ignore ses sources.

83. Au scepticisme de B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris-La Haye 1960, p. 99-100, et de B. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis 1977, p. 60-61, concernant l'influence directe de l'empereur Héraclius sur Dagobert, M. Rouche oppose l'hypothèse fragile d'une « application des édits byzantins en Gaule mérovingienne » : cf. « Le baptême forcé des Juifs en Gaule mérovingienne et dans l'Empire d'Orient », dans *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, études recueillies par V. Nikiprowetzky, Lille 1979, p. 105-124, et plus particulièrement p. 107, 113 s.

tement leur judaïsme [84]; peut-être le fait qu'après la conversion des païens, les Juifs devenaient tout naturellement la cible de la mission chrétienne. Rappelons quelques faits significatifs [85].

En Gaule mérovingienne, quelques évêques zélés, Avit de Clermont en 576, Ferréol d'Uzès entre 575 et 581, s'attachent à convertir les Juifs de leur cité par des contacts personnels et la persuasion d'abord, puis en les forçant à assister à des sermons obligatoires, enfin en leur imposant un choix brutal entre la conversion ou l'exil [86]. En 582, Chilpéric procède dans son royaume de Neustrie à des baptêmes plus ou moins forcés [87]. Plus tard, en 632, Sulpice de Bourges, répondant peut-être à l'incitation de Dagobert, recourt lui aussi à la force, faute de pouvoir convaincre, et ne permet plus à aucun hérétique, juif ou païen, écrit son biographe, de rester dans sa ville [88]. Comme pour les Juifs de Carthage, les baptêmes collectifs ont lieu à Pâques, parfois à la Pentecôte. Dans l'Espagne visigothique, dont le roi Reccared refait l'unité en passant, en 587, de l'arianisme à l'orthodoxie, on reprend soudain en la durcissant la législation romaine que le Code d'Alaric II avait un peu édulcorée : les Juifs ne peuvent avoir d'épouses, de concubines ou d'esclaves chrétiens; ils ne peuvent accéder à des postes leur donnant autorité sur des Chrétiens. Il ne s'agit encore, en 589 au concile de Tolède III, que du réveil d'une réglementation assoupie [89]. Mais en 612, le roi Sisebut renforce ces mesures législatives qui semblent avoir eu peu d'effet, et il impose, la même année ou l'année suivante, le baptême à

84. C'est sur cet aspect, mais malheureusement sans documentation suffisante, qu'insiste B. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy*... (n. 83), notamment p. 54 pour la Gaule mérovingienne. Les Juifs jouent un rôle important dans le commerce de la fin du VIe et du début du VIIe s., et notamment dans celui des esclaves, alors très florissant; ils acquièrent souvent des biens fonciers et accèdent, en Espagne au moins, à des postes officiels, cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens*... (n. 83), p. 15-23.

85. D'une bibliographie très riche pour l'Occident, je ne mentionnerai ici que quelques titres : S. KATZ, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge Mass. 1937; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens*... (n. 83); E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain*, Oxford 1969; B. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy*... (n. 83).

86. Sur Avit : VENANCE FORTUNAT, *Carm.* V, 5; GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* V, 11, qui reproche au prédécesseur d'Avit à l'évêché de Clermont d'avoir eu trop peu de zèle pour la conversion des Juifs. Sur Ferréol : *Vita beati Ferreoli*, dans *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Biblioth. Nat. Parisiensis* (Subsidia hagiographica, 2) II, Bruxelles 1890, p. 101-102; Ferréol boit et mange avec les Juifs pour les convertir par la douceur et la persuasion; il est ensuite dénoncé et, par précaution, déplacé; mais à son retour à Uzès, il rassemble tous les Juifs et les met en demeure de se convertir ou de quitter la ville. Voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens*... (n. 83), p. 34, 93-94, 99, 140-141; B. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy*... (n. 83), p. 56; M. ROUCHE, « Le baptême forcé... » (n. 83), p. 106, 110-111.

87. GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* VI, 17 : « Le roi Chilpéric fit baptiser pendant cette année beaucoup de Juifs, dont il tira lui-même plusieurs de la sainte piscine. Quelques-uns d'entre eux toutefois, qui s'étaient purifiés de corps mais non de cœur, mentant à Dieu, retournèrent à leur erreur antérieure, si bien qu'on les vit à la fois observer le sabbat et honorer le dimanche »; suit l'histoire d'un Juif nommé Priscus, familier du souverain, qui refuse de se laisser baptiser, est emprisonné, puis assassiné par un Juif converti. Voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens*... (n. 83), p. 105; M. ROUCHE « Le baptême forcé... » (n. 83), p. 106.

88. *Vita Sulpicii episcopi Biturigi*, 4, éd. Krusch, MGH, *Scriptores rerum merov.* IV : *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, p. 374-375. La Vie semble avoir été composée entre 647 et 671. Sur le rôle supposé de Dagobert, voir plus haut.

89. E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain* (n. 85), notamment p. 51-56, 110-112. Le concile de Tolède III est présidé par Léandre, le frère d'Isidore et son prédécesseur sur le trône épiscopal de Séville.

tous les Juifs de son royaume [90]. Cette décision fut sans doute effective, provoquant une émigration importante en terre franque [91] et laissant les successeurs de Sisebut et l'Église visigothique face aux problèmes que nous retrouvons dans l'Empire byzantin : réticence ou résistance ouverte de certains membres du clergé comme Isidore de Séville [92] ou dignitaires laïcs comme le comte Froga [93], problème des faux convertis restés attachés au judaïsme et « profanant » les sacrements chrétiens. Le concile de Tolède IV, convoqué en 633 par le roi Sisenand et présidé par Isidore de Séville, désavoue tout baptême forcé, mais contraint ceux qui l'ont reçu à demeurer dans l'Église et à y faire entrer leurs enfants [94].

Quant à la politique pontificale, nous n'en avons une idée que grâce aux lettres de Grégoire le Grand (590-604) et, une trentaine d'années plus tard, par quelques allusions au rôle joué par Honorius Ier (625-638). Mais c'est assez pour comprendre que Rome porta pendant toute cette période une attention inquiète à ce problème. On simplifie par trop la position de Grégoire le Grand en insistant exclusivement sur la lettre qu'il adressa aux évêques Théodore de Marseille et Virgile d'Arles pour les mettre en garde contre les conversions forcées qui transformaient les Juifs en faux Chrétiens sacrilèges [95]. Le pape n'est pas pour autant un « libéral » : il ne désapprouve sans doute pas les prédications obligatoires et recommande de prouver aux Juifs par leurs propres livres, c'est-à-dire par l'exégèse vétérotestamentaire, la vérité du christianisme; il n'hésite pas à mettre en avant la promesse d'avantages matériels

90. Alors que les mesures de 612 nous sont connues par des textes législatifs et des lettres adressées directement aux évêques (MGH, Leges I, Sectio 1 : *Leges Visigothorum*, éd. Zeumer XII, 2, 13-14, p. 418-423), seules quelques allusions, non douteuses mais bien imprécises, évoquent la décision de baptême forcé : ISIDORE DE SÉVILLE, *Hist. Got.*, 60, éd. Mommsen, MGH, *Auctores antiquissimi* XI, p. 291 : à la date de 612 (« Aera DCL, anno imperii Heraclii II ») l'avènement de Sisebut est signalé « qui in initio regni Iudaeos ad fidem christianam promovens aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam : potestate enim compulit, quos provocare fidei ratione oportuit. Sed, sicut scriptum est, sive per occasionem sive per veritatem Christus adnuntietur. » Voir aussi la *Continuatio hispanica* d'Isidore de Séville, 15, *ibid.*, p. 339 : « Hujus Heraclii temporibus Sisebutus in era DCL anno imperii supra dicti secundo Iudaeos ad Christi fidem convocat »; ISIDORE DE SÉVILLE, *Etym.* V, 39, 42 : « Iudaei in Hispania christiani efficiuntur ». Cf. E. A. THOMPSON, *op. cit.*, p. 165-168; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens*... (n. 83), p. 105-134; B. BACHRACH, *Jewish Policy*... (n. 83), p. 7-12.

91. Cf. le continuateur anonyme de la Chronique de Marius évêque d'Avenches, PL 72, col. 801 : « ...et Iudaeos sui regni subditos, praeter eos qui fuga lapsi sunt ad Francos, ad Christi fidem convertit. »

92. Voir la mise au point de P. CAZIER, « De la coercition à la persuasion. L'attitude d'Isidore de Séville face à la politique antijuive des souverains visigotiques », dans *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain* (n. 83), p. 125-146, et J. FONTAINE, art. « Isidore de Séville », dans *DS* VII, 2 (1971), col. 2104-2116.

93. Peu de temps sans doute après la décision de Sisebut, Aurasius, évêque de Tolède, convertit au christianisme un certain nombre de notables juifs. L'*archisynagogus* Samuel s'en plaignit à Froga, comte de Tolède, qui fit rouer de coups les nouveaux « convertis », lorsqu'ils sortirent de l'église en habits de catéchumènes. Aurasius excommunia Froga : lettre éditée par Gundlach (1892), MGH, *Epistolae* III, *Merowingici et Karolini aevi* I, p. 689-690. Cf. E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain*... (n. 85), p. 167-168.

94. Pour une rapide mise au point sur le concile de Tolède IV, cf. A. MICHEL, art. « Tolède », dans *DTC* XV, 1 (1946), col. 1179-1182; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* III, 1, p. 266-277.

95. GRÉGOIRE LE GRAND, Lettre à Virgile d'Arles et Théodore de Marseille (juin 591), I, 45, éd. Norberg p. 59.

pour attirer les hésitants; il proteste contre le commerce d'esclaves chrétiens détenus illégalement par les Juifs de Narbonne; il félicite Reccared pour ses initiatives [96]. Sa politique est active et militante — on ne saurait s'en étonner —, et il n'est pas impossible qu'Honorius Ier ne fasse que la prolonger. L'épitaphe de ce pape très entreprenant, dont l'acceptation du monoénergisme a terni la mémoire mais prouve qu'il était en rapport avec l'Orient, exalte une victoire remportée sur le judaïsme et la réunion en un seul troupeau des Chrétiens et des Juifs :

Iudaicae gentis sub te est perfidia victa,
Sic unum Domini reddis ovile pium [97].

Que chercher derrière ces deux vers? On sait seulement que le pape envoya une lettre assez vive aux évêques espagnols réunis pour le concile de Tolède VI en janvier 638, pour leur reprocher leur tiédeur dans l'action menée contre les Juifs. Le document a disparu, mais la réponse, déférente bien qu'un peu piquée, de Braulio évêque de Saragosse laisse deviner le sujet du différend [98]. Il s'agit encore des séquelles du baptême de 613 : l'épiscopat espagnol veut prendre son temps et user de persuasion pour maintenir les faux convertis dans l'Église; le pape prône une stricte application des canons et de la loi pour combattre la *perfidia* des Juifs. Une expression de Braulio suggère une politique pontificale de plus grande ampleur, valable pour l'Orient comme pour l'Occident : *Utraque pars, Orientis scilicet et Occidentis, voce tua commonita et divino praesidio tuo sibimet inesse sentiat adjutorio, et pravorum studeat demoliri perfidiam.* On a conclu qu'Honorius agissait de concert avec Héraclius et pressait l'exécution des mêmes mesures dans la partie du monde romain qui relevait plus directement de lui [99]. C'est aller trop loin. À partir d'un souci commun de faire disparaître l' « anomalie » du judaïsme dans un monde christianisé, il y a probablement divergence entre l'empereur ou les rois, qui recourent au baptême de force, et le pape ou les évêques (mais aussi bien Maxime à Carthage), qui redoutent les conséquences à plus long terme de telles initiatives. En tout cas, si la papauté se tient

96. Reccared lui écrit entre 596 et 599 pour lui parler de la situation de l'Église en Espagne, et Grégoire lui répond par une longue lettre chaleureuse en le félicitant du retour de l'Espagne à l'orthodoxie et en mentionnant la loi de Reccared dirigée contre les Juifs (*ep.* IX, 229, août 599, éd. Norberg p. 805-811). Les Juifs auraient proposé de l'argent à Reccared pour que la loi ne soit pas promulguée, et Grégoire félicite le roi d'avoir refusé (*ibid.*, p. 807). Voir aussi *ep.* I, 34, éd. Norberg p. 42 (conseil d'user de prédications plutôt que de violences); V, 7, p. 273-274 (allégements fiscaux pour favoriser les conversions); VII, 21, p. 472 (protestation contre les Juifs de Narbonne, qui ont racheté des esclaves chrétiens et les gardent à leur service contrairement aux lois); VIII, 25, p. 546-547; IX, 196, p. 750-752; XIII, 13, p. 1013-1014.

97. DE ROSSI, *Inscr. Christ.* II, p. 127-128, vers 11-12; texte réédité par Monseigneur L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis* I, p. 326-327, n. 19, qui évoque à son sujet, comme De Rossi, la décision d'Héraclius et celle de Dagobert. Je remercie mon collègue J.-M. Sansterre de m'avoir signalé ce document.

98. PL 80, col. 667-670. Voir plus particulièrement Ch. H. LYNCH, *Saint Braulio, Bishop of Saragossa (631-651). His Life and Writings*, Washington 1938, p. 127-135; et E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain*... (n. 85), p. 184-186. Honorius avait comparé les évêques espagnols aux « chiens muets qui ne parviennent pas à aboyer, mais rêvassent et restent couchés » d'Isaïe (il écrivait par erreur Ézéchiel) LVI, 10. Braulio répond en leur nom.

99. E. AMANN, art. « Honorius Ier », dans *DTC* VI, 1 (1927), col. 95.

informée de ce qui passe dans la lointaine Espagne [100] et réagit promptement, il est peu probable qu'elle soit restée indifférente aux décisions orientales.

Les dates interdisent de penser à un vaste plan conçu et coordonné par l'empereur byzantin ou par le pape. Les événements de Gaule sont sporadiques et semblent spontanés; la décision personnelle de Sisebut intervient à un moment où Héraclius est encore exclusivement occupé à lutter contre les Perses. Mais il est hors de doute que l'information circule dans un monde méditerranéen encore très ouvert, et particulièrement au sein de communautés juives que la *Doctrina Jacobi* nous dépeint comme voyageant habituellement d'Orient en Afrique ou en Gaule, avides de nouvelles et au courant de ce qui se passe dans les régions lointaines de « Bretagne, Espagne, Francie et Italie » [101]. Sans doute peut-on s'étonner qu'aucune allusion ne soit faite, au cours de conversations situées à Carthage, au sort des Juifs des royaumes visigothique et franc, mais ce genre d'évocations n'est guère dans le goût des auteurs byzantins. Quoi qu'il en soit, les problèmes posés et les attitudes adoptées sont les mêmes d'un bout à l'autre de la Méditerranée, et les textes occidentaux aident à comprendre la politique d'Héraclius et son échec. Comme les évêques de Gaule et les rois visigoths revenus à l'orthodoxie, Héraclius pense que l'unité politique et sociale de l'Empire passe par l'unification religieuse et donc par la conversion des Juifs; ses raisons sont seulement plus impérieuses, puisque Byzance a failli sombrer dans la dissidence. Comme en Occident, les communautés juives sont en expansion, mais en Orient l'enjeu est pour elles beaucoup plus important qu'en Occident : la reprise du contrôle de Jérusalem et le renouvellement d'actes religieux à l'emplacement ou à proximité du Temple. Les réticences de Grégoire le Grand et plus tard d'Isidore de Séville sont à mettre en parallèle avec celles que Maxime le Confesseur exprime avec une violence et une intensité dramatique justifiées par la précipitation des événements. À Rome, en Espagne et à Byzance, les baptêmes forcés heurtent l'Église : Maxime, en 632, condamne implicitement la politique d'Héraclius; peu après 634, la *Doctrina Jacobi* ne se prononce pas, mais elle repose sur la nécessité de faire suivre le baptême forcé d'une catéchèse et d'une vraie conversion, qui auraient dû normalement le précéder; au IXe siècle, Grégoire de Nicée défend la même position dans le traité où il condamne la nouvelle et malheureuse tentative faite par Basile Ier [102]. Ces baptêmes forcés sont jugés dangereux non pas seulement parce qu'ils portent atteinte à la liberté et n'entraînent pas l'adhésion, mais parce qu'ils provoquent plus sûrement la perdition des Juifs baptisés restés secrètement fidèles au judaïsme ou disposés à y revenir, et parce qu'ils les mettent dans la possibilité de profaner les sacrements et de commettre des sacrilèges [103]. Sur-

100. Non sans humour sans doute, Braulio insiste sur la distance qui sépare l'Espagne de Rome : *tot interjacentibus terris tantisque interjectis marinis spatiis*. De fait, il semble qu'il n'y ait guère eu d'intervention pontificale entre Grégoire le Grand et Honorius, dont la lettre, à l'évidence, surprend l'Église espagnole.

101. Voir *Doctrina* III 9 et V 20.

102. Voir l'édition, la traduction et le commentaire de ce texte, plus bas dans le même volume, p. 313-357.

103. Par exemple en « effaçant le baptême » par un bain rituel ou en prenant la communion après avoir mangé, cf. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 401, à propos de la tentative faite par Léon III; voir aussi la lettre 8 de Maxime, citée plus haut.

tout, la contrainte laisse de graves séquelles et pose partout le même problème : que faire des faux convertis ? Le canon 57 de Tolède IV interdit à l'avenir les baptêmes forcés, mais prescrit que les Juifs qui en auront été victimes, « parce qu'ils ont déjà eu part aux sacrements divins, qu'ils ont reçu la grâce du baptême et l'onction du Saint-Chrême, qu'ils ont pris leur part du corps et du sang de Notre Seigneur, soient contraints de garder la foi qu'ils ont reçue par violence ou nécessité, pour que le nom de Dieu ne soit pas blasphémé et que la foi qu'ils ont reçue ne soit pas tenue pour vile et méprisable »[104]. De toute évidence, le problème sacramentel est essentiel. C'est sur lui qu'insistent Maxime et, plus tard, le canon 8 du concile de Nicée II[105] ainsi que le récit fait par Théophane d'une nouvelle tentative de conversion forcée des Juifs sous Léon III[106]. La *Doctrina Jacobi*, même si elle ne dit rien des péripéties espagnoles, est placée exactement à la même date que le concile de Tolède IV et répond à la même question : que peuvent devenir les nouveaux baptisés qui n'ont pas encore acquis la foi ?

Apocalypses juives et chrétiennes. — Les réserves de Maxime le Confesseur se fondent sur des arguments et s'expriment sur un ton bien différents de ceux de Grégoire le Grand. Celui-ci critique l'attitude imprudente de quelques clercs, celui-là une pièce maîtresse de la politique impériale, dont il pense qu'elle met en cause l'orthodoxie ; l'occidental pense en termes de morale et de foi, l'oriental replace les événements de son temps dans un scénario d'apocalypse. Je serai bref sur le premier aspect. Sans être encore engagé dans la lutte contre le monoénergisme (puis monothélisme), et donc contre l'empereur et son patriarche, Maxime est déjà un strict défenseur des dogmes, face aux monophysites notamment, et l'une des obsessions qu'avive en lui la conversion des Juifs est celle d'un « mélange » qui ternirait la pureté de la foi. Par l'image sous-jacente de l'abâtardissement, la rigueur dogmatique se colore du reste ici d'antisémitisme. Il est significatif que, plus tard, pour mieux discréditer l' « économie » monothélite lors de son interrogatoire de 655, Maxime prenne l'exemple des Juifs, contre lesquels il ne conçoit qu'une lutte sans merci : « Voici que demain les misérables Juifs vont nous dire : Faisons la paix, unissons-nous, supprimons de notre côté la circoncision et du vôtre le baptême, et cessons de lutter les uns contre les autres... »[107]. Vague allusion à la politique d'Héraclius ? En tout cas, le concile de Constantinople III (680-681), qui liquide la

104. MANSI X, col. 633 : « De Judaeis autem hoc praecepit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre ; *cui enim vult Deus miseretur et quem vult indurat.* Non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma justitiae : sicut enim homo proprii arbitrii voluntate serpenti obediens periit, sic, vocante gratia Dei, propriae mentis conversione homo quisque credendo salvatur. Ergo non vi sed libera arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt, non potius impellendi. Qui autem jampridem ad christianitatem venire coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia jam constat eos esse sacramentis divinis associatos, et baptismi gratiam recepisse, et chrismate unctos esse, et corporis Domini et sanguinis exstitisse participes, opportet ut fidem etiam, quam vi vel necessitate susceperunt, tenere cogantur, ne nomen divinum blasphemetur et fides quam susceperunt vilis ac contemptibilis habeatur. » Le canon 59, pour les mêmes raisons, prescrit que les Juifs baptisés de force et qui seraient revenus au judaïsme soient ramenés dans l'Église.

105. Canon 8, traduit plus bas, p. 45.

106. Voir plus bas, p. 44.

107. *Relatio motionis*, PG 90, col. 116-117.

crise ouverte par les décisions de cet empereur, reprend la critique générale formulée par Maxime et prévoit qu'on ne devra pas fabriquer de profession de foi dans le but d'aboutir à un compromis avec les Juifs, les païens et les hérétiques [108].

Quant au contexte eschatologique, il domine la lettre de 632, où Maxime souhaite être en bonne forme physique et intellectuelle pour affronter, lors d'un éventuel retour en Palestine [109], les combats qui marqueront la fin du monde et cette « apostasie générale » dont il voyait le prélude dans l'entrée des Juifs à l'intérieur du christianisme. L'idée est dans l'air : Théophylacte nous apprend qu'on spéculait, au moment où Héraclius l'emporte sur les Perses, vers 626, sur l'imminence du « jour sans soir » [110]; mais le baptême des Juifs lui donne soudain une autre résonance, et la perception encore floue de la prédication de Mohammed et des premières victoires de l'Islam renforce la conviction que le compte à rebours a commencé. Ici encore, la *Doctrina Jacobi* et Maxime se recoupent en tentant d'interpréter en bonne eschatologie chrétienne l'annonce encore imprécise des nouveaux échecs de la Rômania : la mort à Dâthina (al-Dâbiya), en 633, face aux Arabes, du patrice Sergios, bientôt suivie par la défaite des Byzantins sur le Yarmouk en 636, par le traité de reddition de Jérusalem en 638, par la prise de Césarée vers 640, et par l'occupation d'Alexandrie, évacuée en 642. C'est au cours de cette grande flambée que le projet de la *Doctrina* s'élabore, et que Maxime le Confesseur écrit à Pierre l'Illoustrios la lettre suivante [111], qui complète et amplifie ses appréhensions de 632 :

« ...Je vous engage, vous protégés de Dieu, à être éveillés et à prier, selon le précepte du Seigneur, afin que nous ne soyons pas pris dans le piège des tentations qui de tous côtés nous environnent. Car je sais que si nous veillons et jeûnons, nous nous garderons des ruses des démons; et si nous prions avec insistance, nous attirerons à nous, pour notre salut, la grâce divine qui combat avec nous, qui nous rend victorieux de toute force adverse et qui nous protège de toute erreur et ignorance. Et c'est ce qu'il nous faut faire particulièrement maintenant, alors que, même si nous n'en avions pas reçu l'ordre, la nature, prenant conseil des circonstances critiques, nous enseignerait qu'il faut chercher refuge en Dieu. Qu'y a-t-il en effet de plus critique que les maux qui assaillent aujourd'hui le monde? Qu'y a-t-il de plus terrible, pour ceux qui les perçoivent, que les événements qui se déroulent? Quoi de plus pitoyable et effrayant pour ceux qui les subissent? Voir une nation du désert et barbare [112]

108. MANSI XI, col. 640.

109. C'est là, à Jérusalem, que se dérouleront les événements importants, le rétablissement des Juifs, qui accueilleront l'Antéchrist, puis le retour du Christ.

110. THÉOPHYLACTE SIMOKATTÈS V, 15, 3-7, éd. de Boor p. 216-217 : Khosrau lui-même aurait prédit en 591 que quinze ans plus tard, les Perses seraient réduits en esclavage et que viendrait la fin du monde. Cf. P. ALEXANDER, « Historiens byzantins et croyances eschatologiques », *Actes du XIIe Congrès intern. des Études Byzantines* II, Belgrade 1964, p. 4-5, repris dans ID., *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, Variorum Reprints, Londres 1978. Le commentaire de l'Apocalypse de saint Jean par André de Césarée pourrait bien dater de la même époque; il identifie Babylone avec la capitale perse et semble évoquer le grand affrontement entre Byzance et la Perse comme le prélude de la fin du monde; cf. C. MANGO, « Le temps dans les commentaires byzantins de l'Apocalypse », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècles*, Colloque international du CNRS n° 604, Paris 1984, p. 434-436.

111. *Ep.* 14, PG 91, col. 533-544 (je ne traduis ici que les col. 537-541). P. SHERWOOD, *An annotated Date-List...* (n. 66), p. 40-41, la date de 634/640; elle est en effet certainement antérieure au blocus d'Alexandrie, mais sans doute postérieure à l'invasion de la Palestine.

112. Les Arabes, ici et à la phrase suivante.

parcourir la terre d'autrui comme si c'était la sienne; voir la civilisation de la douceur saccagée par des bêtes féroces et sauvages qui n'ont d'hommes que la simple apparence physique; voir le peuple juif qui depuis longtemps se complaît à voir couler le sang des hommes, qui ne connaît pas d'autre moyen de plaire à Dieu que de tuer sa créature, qui s'enfonce dans sa folie dans le seul but de surpasser par des trésors de malignité tous ceux qui se sont fait un nom par leur méchanceté, qui pense être bon serviteur de Dieu en faisant précisément ce que Dieu déteste, qui est le peuple de la terre le plus dépourvu de foi et qui pour cette raison est tout prêt à accueillir les forces adverses [113], qui fait cortège de toute manière à l'arrivée du malin, qui indique par ses actions la présence de l'Antéchrist puisqu'il a ignoré celle du vrai Sauveur, qui est un peuple malveillant, injuste, haïssant les hommes et haïssant Dieu, et haïssant d'autant plus les hommes qu'il hait Dieu, qui se trouve autorisé à satisfaire son envie d'outrager les saints en raison du fait que la punition est proche, afin qu'il soit plus justement châtié, les faits eux-mêmes rendant évidentes sa tyrannie et sa rébellion contre Dieu, ce peuple qui est le maître du mensonge, l'agent du crime, l'ennemi de la vérité, le cruel persécuteur de la foi grâce à laquelle l'erreur du polythéisme a disparu et les phalanges des démons ont été chassées — et même ainsi, ce peuple insensé n'a pas honte de persécuter foi et vertu; à l'évidence il les persécute par envie et parce qu'il est déchu de l'une et de l'autre, boitant des deux chevilles et tout à fait incapable de se relever de la chute de son impiété, ou ne le voulant pas, pour être plus exact, lui qui a toujours trahi la foi et la vertu par arrogance et volupté, lui ce peuple apostat et fou, cette nation incorrigible, partageant sa vie entre ces deux vices, lui ce peuple apostat et plein de crimes qui fait du premier (l'arrogance) la mère de l'apostasie de Dieu et du second (la volupté) le démiurge de la misanthropie, afin que et Dieu et sa création soient par lui outragés, le premier méprisé, la seconde corrompue par la souillure de ses mœurs —; quoi de plus effrayant, dis-je, pour les yeux et pour les oreilles de Chrétiens, que de voir une nation cruelle et étrangère autorisée à porter la main contre l'héritage divin? Mais c'est la foule des péchés que nous avons commis qui a permis cela... Veillons et prions... »

De cette diatribe d'une surprenante violence retenons seulement qu'elle place l'expansion musulmane dans la même perspective que l'invasion perse et le baptême des Juifs : l'avènement de l'Antéchrist. Pour cette raison, les Arabes n'ont droit qu'à une brève mention anonyme; ils sont assimilés aux peuples mythiques qui, tels Gog et Magog, servent d'instrument aux desseins de Dieu, et aucune allusion n'est faite à la filiation biblique qui les rapproche des Juifs, dont on fera un peu plus tard un *topos*. Inversement, ces derniers sont désignés comme les seuls inspirateurs et bénéficiaires de la subversion en cours, qui doit conduire au triomphe provisoire de l'Ennemi avant la seconde parousie du Christ.

Arrêtons-nous un peu sur ce mode de déchiffrement des événements contemporains, qui a embarrassé plus d'un historien. Ce qui distingue les spéculations apocalyptiques de cette époque de celles qui précèdent ou suivent, c'est évidemment leur brûlante actualité et le sentiment d'une coïncidence presque parfaite avec l'histoire vécue. Mais cette coïncidence n'est bien sûr obtenue qu'au terme d'une double déformation, celle des événements que l'on force à entrer dans un scénario préétabli de la fin du monde, et celle de ce scénario lui-même, modifié par petites touches pour s'adapter aux différences de situation. La lettre 14 de Maxime le Confesseur nous fournit un bon exemple : le schéma apocalyptique y occulte la conquête arabe pour ne plus laisser voir que la « subversion » juive, mais il s'enrichit des débats récents

113. Les Arabes après les Perses?

sur le baptême des Juifs (lettre 8) et se modifie en fonction de la conclusion qu'on entend leur donner (pour Maxime, le refus d'une conversion). De ce va-et-vient entre la réalité historique et la fiction religieuse, entre les faits et les modèles, ne sort pas une vérité définitivement établie, mais plus modestement et plus efficacement quelques préfigurations qui appellent reconnaissance, quelques séquences limitées qui ordonnent les événements, quelques rôles surtout, que les acteurs de l'histoire endossent.

Il n'est guère étonnant que les apocalypses juives et chrétiennes aient des structures très voisines malgré leurs dénouements opposés : elles reposent sur les mêmes réalités historiques et, en partie, sur les mêmes références scripturaires; de plus, elles sont les armes d'une polémique constante et vive entre les deux communautés, dont ne nous restent plus que les témoins littéraires, et cet usage les a quelque peu rapprochées [114]. Plusieurs apocalypses juives, datées généralement des années 630 ou 640 parce qu'elles semblent enregistrer la conquête et la défaite des Perses sans connaître ou sans prendre sérieusement en compte l'offensive arabe — le poème de Qilir/Qalir déjà mentionné [115], l'*Apocalypse de Zorobabel (Sefer Zerubabel)* [116] et *Les signes du Messie (Otot ha-Mashiah)* [117] notamment — évoquent les guerres du Perse, de Sirouï (sous le nom de Siroès, son père Khosrau, roi des Perses) ou de Mansour, qui humiliera provisoirement Armilos, le Roi d'Édom (l'empereur romain, figure de l'Antéchrist), la joie des Juifs, puis leur tristesse après l'assassinat du premier Messie, Néhémia, le retour d'Armilos, qui déposera sa couronne à Jérusalem et entreprendra de séduire ou de contraindre les Juifs, et dont la victoire semblera complète, enfin la venue de Ménahem, le vrai Messie, longtemps emprisonné à Rome, qui soufflera au visage d'Armilos pour le faire mourir. « Alors l'Empire passera à Israël et les saints supérieurs recevront le pouvoir. » Le rythme est ternaire : espoir déçu, brusque et foudroyant recul au cours duquel le « précurseur » est tué et l'identité religieuse d'Israël compromise, triomphe final du Messie et de la nation juive. La réalité historique épouse ici les contours d'un schéma ancien sommairement aménagé. Lorsque, plus tard, l'expansion islamique y sera intégrée, ainsi dans les versions anciennes des *Secrets de Rabbi Simon ben Yôhay*, elle compliquera seulement par quelques doutes la structure d'ensemble [118] : Ismaël vainqueur d'Édom est-il bien le rédempteur d'Israël? Le prophète arabe n'est pas le Messie, mais est-il son précurseur? Quant à l'apocalyptique chrétienne, qui doit se renouveler à la même époque

114. B. J. BAMBERGER, « A Messianic Document of the 7th Century », *Hebrew Union College Annual* 15, 1940, p. 425-431, note que les chap. 34-37 du *Pesikta Rabbati* présentent la conception d'un Messie qui devra souffrir pour obtenir la rédemption de son peuple; l'auteur place la rédaction de cette partie du texte en Palestine vers 630, en raison d'une phrase évoquant les rapports des rois de Perse, d'Arabie et d'Édom.

115. Plus haut, p. 26-27.

116. Cf. I. LÉVI, « L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès », *RÉJ* 68, 1914, p.129-160; 69, 1919, p. 108-121; 71, 1920, p. 57-65.

117. MARMORSTEIN, « Les signes du Messie », *RÉJ* 52, 1906, p. 176-186.

118. Voir B. LEWIS, « An Apocalyptic Vision of Islamic history », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 950, p. 308-338; « On that Day. A Jewish apocalyptic poem on the Arab Conquest », dans *Mélanges d'Islamologie dédiés à la mémoire d'Armand Abel*, Leiden 1974, p. 197-200. Ces deux études sont reprises dans ID, *Studies in Classical and Ottoman Islam*, Variorum Reprints, Londres 1976.

que l'apocalyptique juive, peut-être influencée par elle, mais qui ne prend forme que plus tard sous les pseudonymes de Méthode, Daniel ou André Salos, elle est tissée sur la même trame, mais à l'envers : espoir né d'un règne pieux qui chassera les Ismaélites et établira paix et prospérité sur la terre, soudaine détérioration sous un roi impie ou à la suite d'invasions nouvelles ; à l'apparition de l'Antéchrist, Juif de la tribu de Dan, l'empereur romain rendra sa couronne à Dieu au Golgotha ; viendront ensuite les persécutions et les reniements, puis la deuxième parousie du Christ [119].

Mais que feront les Juifs avant et après l'avènement de l'Antéchrist, et quel sera leur sort au Jugement final ? Sur ce point, l'imagination chrétienne fermente, et les réponses divergent. Les références de départ sont constantes, mais équivoques : en dehors du *Livre de Daniel, Isaïe* XI, 12 et 16 : « (Dieu) rassemblera les bannis d'Israël et regroupera les disséminés de Juda... » ; *Jean* V, 45 ; VIII, 21 et 24 : « Je suis venu au nom de mon Père et vous ne m'avez pas reçu, quelqu'un d'autre viendra en son propre nom et vous le recevrez... Vous mourrez dans le péché » ; *II Thess.* 2, 18 : « Que personne ne vous séduise avant que d'abord ne soit venue l'apostasie et dévoilé l'homme d'iniquité, le fils de perdition » ; *Rom.* 11, 25 : « Une part d'Israël est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la plénitude des nations. » L'exégèse patristique, reprise ensuite dans quelques textes, en concluait que les Juifs se convertiraient *in extremis* et seraient sauvés [120] ; c'est sans doute dans cette perspective qu'est décidé par Héraclius, et plus tard par Basile I[er], le baptême des Juifs, la politique impériale secondant en quelque sorte le plan d'économie divine, et que se justifient les traités de polémique, lorsqu'ils s'efforcent de convertir les Juifs en faisant une place de plus en plus grande aux discussions eschatologiques. Mais une tradition différente prend corps, dont les lettres de Maxime citées plus haut marquent peut-être l'origine et que popularisent plus tard certaines versions des *Visions de Daniel* et l'*Apocalypse* de saint André Salos : les Juifs, persécutés sous le « roi juste », relèveront la tête lorsque le pouvoir des Romains et Constantinople même auront disparu ; ils se rassembleront de toute la terre à Jérusalem sous un roi à eux (le « précurseur » que nous avons déjà rencontré), qui persécutera les Chrétiens ; sous le règne de ce roi apparaîtra l'Antéchrist, que les Juifs accueilleront comme le Messie. Mais cette restauration provisoire des Juifs, fondée tant bien que mal sur Isaïe et sur l'*Épitre aux Romains* et à laquelle les événements suivant immédiatement la prise de Jérusalem par les Perses pouvaient donner, nous l'avons vu, une consistance historique, est interprétée comme un plan de Dieu pour ne laisser aucune circonstance atténuante aux Juifs, qui, ayant retrouvé leur souveraineté perdue et persisté dans leur aveuglement, mériteront la damnation éternelle [121]. Cette interprétation est très précisément esquissée par Maxime le Confesseur dans le passage de sa lettre 14 où il évoque le peuple juif « autorisé (par Dieu) à satisfaire son envie d'outrager les saints en raison

119. Voir A. LOLOS, *Die Apokalypse des Ps.-Methodius*, Beiträge zur klassischen Philologie 83, Meisenheim-am-Glan 1976, p. 122-141.

120. Voir plus bas, p. 361.

121. *Visions de Daniel*, éd. Istrin p. 148-150, voir aussi le texte donné par V. Istrin dans l'introduction de son édition des *Révélations du Pseudo-Méthode*, p. 218 ; *Apocalypse d'André Salos* (datée par L. Rydén du X[e] s. et par C. Mango de la fin du VII[e] s.), éd. Rydén, *DOP* 28, 1974, p. 203 (856 B) et 209-211 (865 B-868 A). La vision de la seconde parousie dans la *Vie de Basile le Jeune* prévoit elle aussi la condamnation des Juifs, voir mon article « Judaïser », plus bas dans le même volume, p. 361 et 374.

du fait que la punition est proche, afin qu'il soit plus justement châtié, les faits eux-mêmes rendant évidentes sa tyrannie et sa rébellion contre Dieu. » Dans cette optique, il est clair que la conversion des Juifs contrevient aux desseins de Dieu soit en cherchant à assurer leur salut, soit en favorisant le triomphe provisoire du Mal. Nous aurions donc dès 630, et sans doute à propos du baptême des Juifs, une rupture et une sorte de schisme dans les conceptions eschatologiques du christianisme, dont les apocalypses gardent la trace. C'est un moment essentiel dans les rapports entre Juifs et Chrétiens.

Épilogue : les baptêmes forcés sous Léon III et le concile de Nicée II. — Comme nous l'avons vu, la nouveauté de l'Islam, pendant les premières décennies suivant son apparition, n'est pas vraiment perçue. Les nouveaux conquérants entrent dans le rôle des Perses comme ennemis des Romains ; alliés supposés des Juifs, ils ont l'atout supplémentaire d'une filiation biblique commune [122]. La *Doctrina Jacobi* donne sur l'accueil fait dans les communautés juives à la prédication du Prophète des indications qui concordent avec celles des *Secrets de Rabbi Simon*, prenant seulement soin d'alimenter les doutes et de dissiper les illusions messianiques. Ce qui change profondément à mesure que l'invasion devient conquête, c'est une géographie qui laisse hors de l'Empire chrétien Jérusalem et la Palestine, dépréciant les enjeux de la lutte religieuse et retirant peu à peu à l'histoire son parfum d'apocalypse. Les Juifs de Byzance peuvent être soupçonnés de malveillance, mais non plus d'aspirer à une quelconque souveraineté; vouloir les convertir ou dénoncer les séquelles du judaïsme dans le christianisme même, comme font les évêques du concile in Trullo [123] en 692, n'a plus le même sens qu'en 630. Nous pourrions donc nous arrêter ici. Mais le problème des baptêmes forcés a encore des prolongements à la veille de l'iconoclasme et un épilogue différé au concile de Nicée II en 787.

Lorsque Michel le Syrien note sous l'année 667 : « Vers ce temps-là, beaucoup de Juifs crurent et devinrent chrétiens » [124], il s'agit certainement de Juifs vivant en terre d'Islam, et la mention, dans sa brièveté, peut laisser perplexe [125]. Peut-être n'est-ce là qu'une manière de noter le regain du prosélytisme dans de nouvelles conditions de coexistence entre communautés juives et chrétiennes qui rappellent un peu celles de l'occupation perse. Nous en avons d'autres indices : mise en garde des prédicateurs contre les tendances au syncrétisme [126], témoignages sur de fréquentes discussions publiques [127], conversions de part et d'autre, nouveaux mouvements messianiques. Un cas précis nous est rapporté par plusieurs sources, celui d'un certain Severus (?), Chrétien de la région de Mardin converti au judaïsme, qui se fait

122. *Genèse* 16-17; voir le livre très suggestif de Patricia CRONE et M. COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

123. Voir plus bas, p. 359 et n. 5, 365.

124. Trad. Chabot II, p. 453.

125. A. SHARF 1955 (n. 1), p. 45; selon lui, il faut comprendre : beaucoup de Juifs crurent que Severus (voir ci-dessous) était le nouveau Christ-Messie.

126. Voir les passages d'Anastase le Sinaïte commentés par B. Flusin dans le même volume, plus bas, p. 408-409.

127. Voir l'étude de V. Déroche sur les traités de polémique, plus bas dans le même volume, p. 284-286. Sans doute doit-on placer à cette époque la conversion des Juifs de Toméï, que A. SHARF 1971 (n. 1), p. 49, date de 620/622.

passer pour le Messie, plus vraisemblablement le précurseur du Messie, ou Moïse réincarné, et entraîne ses adeptes dans le désert avant leur introduction triomphale dans la Terre promise de Palestine ; il est cause d'assez de troubles pour que le calife Yazid ibn Abd-al-Malik (720-724) s'en inquiète et le fasse exécuter [128]. Cet épisode messianique, où l'on retrouve certains des grands thèmes utilisés un siècle plus tôt, date sans doute des environs de 720 ; mais je ne crois pas, malgré un synchronisme noté dans la plupart des sources, qu'il faille le mettre en rapport direct avec la décision de Léon III de baptiser les Juifs de gré ou de force [129].

Théophane place cette reprise des conversions forcées sous l'année 721-722 : « Cette année-là, l'empereur força les Juifs et les montanistes à recevoir le baptême. Les Juifs, baptisés contre leur gré, se lavaient du baptême, recevaient le saint don après avoir mangé et souillaient la foi. » Quant aux montanistes, ils préféraient se sacrifier par le feu dans leurs maisons de prière. Sous l'année précédente (720-721) est rapporté l'épisode du pseudo-Messie Severus, et un an plus tard (722-723) la légende du magicien juif persuadant Yazid de supprimer toutes les images dans les églises chrétiennes en terre d'Islam [130]. L'enchaînement n'est pas sans intention ; il place une agitation juive à l'origine de l'iconoclasme. Mais Agapios et Michel le Syrien mettent plutôt l'accent sur l'intention de l'empereur de « convertir au christianisme les tribus de son Empire d'une religion différente et qui s'opposaient au christianisme » [131], de « persécuter ceux qui étaient étrangers à sa croyance et habitaient son Empire » [132], ajoutant que beaucoup de ces gens s'enfuirent chez les musulmans et que quelques Juifs acceptèrent le baptême et furent appelés « nouveaux citoyens » [133]. La mesure est donc générale ; elle vise ce conservatoire d'hérésies archaïques qu'est l'Asie Mineure, et concerne notamment les adeptes des sectes judaïsantes, traditionnellement désignées sous le terme de « montanistes » [134], que condamne à mort un peu plus tard l'*Ecloga* (741) en même temps que les « manichéens » [135], et dont le patriarche Nicéphore dénonce encore les progrès et les audaces vers 811/812 [136]. Sans doute les Juifs ne sont-ils pas au premier rang des soucis

128. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 401, d'où dérive KÉDRÈNOS, Bonn, I, p. 793 ; AGAPIOS, PO 8, p. 504 ; MICHEL LE SYRIEN, trad. Chabot II, p. 490 ; *Chronique de Denys de Tell-Mahré, Quatrième partie*, trad. Chabot p. 25-27. Tous ces textes sont analysés dans J. STARR, « Le mouvement messianique au début du VIII[e] siècle », *RÉJ* 102, 1937, p. 81-92. On peut se demander si le nom de Severus ne vient pas d'une mélecture de l'ethnique Σύρος.

129. DÖLGER, *Regesten*, n° 286, avril 722. La liaison est établie par A. Sharf dans l'article cité plus bas, n. 134.

130. Éd. de Boor p. 401-402.

131. AGAPIOS, PO 8, p. 504.

132. MICHEL LE SYRIEN, trad. Chabot II, p. 489-490.

133. Νέοι πολῖται ou Νεοπολῖται, parce que leur conversion les faisait entrer symboliquement dans la χριστιανικὴ πολιτεία et leur donnait plus concrètement la plénitude des droits civils. Notons la confusion de Léon le Grammairien (Bonn, p. 179) : Léon III força les Juifs à se faire baptiser, dès lors on les appela montanistes.

134. A. SHARF, « The Jews, the Montanists and the Emperor Leo III », *BZ* 59, 1966, p. 37-46, a tort de considérer que les « montanistes » désignent une secte non pas judaïsante, mais juive messianique et extrémiste ; cf. mon article « Judaïser », plus bas dans le même volume, p. 366-367 et n. 40.

135. XVII, 52, éd. Burgmann p. 242.

136. GRUMEL, *Regestes*, n° 383-384.

de Léon III [137]; leur mention particulière s'impose, parce qu'ils sont devenus le symbole d'une possible subversion intérieure et parce que, si la persécution des hérétiques est chose admise, le baptême forcé des Juifs constitue une entorse à un statut reconnu et un risque de profanation pour les sacrements. Sur ce dernier point, Théophane critiquant Léon III fait écho à Maxime le Confesseur critiquant Héraclius; mais sa critique, formulée vers 814, s'appuie sur les décisions prises en la matière par les évêques de Nicée II (787).

Le canon 8 de ce concile prescrit ceci [138] : « Attendu que certains égarés venus du judaïsme ont cru devoir se moquer du Christ notre Dieu en faisant semblant d'être devenus chrétiens mais en reniant secrètement le Christ, en célébrant en cachette le sabbat et en se livrant à d'autres pratiques judaïques, nous décidons que ces gens-là ne soient ni reçus en communion, ni associés à la prière, ni admis dans une église, et qu'il soit bien clair qu'ils sont de religion juive, et qu'ils n'aient pas le droit de faire baptiser leurs enfants, ni d'acheter et de posséder un esclave (non juif). Mais si l'un d'entre eux se convertit par conviction sincère, fait profession de foi de tout son cœur, tournant en dérision les us et coutumes des Juifs afin de convaincre d'erreur d'autres Juifs et de les redresser, celui-là il faut l'accueillir, baptiser aussi ses enfants [139], et s'assurer qu'il renonce bien aux habitudes judaïques. S'il n'en est pas ainsi, qu'il ne soit accueilli d'aucune manière. » Il faut rendre à ce texte toute sa portée. Il désavoue implicitement une politique impériale dont Héraclius a été l'initiateur et Léon III (qui n'est pas cité) seulement le continuateur, et qui pose à l'Église un redoutable problème, déjà évoqué autour de 630 en Occident comme en Orient. Les canons du concile de Tolède nous permettent du reste de comprendre à quel point celui de Nicée II joue d'équivoque : il évite de dire que les faux-convertis ont déjà été baptisés, ce qui est pourtant certainement le cas; il les laisse donc dans l'état intermédiaire que semblent tant redouter les Juifs de Carthage en 632, plus ou moins coupés de leur communauté par un baptême accepté sous la pression des autorités ou par commodité sociale, sans être pour autant intégrés à l'Église. Enfin et surtout, les Pères de 787 ajoutent au rituel baptismal un rituel supplémentaire, que l'on retrouve dans les formules d'abjuration contemporaines ou postérieures : la dérision à l'égard des Juifs, de leurs pratiques, de leurs mœurs et de leur culture [140]. Convertir ne suffit plus, il faut encore déjudaïser le converti. Nicée II apporte sa caution aux idées de Maxime le Confesseur. Est définitivement close l'époque où l'on pouvait imaginer une conversion collective des Juifs. Au IXe siècle, Basile Ier fait, il est vrai, une dernière tentative dans ce sens, mais elle fait long feu et trouve dans l'Église des contradicteurs armés d'expérience et de textes réglementaires pour y répondre [141].

137. Notons en passant l'erreur de ZONARAS, Bonn, III, p. 263, qui, comprenant mal Théophane (éd. de Boor p. 410), écrit que Léon III soumit les Calabrais et Siciliens à la capitation, comme les Juifs.

138. RALLÈS-POTLÈS II, p. 583.

139. On ne mettra pas de virgule après βαπτίζειν, sinon il faudrait comprendre que les Juifs, déjà baptisés, le sont une seconde fois.

140. Voir, dans le même volume, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », p. 354-356, et « Judaïser », p. 362.

141. Voir le traité de Grégoire de Nicée, plus bas dans le même volume.

* * *

Cette introduction historique se proposait d'éclairer la *Doctrina Jacobi* par d'autres sources. En fait, c'est plutôt l'inverse qui s'est produit. Dans l'ensemble des sources qui concernent de près ou de loin les rapports entre les communautés juives et chrétiennes au VII[e] siècle, la *Doctrina* occupe en effet une place centrale : par la date de sa composition, assez peu d'années après 634, au moment crucial où l'on fait le bilan de l'occupation perse en même temps que l'on se trouve déjà confronté aux Arabes et à la nouvelle religion de leur Prophète ; par la géographie qu'elle dessine et l'axe qu'elle trace du lieu où elle s'écrit (Carthage, dernier relais vers l'Occident) au lieu dont elle parle (Ptolémaïs et la Palestine) ; enfin par les questions qu'elle force à poser, même si elle les esquive par d'habiles mises en scène, des historiettes pieuses ou des silences. Quel rôle jouent les Juifs dans les luttes factionnelles, c'est-à-dire dans les tensions sociales de la Rômania ? Quels furent les rapports entre les communautés chrétiennes et juives sous la tutelle perse ? Quel est l'enjeu des conversions et quels problèmes précis posent les baptêmes forcés ? Qu'est-ce qu'être juif en 632 ?

DOCTRINA JACOBI NUPER BAPTIZATI

Édition et traduction par Vincent DÉROCHE

LA TRADITION DU TEXTE

Le texte de la Doctrina, écrit en grec, nous est aussi conservé en slave, en syriaque, en arabe et en éthiopien.

L'ORIGINAL GREC.

1) *La tradition directe* (*BGH* 1322^{m}).

Dans son état actuel, cette version est acéphale. Quatre témoins du texte sont connus, pour lesquels nous reprenons les sigles de l'édition de Bonwetsch :

— **P** = *Paris Coislin* 299, fol. 1^{r}-3^{v} et 8^{r}-68^{v}; ce manuscrit a perdu les fol. 4-7, lacune qui a été comblée par l'insertion de quatre folios (voir ci-après) et cinq autres folios après les fol. 41, 17, 43, 45, 48, 52. De plus, des interversions de folios ont eu lieu; le texte de P doit se lire dans l'ordre suivant : fol. 1-3, 8-11, 18-41, 12-17 et 42-68. Le titre est perdu [1].

— **C** = *Paris Coislin* 299, fol. 4^{r}-7^{v}. Ces quatre folios recopiés sur un autre témoin remplacent le début du texte de P; le texte de C va du début à I 10, l. 22. Le titre est celui du témoin suivant, F, avec quelques erreurs [2].

1. Ce manuscrit sur parchemin (296 fol., 2 col., 26 l.) date de la fin du Xe ou du début du XIe s. et contient exclusivement des œuvres de polémique anti-judaïque et anti-monophysite; deux de ces œuvres (les *Trophées de Damas* et le dialogue anti-monophysite du même auteur) ne sont conservées que par ce manuscrit; cf. R. DEVREESSE, *Le fonds Coislin,* Paris 1945, p. 283; J. LEROY, « Un témoin ancien des *Petites Catéchèses* de Théodore Studite », *Scriptorium* 15, 1961, p. 36-60; N. BONWETSCH, *Doctrina Iacobi nuper baptizati, Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse,* N. S. XIII, 3, Berlin 1910 (ci-après : BONWETSCH 1910), p. III-IV et VII-VIII.

2. Vraisemblablement du XIVe s.; cf. BONWETSCH 1910, p. IV.

— **F** = *Florence Bibl. Med. Laurent. Plut.* 9 14, p. 284-403 ; ce manuscrit contient le texte complet de la version acéphale[3]. Une erreur de reliure fait que les deux quaternions qui devaient venir entre les p. 331 et 332 ont été placés à la fin du texte, aux p. 388-403. Titre : Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου, βαπτισθέντος ἐπὶ Ἡρακλείου τοῦ (εὐσεβεστάτου effacé) βασιλέως καὶ Γεωργίου ἐπάρχου τῆς Καρθαγεννησίων πόλεως παρὰ γνώμην ἰδίαν, πρὸς τοὺς ἐξ Ἰουδαίων νεοβαπτίστους χαίρειν, προφάσεως ἀγαθῆς αὐτῷ γενομένης τοῦ ἐπιγνῶναι τὸν Κύριον· ὅτι οὐ δεῖ σαββατίζειν μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν, καὶ ὅτι ἀληθῶς αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν καὶ οὐχ ἕτερος.

— **A** = *Athos Esphigménou* 58, fol. 163^{r}-165^{v} ; ces deux fragments d'un manuscrit en onciale[4] ont été reliés à la fin d'un ménologe beaucoup plus récent et contiennent les passages suivants : I 42, l. 13, [Μα]ρίας, à I 43, l. 3, Ἀβρα[άμ], et II 4, l. 1, καὶ Ἰώβ, à II 6, l. 23, πιστῶν.

2) *La version abrégée* (*BHG* 1322^{mb}).

Cette version abrégée omet les passages jugés inintéressants et raccorde les extraits ainsi obtenus par des formules de suture. Cette recension interpole en I 42 un long développement sur la vie de Marie après l'Ascension[5].

— **M** = *Milan Bibl. Ambros.* M 88 *sup.*, fol. 239^{r}-244^{r} ; ce manuscrit[6] contient une série d'extraits du début du texte grec à III 8, l. 37, προφήτης οὐκ ἐφάνη· καὶ ταῦτα εἰπόντες ἀνέστημεν avec un titre différent : Λόγος τινὸς Ἰακώβου νεοβαπτίστου ἀπὸ Ἰουδαίων· βαπτισθέντος ἐν Ἀφρικῇ ἐπὶ τοῖς χρόνοις Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως περὶ τῆς κινηθείσης αὐτῷ ἀμφιβολίας· περὶ Ἰωσήφ, Θεοδώρου καὶ Ἰσαακίου· καὶ αὐτῶν ἀπὸ ἰουδαίων νεοβαπτίστων.

— **L** = *British Library Eggerton* 2707, fol. 198^{r}-206^{r} ; ce manuscrit[7] contient le même texte que M jusqu'à I 35, l. 3, où il ajoute : περὶ τῆς ἀναλήψεως κῦρι Ἰάκωβε ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς· λέγουσιν οἱ προφῆται, où le texte s'arrête avant une page blanche.

3. Ce manuscrit sur parchemin (418 p., 1 col., 28 l.) de la fin du Xe ou du début du XIe s. est un ménologe prémétaphrastique de mai suivi de quatre pièces : le *Dialogue* de Palladios sur Jean Chrysostome, l'*Éloge d'Anastase le Perse* par Georges Pisidès, notre texte et la *Vie de Constantin le Juif*. A. M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Medicae Laurentianae* I, Florence 1795, p. 409-412 ; A.-M. MALINGREY, éd. Palladios, *Dialogue sur la Vie de Jean Chrysostome* II, SC 342, Paris 1988, p. 7-9. On sait que le manuscrit a appartenu à l'abbaye de Grottaferrata vers 1300 (A. EHRHARD, *Überlieferung...* I, p. 632-635) et P. Devos a émis l'hypothèse d'une attribution au scriptorium stoudite (*An. Boll.* 64, 1946, p. 87).

4. Sp. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos* I, Cambridge 1895, p. 177. L'onciale penchée à droite peut dater du VIIIe ou du IXe s. : deux folios en pleine page écrits sur une colonne de 30 lignes, avec 26 ou 30 lettres par ligne.

5. Cf. M.-J. VAN ESBROECK, « Jean II de Jérusalem et les cultes de saint Étienne, de la Sainte Sion et de la Croix », *An. Boll.* 102, 1984, p. 97-134.

6. Ce manuscrit complexe du XIIIe s. renferme entre autres une riche collection de textes théologiques et anti-judaïques : A. MARTINI, D. BASSI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae* II, Milan 1906, p. 649.

7. Ce recueil de canons ecclésiastiques et de textes juridiques date du XIIIe s. ; M. RICHARD, *Inventaire des manuscrits grecs du British Museum* I, Paris 1952, p. 86-87.

— **B** = *Leningrad GPB* 777, fol. 1r-8v. Ce manuscrit [8], dont la Bibliothèque Saltykov-Ščedrin a bien voulu nous adresser un microfilm, contient le même texte que M du début jusqu'à πῦρ καὶ θεῖον ἐπὶ Σοδομά, II 3, l. 17.

3) *La tradition indirecte.*

Le texte a connu une diffusion faible qui explique une tradition indirecte réduite, en règle générale de peu de poids pour l'établissement du texte.

— Un extrait figure dans le *Météores Métamorphôsis* 573, fol. 207v-209r; il s'agit d'une généalogie de Joseph et Marie attribuée à « Jacob nouveau baptisé ». Cette généalogie est bien celle qui figure dans la Doctrina en I 42, mais exposée d'une manière différente : un remaniement a clarifié le texte [9].

— Épiphane le Moine, τῶν Καλλιστράτων, auteur d'une *Vie de Marie,* mentionne parmi d'autres auteurs ayant traité de son sujet « Jacob l'Hébreu » : il a donc dû consulter la Doctrina. La généalogie de Marie qu'il donne est néanmoins plus complexe que celle figurant dans la Doctrina. Nous ne connaissons que cette œuvre d'Épiphane, et le seul *terminus post quem* qu'on puisse lui assigner ressort de la mention d'André de Crète — mort vers 740 — dans son texte [10].

— En 1310, Andronic Comnène Branas Doucas Ange Paléologue, fils du sébastocrator Constantin et neveu de Michel VIII, rédige un autre dialogue contre les Juifs, sans titre [11]; le nom de l'auteur est assuré par la suscription en vers et par une épigramme de Manuel Philès qui félicite Andronic Paléologue; la date ressort du comput chronologique du chap. XLI qui place la prise de Jérusalem 1255 ans avant la rédaction et 5563 ans après la Création (soit en 55 ap. J.-C.). Le texte, beaucoup plus long que celui de la Doctrina, emprunte au nôtre plusieurs extraits caracté-

8. Ce manuscrit mutilé du XIVe s., réduit à un quaternion, ne contient plus que ce texte : E. GRANSTREM, *VV* 28, 1968, p. 240 (n° 561). L'humidité l'a endommagé et rend la lecture souvent difficile.

9. Manuscrit du Xe s. : N. BÉÈS, *Les Manuscrits des Météores* I, Athènes 1967, p. 598-599; texte édité par N. BONWETSCH, *Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse* (ci-après : *Nachrichten Göttingen*) 1921, p. 29-30.

10. PG 120, col. 186-216; col. 185 Ἰάκωβος ὁ Ἑβραῖος; la généalogie de Marie figure col. 189. L'identification souvent proposée d'Épiphane à l'auteur de la *Vie d'André* reste indémontrable.

11. Seule la traduction latine est éditée d'après Canisius : PG 133, col. 796-924. Les manuscrits connus sont : *Vindobonensis theol. gr.* 118 et *Parisinus gr.* 2750 A, tous deux du XIVe s., les meilleurs témoins; *Monacensis gr.* 131; *Marcianus gr.* II 88; *Vaticanus Pii II* 13; *Vaticanus gr.* 724. Cf. A. EHRHARD n K. KRUMBACHER, *Geschichte der byz. Literatur*2, Munich 1897, p. 91; *OC* 3, 1913, p. 152-154; F. NAU, PO 8, 1911, p. 737-740; BONWETSCH 1910, p. VII et XV; A. L. WILLIAMS, *Adversus Iudaeos. A Bird's Eye View of Christian Apologies until the Renaissance,* Cambridge 1935, p. 181-187, a démontré qu'Andronic a aussi utilisé le *De Pascha* de GRÉGOIRE DE NYSSE. Curieusement, F. NAU, p. 739-740, et A. L. WILLIAMS, p. 185 n. 1, ne croyaient pas qu'Andronic se soit servi de la *Doctrina* : le premier parce que la généalogie de Marie est plus longue chez Andronic (Andronic l'a simplement enrichie comme Épiphane), le second parce qu'il pensait à une source commune, en fait introuvable. Le texte a été longtemps attribué à tort à Andronic I Comnène; l'identification de l'auteur est due à E. MARTINI, *Manuelis Philae carmina inedita,* Naples 1900, p. 84, et à M. PICHARD dans son édition du *Roman de Callimaque et Chrysorrhoé,* Paris 1956, p. XXV-XXVII.

ristiques, aux chapitres VII, XXXIX, XLII et XLIX-LVIII. Plusieurs leçons laissent penser qu'Andronic disposait d'un texte proche de M (cf. *infra*).

LES VERSIONS NON GRECQUES.

1) *Les fragments syriaques : une version perdue?*

Deux extraits nous sont connus :

— le début du prologue est inséré sans titre dans la Chronique du pseudo-Denys de Tell-Mahré [12] :

« L'an 928 (616-617), l'empereur Phocas ordonna que tous les Juifs placés sous sa domination reçussent le baptême. Il envoya le préfet Georges à Jérusalem et dans toute la Palestine pour les contraindre à recevoir le baptême. Celui-ci descendit (dans ce pays) et réunit tous les Juifs de Jérusalem et des environs. Les principaux d'entre eux étant entrés en sa présence, il les interpella : « Êtes-vous les serviteurs de l'empereur? » — « Oui » répondirent ceux-ci. — Il reprit : « Le Seigneur de la terre ordonne que vous soyez baptisés. » — Ils gardèrent le silence et ne répondirent pas un mot. Le préfet leur demanda : « Pourquoi ne dites-vous rien? » L'un des principaux d'entre eux, du nom de Jonas, répondit en disant : « Nous consentons à faire tout ce qu'ordonnera le Seigneur de la terre; mais pour la chose présente nous ne pouvons pas la faire, parce que le temps du saint baptême n'est pas encore venu. » Le préfet, en entendant ces paroles, entra dans une violente colère; il se leva, frappa Jonas au visage, et leur dit : « Si vous êtes serviteurs, pourquoi n'obéissez-vous pas à votre maître? » Puis il ordonna qu'ils fussent baptisés et les força tous, bon gré mal gré, à recevoir le baptême. À cette époque brillèrent Jacques le Juif, Athanase, patriarche d'Antioche, Siméon (évêque) de Harran, et Cyriaque (évêque) d'Amida. »

La mention de « Jacques le Juif », inconnu de Chabot, désigne évidemment Jacob, le protagoniste de la Doctrina.

— La généalogie de Marie se rencontre dans un manuscrit isolé [13] et suit assez fidèlement le texte grec de I 42, l. 14-27; toutefois, le traducteur n'a pas compris certaines formules et les déforme ou les omet. Titre : « Démonstration de Jacob, baptisé récemment par l'empereur Héraclius, montrant que Marie est de la race de David et de la tribu de Juda; (démonstration) qu'il a puisée chez un scribe illustre qui enseignait la Loi à Tibériade. »

L'insertion du premier extrait dans la Chronique du pseudo-Denys fournit un *terminus ante quem* de 775 pour la traduction [14]. Le texte de cet extrait est d'ailleurs aberrant : il attribue le baptême forcé à Phocas au lieu d'Héraclius et le situe à Jérusalem au lieu de Carthage. Ces données inconciliables tant avec le reste de la tradition du texte qu'avec les sources indépendantes ont été introduites lors de la

12. Trad. J.-B. CHABOT, Paris 1895, p. 4; *RÉJ* 28, 1894, p. 291-292. Le pseudo-Denys a nécessairement puisé son extrait dans une traduction syriaque partielle ou complète, puisqu'il ne connaissait pas le grec : W. WITAKOWSKI, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre,* Uppsala 1987, p. 94.

13. *British Library add.* 17194, fol. 51; *anno* 886; cf. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* II, Londres 1871, p. 1003. Trad. française : F. NAU, PO 8, p. 722.

14. W. WITAKOWSKI, *op. cit.* (n. 12), p. 90.

traduction ou lors de l'insertion dans la Chronique. Dans l'état de notre documentation, il est impossible de déterminer si une traduction syriaque complète a existé.

2) *La version arabe et sa traduction éthiopienne* (avec le concours de Gérard TROUPEAU).

La version arabe possède une tradition manuscrite riche qui remonterait au moins au XIIe siècle[15]; elle reprend l'ensemble du texte qui figure dans les versions grecque et slave. Il est impossible de savoir si elle repose directement sur le grec ou si elle a été traduite du syriaque. Les manuscrits qui nous sont connus et la traduction éthiopienne donnent au moins trois recensions.

La première est apparemment la plus ancienne et la plus fidèle; le titre final est proche du titre grec, et l'épilogue est conservé entier :

— *Mingana christ. ar.* 237 : un seul folio où figure le début du texte (en grande partie illisible à cause de taches d'humidité), donnant la suscription « Histoire des Juifs baptisés en Afrique, à Carthage, ... et de la discussion qui eut lieu entre eux », et I 1-2 et 3 incomplet.

« ... Joseph dit : « Ô mes frères, il y eut un prodige de mon temps, à moi pécheur, ... la discussion qui eut lieu entre les Juifs les uns... J'ai voulu consigner cela pour que les croyants en profitent, parce qu'il y a beaucoup de gain et de profit en elle. Je vous informe, dans ce récit, de personnes qui étaient dans l'égarement. Notre Seigneur le Christ voulut les guider... le Miséricordieux, parce qu'Il ne veut pas la perdition de ses créatures. Écoutez maintenant ce qui eut lieu de mon temps, à moi pécheur.

Un édit d'Héraclius fut publié dans son royaume et son empire, ordonnant de baptiser tous les Juifs. Un gouverneur, nommé Georges al-Abrakh (ἔπαρχος), se rendit en Afrique avec l'édit. Lorsqu'il fut arrivé, il ordonna de rassembler les Juifs et de les faire comparaître devant lui. Lorsque nous fûmes devant lui, il nous dit : « N'êtes-vous pas... » Nous éprouvions une grande crainte... Il nous dit : « Vous ne répondez pas? » L'un de nous dit... parce que n'est pas venu... Alors al-Abrakh se mit en colère... Il dit une seconde fois... votre Seigneur l'Empereur. » Nous demeurâmes effrayés... et pas un de nous ne parla. Alors il ordonna de nous prendre, et il nous baptisa *volens nolens*. Nous fûmes dans une tristesse...

... le Miséricordieux, qui veut la paix et le salut, parce que pour tous... miséricordieux et clément, qui ne veut pas la perdition... Il nous envoya un homme juif, connaissant la Loi, nommé Jacob. Il avait avec lui des marchandises pour... il ne savait pas ce qui avait eu lieu... lorsque la nouvelle lui parvint, il imita les Chrétiens, et jura par Jésus et Sainte Marie, de crainte d'être pris et baptisé.

Le Miséricordieux, qui est la cause du salut de ses serviteurs et de tous ceux qu'Il aime, envoya à Jacob un homme qui voulait lui acheter des vêtements... trois vêtements et il les lui acheta. C'était le moment du soir et l'acheteur dit à Jacob : « C'est le moment du soir; lorsque ce sera le matin... »

— *Mingana christ. ar.* 238 : un seul folio donnant la fin du texte, avec comme titre final : « Est achevé ce livre qui fut écrit en Afrique, à Carthage, au sujet de Jacob,

15. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I, Vatican 1944, p. 372-374. Le texte arabe contient la date de 634. L'histoire d'Abraham et de Théodore, que G. Graf mentionne à titre de parallèle, est très probablement la traduction du récit édifiant de l'icône de la Divine Sûreté : B. N. NELSON, J. STARR, « The Legend of the Divine Surety and the Jewish Moneylender », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 7, 1939-1944, p. 289-338.

le chef des Juifs, qui fut converti au christianisme, à l'époque de l'empereur Héraclius, par Georges al-Abrakh; Joseph et son fils Simon l'ont écrit. »

— *Sinaï ar. christ.* 627, fol. 1-90 : texte acéphale, remontant peut-être au XIIe siècle; cf. A. S. ATIYA, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai,* Baltimore 1955, p. 25; titre final identique à celui du manuscrit *Mingana christ. ar.* 238; le manuscrit a malheureusement perdu le début du texte, dont le prologue.

— *Charfé* 5/20, 154 p., sans titre : I. ARMALET, *Catalogue des manuscrits de Charfet,* Jounieh 1936 (en arabe), p. 355-356 avec une édition de sept extraits qui montre que ce témoin contient le texte de la première recension, identique à celui du manuscrit *Sinaï ar. christ.* 627.

Les deux recensions suivantes, liées entre elles, ne sont que des remaniements de la première; les principales différences sont l'introduction d'une division en assemblées et l'altération progressive du prologue et de l'épilogue. La deuxième recension n'est connue que par sa traduction éthiopienne, sur laquelle nous reviendrons; elle commence en I 2 et s'arrête sur un résumé très succinct de V 17-20. La troisième recension arabe, caractérisée par le titre « Livre de la preuve », commence au même endroit que la deuxième et s'arrête brutalement en V 15. Trois manuscrits de cette troisième recension ont pu être examinés :

— *Oxford Balliol College* 327, fol. 1r-92r : COXE I, p. 105.

— *Sbath* 15, p. 39-102, XVIIe siècle : P. SBATH, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath,* Le Caire 1928, I, p. 13; titre « Le livre de la preuve »; P. SBATH, *EO* 22, 1923, p. 312-313 avec une traduction française du début et de la fin du texte, de la main de P. Sbath; reproduction : PO 8, p. 717-719.

— *Sbath* 44, p. 1-158, XVIIe siècle : *ibid.* I, p. 36; même titre.

D'autres manuscrits relèvent probablement de cette recension :

— *Sbath* 146, p. 162 à la fin, XVIIe siècle : *ibid.* I, p. 84; même titre.

— *Sbath* 1072, 176 p., XVIIIe siècle : *ibid.* II, p. 161; même titre.

— *Alep* : trois manuscrits dans les bibliothèques Farra et Homsy; P. SBATH, *al-Fihris,* Le Caire 1938, I, p. 71; même titre.

— *Le Caire* 517, fol. 89r-171r, XVIIe siècle : G. GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire,* Vatican 1934, p. 195; même titre.

— *Beyrouth, Bibliothèque Orientale* no 617, p. 270-392, XVIIe siècle : *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 11, 1926, p. 273-274; même titre; *ibid.* nos 700 et 701.

La place d'autres témoins dans la tradition ne peut être précisée davantage :

— *Mingana ar. christ.* 248 mentionne dans son index le texte qui ne figure plus dans le manuscrit.

— *Gotha ar.* 2872 (qui indique que Jacob est mort le 25 mai 677).

La division en assemblées, propre aux seconde et troisième recensions arabes, distingue neuf séances au total, soit une de trop parce que, en III 4, l. 19-20, la traduction arabe de ἔδοξεν δὲ ἵνα μετὰ ἑβδομάδα πάλιν εὑρεθῶσιν καὶ πάλιν ᾖ ἀγὼν μέγας περὶ πίστεως καὶ ἀπιστίας a été comprise à contresens comme la mention

non d'un projet de réunion, mais d'une réunion supplémentaire infructueuse. L'éthiopien traduit d'après la seconde recension arabe (PO 13, p. 33) : « Huit jours après, ils se réunirent. Il y eut une grande querelle entre eux et beaucoup de tumulte. La charité fut loin d'eux et ils ne s'accordèrent pas. Alors ils se séparèrent les uns des autres. » Le contresens provient visiblement du mot ἀγών, compris comme « querelle » au lieu de « controverse, affrontement réglé ». De même, en III 2, l. 22, l'éthiopien traduit à tort : « Ils se réunirent une seconde fois » (PO 13, p. 28), mais sans compter d'assemblée supplémentaire. La seconde recension arabe attribue le baptême forcé à Sergios al-Abrakh (Sargis d'Aberga en éthiopien), dérivant lui-même du grec Σέργιος ἔπαρχος : le nom de la fonction a été pris pour un nom propre et transcrit comme tel. Cette substitution de Σέργιος à Γεώργιος vient peut-être de la mention de Sergios Candidatos, le gouverneur de Palestine, en V 16, l. 4. La substitution de Jean Chrysostome à Antiochos, en V 12, l. 19, caractérise encore la version arabe dans ses trois recensions.

La version éthiopienne, représentée par un seul manuscrit, est éditée [16]. Elle suit le texte arabe presque mot à mot, y compris certaines altérations caractéristiques du prologue, mais n'évite pas de nombreux contresens, dont plusieurs laissent penser que les signes diacritiques du manuscrit arabe utilisé faisaient défaut par endroits. Cette fidélité connaît une exception : les citations bibliques ne sont en général pas traduites de l'arabe, mais citées de mémoire d'après la Bible éthiopienne (PO 3, p. 554); le traducteur remplace ainsi souvent une citation par une autre — volontairement ou non — et allonge ou raccourcit les citations. Le florilège biblique en sort complètement modifié : en II 4, l'éthiopien remplace un développement sur *Job* 27, 2-3 et le *Psaume* 49 (50), 14-15 par deux grandes citations d'un « Esdras » impossible à identifier. Il rétablit néanmoins dans certains cas (à tort ou à raison) une citation omise par les autres versions, comme celle de *Joël* 2, 28 en II 5, l. 7-8 où elle est annoncée; il reproduit au moins une erreur commune aux autres versions, l'attribution à *Joël* d'un verset d'*Amos* en V 4. Cette traduction en éthiopien remonte probablement au XV[e] siècle [17].

Dans son ensemble, la version arabe est une paraphrase libre du texte grec plutôt qu'une traduction, remaniant des passages entiers, comme, en I 22, l'interprétation de la vision de Daniel. Il est vrai que la dégradation du texte peut avoir été aggravée au fil de la tradition manuscrite; certains passages laissent penser à des erreurs de copistes : dans l'épilogue, la confusion entre les Verts et les Perses est probablement due à un copiste qui ne comprenait pas une transcription du grec Πράσινοι et a interprété *al-Furs,* « les Perses ». La comparaison avec les autres versions montre vite que le traducteur arabe a omis ou très fortement abrégé plusieurs passages parce qu'il ne pouvait plus les comprendre ou ne s'y intéressait pas (ce qui concerne les luttes des factions, la mission de commerce de Jacob, la sténographie du texte par Joseph, et la mise en scène des assemblées). Cette version tend de ce fait à éliminer tout ce qui ne porte pas directement sur le débat théologique avec

16. Ce manuscrit *Abbadie* n° 51 a été décrit par S. GRÉBAUT, PO 3 (1908), p. 551-552. Le texte a été édité et traduit par le même auteur : *Sargis d'Aberga,* PO 3 (1908), p. 551-643; PO 13 (1919), p. 5-109.

17. A. BAUMSTARK, *Die christlichen Literaturen des Orients* II, 1911, p. 56-57 et 110. G. GRAF, *loc. cit.* (n. 15).

les Juifs. Il y a au contraire parfois amplification pour des raisons qui n'apparaissent pas clairement (en III 6, sur les fêtes juives; en IV 2, sur la ruine du Temple). Signalons encore l'insertion d'exégèses allégoriques détaillées (I 27; I 33; I 34; I 38; V 13), et une insistance sur la gloire et les privilèges de l'Église (I 39). Certains passages ont disparu probablement parce qu'ils étaient jugés inconvenants, comme l'assimilation de la *Sagesse* à un apocryphe d'après le strict canon juif (IV 4, l. 41 et V 14, l. 7).

3) *La version slave* (avec le concours d'Irène SORLIN).

Elle est connue principalement par l'édition qu'en a donnée le métropolite de Moscou, Macaire (1482-1563), dans le livre de décembre de ses Grands Ménées (*Velikie Četii Minei*)[18]. Ce recueil de textes hagiographiques et théologiques est représenté par deux manuscrits principaux[19] : le premier, dit *Uspenskij,* fut déposé par le métropolite lui-même à la cathédrale de l'Assomption en 1552; c'est le seul manuscrit complet de l'œuvre de Macaire. Le second, copie très soignée du premier, fut offert à Ivan le Terrible en 1554; c'est le manuscrit impérial ou *Carskij,* dont il ne reste que dix volumes. Ces deux manuscrits sont actuellement conservés à la Bibliothèque Lénine de Moscou. Le texte slave de la Doctrina est également représenté, en dehors de cette collection, par une série de manuscrits dont les dates s'échelonnent du XV[e] au XVIII[e] siècle, déjà signalés par N. Bonwetsch[20]. Nous ne nous arrêterons qu'aux trois témoins les plus anciens, ceux qui ont pu être utilisés par Macaire[21] :

— le *Cod.* 91 (1548) du XV[e] siècle, anciennement à la Bibliothèque du monastère de la Trinité-Saint-Serge, actuellement conservé à la Bibliothèque Lénine à Moscou; fol. 41-97, titre : *Kniga Jakov Židovin*; « Livre nommé Jacob le Juif, qui devint ensuite Chrétien, écrit par Joseph, nouveau baptisé d'entre les Juifs en Afrique sous le règne d'Héraclius. Foi et antilogie des Juifs baptisés en Afrique et à Carthage. » Bonwetsch eut, en 1904, l'occasion d'en copier le prologue (S 1 dans son édition).

— le *Cod.* 772 (1865) du début du XVI[e] siècle, anciennement au même monastère de la Trinité et conservé actuellement à la Bibliothèque Lénine; fol. 202-237, *incipit* : *Kniga glagolema Jakov'.*

— *le Cod. slav.* 156 de la Bibliothèque Synodale de Moscou, conservé actuellement au Musée Historique d'État, datant du XVI[e] siècle.

18. Sur le métropolite Macaire, voir P. PASCAL, « Le métropolite Macaire et ses grandes entreprises littéraires », *Russie et Chrétienté,* 1-2, 1949, p. 7-16; D. B. MILLER, « The *Velikie Minei Chetii* and the *Stepennaja kniga* of metropolitan Makarii and the origins of Russian national consciousness », *Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte* 26, 1979, p. 263-382.

19. Macaire ayant terminé une première version de son encyclopédie religieuse en 1541, alors qu'il était évêque de Novgorod, en déposa le manuscrit à la cathédrale Sainte-Sophie de Novgorod; de cette version, il ne reste plus que 7 livres qui ne comprennent pas le mois de décembre.

20. N. BONWETSCH, *Nachrichten Göttingen* 1899, p. 411-440 (ci-après : BONWETSCH 1899), p. 414.

21. Durant son activité à Novgorod puis à Moscou, Macaire entreprit un grand travail de collecte des manuscrits appartenant à divers monastères; après sa mort, c'est à partir de ce fonds que se constitua la Bibliothèque Synodale ou Patriarcale de Moscou; cf. M. V. ŠČEPKINA et T. N. PROTAS'EVA, *Sakrovišča drevenj pis'mennosti i staroj pečati (Les trésors de l'écriture ancienne et de l'imprimerie naissante),* Moscou 1958, p. 12 s.

Les microfilms de ces manuscrits n'ayant pu nous parvenir, nous avons dû recourir, comme Bonwetsch, au texte inclus dans les Ménées de Macaire, d'après l'édition qu'en a donnée en 1907 la Commission archéographique impériale[22] avec le titre : « (Profession de) foi et controverse des Juifs baptisés en Afrique à Carthage, à propos des questions et des réponses, et de la confirmation (dans la foi) de Jacob le Juif. » La courte préface qui introduit notre texte dans cette édition ne donne pas de détails sur sa tradition manuscrite. Les éditeurs ont établi le texte des Ménées de décembre en collationnant le manuscrit de l'Assomption (*Uspenskij*) avec le manuscrit impérial; pour la Doctrina, ils ont porté dans l'apparat certaines leçons du *Coislin* 299 en traduction slave. Dans ces conditions, il est difficile de répondre aux questions que l'on est amené à se poser sur la date et l'origine de la traduction slave. Seule une description du *Cod.* 156 de la Bibliothèque Synodale par Gor'skij et Nevostruev[23] nous fournit quelques éléments dont il faut bien nous contenter.

Dans ce manuscrit, la Doctrina figure à la suite du traité sur l'orthodoxie de Jean Damascène, dans une traduction attribuée à Jean l'Exarque, et après divers opuscules philosophiques du Damascène, pour lesquels Gor'skij et Nevostruev démontrent que la traduction slave ne peut être due au primat bulgare. L'orthographe du manuscrit est indubitablement russe, mais on relève la présence d'un assez grand nombre de « serbismes », surtout pour le vocabulaire concret. Ainsi, l'emploi dans la Doctrina du terme *raspjalo* (crucifix) au lieu de *krest* (croix) est remarquable et tout à fait inhabituel en russe. On peut donc supposer, à partir de ces minces indices, que la traduction slave de la Doctrina a une origine méridionale, sans doute serbe, et qu'elle est postérieure au XIe siècle.

C'est le texte édité le plus complet, comprenant à la fois le prologue tel qu'on le retrouve dans les versions éthiopienne et arabe, et l'épilogue tel qu'il figure dans la version grecque, moins une interpolation. La traduction très littérale suit le grec de près et permet ainsi de le contrôler. La tendance globale du traducteur slave est de ne rien omettre, et le cas échéant de gloser ou d'amplifier.

LES RAPPORTS ENTRE LES DIFFÉRENTES VERSIONS.

L'antériorité du texte grec est évidente. Dans le prologue, I 3, Jacob tombe dans le caniveau (κλάβακαν) d'après le slave, confirmé par un passage interpolé dans l'épilogue grec (V 20, l. 34; cf. *infra* pour l'interpolation); le traducteur arabe a compris que Jacob était tombé dans un escalier (κλίμακα), et cette confusion ne s'explique que par l'assonance en grec. Le slave en III 10, l. 4 parle de « ténèbres » (σκοτία) parce qu'il n'a pas reconnu le nom propre homonyme, Σκοτία, l'Écosse. Si aucune

22. *Velikija Minei Četii sobrannyja vserossijkim mitropolitom Makariem. Dekabr', Vypusk* 12, *Izdanie imperatorskoj arheografičeskoj kommissii,* Moscou 1907, col. 1438-1542, sous la date du 19 décembre.

23. A. V. GOR'SKIJ et K. I. NEVOSTRUEV, *Opisanie slavjanskih rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki,* II, Moscou 1859, p. 307-318. Pour les deux manuscrits provenant de la Trinité-Saint-Serge, cf. le catalogue des hiéromoines HILARION et ARSÈNE, *Opisanie slavjanskikh rukopisej biblioteki Svjato-Troickoj Sergievoj Lavry,* I-III, Moscou 1878-1880; tiré à part des *Čtenija v Obščestve istorii i drevnostej rossijskikh pri Moskovskom universitete,* 1878, II, p. I-XIX et 1-352; IV, p. 1-204; 1879, II, p. 1-267; 1880, IV, p. 1-44.

des versions actuelles ne nous donne une reproduction fidèle de l'original, leurs rapports et leur degré de fidélité peuvent être en partie élucidés à partir de leurs discordances.

1) *Le titre.*

Dans les témoins grecs, seuls CF donnent dans le titre des précisions correctes, chronologiques (sous Héraclius) et géographiques (à Carthage sous le gouvernement de l'éparque Georges : F seul). Le titre de BLM est secondaire, P a perdu le sien. Pourtant, ce titre grec de CF ne doit pas être original : il attribue la paternité du texte à Jacob lui-même, contredisant ainsi la fiction de la sténographie par Joseph. La diversité des titres arabes et slaves montre bien qu'ils sont eux aussi secondaires, tirés du texte par les copistes ou les traducteurs. L'origine du titre de CF pose d'ailleurs problème : ces manuscrits descendent d'un archétype qui a perdu le début du texte original (cf. *infra*); le titre a-t-il été retrouvé par les copistes dans la table des matières, ou était-ce à l'origine un titre final qu'ils auraient replacé en tête de la version acéphale? Le titre final du *Mingana ar. christ.* 238 et du *Sinaï christ. ar.* 627 accréditerait cette hypothèse.

2) *Le prologue manquant dans le texte grec actuel et l'épilogue.*

Contrairement à l'hypothèse de F. Nau (PO 8, p. 715 et 736-737), il est impensable que l'état actuel de la version grecque remonte à l'original : le texte commence *ex abrupto* par une démonstration de Jacob, sans la moindre mise en scène. D'après la longueur du prologue conservé par les autres versions, il manque l'équivalent de trois folios d'un manuscrit en onciale comme A et de deux folios d'un manuscrit en minuscule comme F : une lacune due à la mutilation d'un manuscrit est donc hautement probable. Une preuve supplémentaire de la mutilation est fournie par le titre de F, où figure le nom de l'éparque Georges qui joue un rôle essentiel dans le prologue conservé par les autres versions, mais ne réapparaît pas dans le texte conservé par les manuscrits grecs : le titre a été rédigé pour un texte comprenant le prologue. Enfin, les versions syriaque, slave, arabe et éthiopienne du prologue s'accordent pour l'essentiel; comme les versions slave et syriaque sont indépendantes de l'arabe, cet accord ne peut remonter qu'à l'original grec dont nous devons posséder ainsi une image relativement fidèle. Les divergences marquantes entre les différentes versions du prologue se ramènent en effet aux suivantes :

— la troisième recension arabe et l'éthiopien omettent I 1, où Joseph, l'auteur fictif, se présente aux lecteurs; l'authenticité de ce passage conservé dans le slave est néanmoins confirmée par le *Mingana ar. christ.* 237.

— les versions orientales donnent plus de précisions sur l'arrivée de l'éparque et mentionnent qu'il venait de la capitale porteur d'un décret (le *Mingana ar. christ.* 237 montre que le diplôme d'investiture dont parlent les deuxième et troisième recensions arabes est une erreur) et qu'il était « colérique »; notons que l'*ep.* 8 de Maxime le Confesseur, de mai 632, précise elle aussi que l'éparque est venu en personne apporter le décret de Constantinople et l'exécuter immédiatement;

— la troisième recension arabe est seule à dire qu'il s'agissait de baptiser seule-

ment ceux qui avaient « le véritable désir de se faire Chrétiens » ; cette idée contredit la réalité historique et le reste du texte, et doit provenir de la plume d'un copiste écrivant en terre d'Islam et soucieux de ne pas provoquer de réaction des autorités (l'arabe édulcore également les critiques acerbes de l'original sur Mahomet, en V 16) ;

— les seconde et troisième recensions arabes insistent davantage que le slave sur la connaissance de la Loi que possède Jacob, et sur le discours du dénonciateur à l'éparque ;

— la substitution de Serge à Georges est une erreur des seconde et troisième recensions arabes, comme celle des vêtements de pourpre de l'ange qui apparaît à Jacob au lieu de vêtements blancs.

Au total, ces variantes sont celles que l'on peut attendre de traducteurs indépendants : les versions non grecques nous conservent les grandes lignes du prologue grec.

Si les manuscrits grecs ont perdu le prologue, ils contiennent en revanche dans l'épilogue un bref résumé du prologue (V 20, l. 30 s.) là où le slave et la première recension arabe (*Sinaï ar. christ.* 627 et *Mingana ar. christ.* 238) se contentent de renvoyer au prologue. Malgré le caractère désordonné de l'épilogue, dû à la maladresse de l'auteur qui accumule les précisions sur Jacob sans les organiser, il est clair qu'il s'agit d'une interpolation : sur un manuscrit grec amputé de son prologue, celui dont dérivent tous les témoins actuels du texte grec, un copiste a interpolé ce résumé tiré des folios détachés contenant le prologue ou d'un autre manuscrit [24]. La différence entre le résumé de l'épilogue et le texte du prologue exclut en effet une simple erreur matérielle comme une interversion de folios. Le témoin le plus fidèle de l'épilogue original est donc le slave, plus riche que le texte grec et exempt de cette interpolation. L'arabe présente en effet des omissions, même dans la première recension : V 20, l. 20 sur le rôle du mystérieux Asmiktos et l. 41-47 sur l'arrivée de l'homme du cubiculaire. Ces omissions limitées donnent du poids aux passages conservés uniquement dans le slave, comme les mentions du capitaine de navire (V 20).

3) *Les gloses.*

Par sa nature même, le texte était destiné à susciter des gloses : les citations bibliques ne l'intéressent que pour établir une correspondance entre l'Ancien Testament d'une part, les deux Parousies du Christ et son Église de l'autre. Mais comme l'auteur laisse souvent dans l'implicite le détail de cette correspondance, les copistes ont voulu supprimer toute ambiguïté. La nature même de ces additions fait qu'on les rencontre surtout dans la discussion théologique proprement dite. Il en résulte une collection de gloses variant selon les versions et les manuscrits, toujours incorporées au corps du texte. La glose peut être identifiée par plusieurs indices : l'absence dans d'autres versions ou d'autres témoins (les gloses sont pratiquement absentes de l'éthiopien et de l'arabe, qui servent par conséquent de texte de référence pour l'exa-

24. BONWETSCH 1910, p. VI émettait déjà cette hypothèse au vu de la seule version slave. L'interpolation n'est à vrai dire évidente que par comparaison avec le prologue conservé dans les autres versions : dans l'épilogue, l'auteur revient sur la carrière de Jacob et y ajoute des détails qui ne figurent ni dans le prologue ni dans le corps du texte (*e. g.* les propos d'Isaakios en I 42 et Ioustos en III 1) ; là comme ailleurs, l'auteur de la *Doctrina* ne sait pas organiser son texte.

men des autres versions), le changement de place ou de contenu d'un manuscrit à l'autre, l'emploi de formules typiques comme περὶ... λέγει, la redondance avec le texte.

Dans le doute pour quatre cas, nous avons conservé dans le texte des leçons qui ont de fortes chances d'être des gloses; en I 8, l. 17 Ἀχαὰβ καὶ Μανασσῆς καὶ ἕτεροι πλείονες ne figure que dans les manuscrits grecs; en II 7, l. 36-37 Πιλάτου καὶ στρατιωτῶν de P et Sl. et ἐθνῶν ὑπὸ Πιλάτου καὶ στρατιωτῶν λέγει de F ne figurent pas dans l'éthiopien, assez confus à cet endroit; en IV 3, l. 29, τουτέστι τῶν ἐθνῶν de P et περὶ τῶν ἐθνῶν λέγων de F ne figurent pas dans le slave; en V 8, l. 20 la leçon retenue de P et Sl., περὶ ἄλλου τινὸς ἐρχομένου λέγει, diverge du περὶ Χριστοῦ δηλονότι de F. Le slave contient douze gloses, P vingt-neuf et F quatre-vingts; elles sont pratiquement absentes de BLM (deux cas). Ces gloses sont particulièrement nombreuses dans les développements sur l'eschatologie, de III 5 à V 11 (la moitié des gloses de P se trouvent concentrées de V 2 à V 11). La collection de F est dont la plus riche, et les autres témoins grecs la reproduisent en plus ou moins grand nombre; seules deux des gloses de P (II 7, l. 8 et III 6, l. 49) et une de M (I 26, l. 3 ajoutée au-dessus du texte et donc propre au copiste de M) ne se retrouvent pas en F. Le texte des gloses varie d'un manuscrit à l'autre; F a tendance à amplifier en rajoutant λέγει ou un équivalent. L'emplacement même des gloses varie avec le manuscrit; F et P divergent dans seize cas sûrs pour vingt-sept gloses communes dans P; la fidélité générale du slave à l'ordre du grec laisse penser que s'il donne aux gloses περὶ Χριστοῦ et τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ λέγει en II 2, l. 23 une place différente de celle des manuscrits grecs, c'est à cause du même phénomène. Ce flottement s'explique par l'incorporation de gloses marginales dans le corps du texte, et nous confirme qu'il s'agit bien de gloses. Un dernier indice est la graphie spéciale, entièrement majuscule, que P utilise pour une de ces gloses en V 5, l. 8 : le copiste de P a voulu signaler une graphie spéciale ou un emplacement spécial dans son modèle.

La date de ces gloses est difficile à préciser : le *terminus ante quem* est donné par l'âge des manuscrits F et P, fin Xe siècle ou début XIe siècle; cela implique que les gloses ont été ajoutées en marge de témoins antérieurs, puisque nous les trouvons incorporées au corps du texte de FP. La traduction slave est probablement postérieure, et il est impossible de déterminer l'âge du manuscrit qu'elle a utilisé. L'absence de gloses dans l'arabe et l'éthiopien indique peut-être que la traduction arabe a eu accès à un texte sans glose, mais le traducteur a pu les éliminer. Deux indices parlent néanmoins en faveur d'une date haute : le plus ancien témoin, A, conserve la seule glose figurant dans les autres témoins pour la portion du texte qu'il reproduit (en II 4, l. 9, περὶ τοῦ πατρὸς λέγει); pratiquement toutes les gloses de P se retrouvent dans F, alors que ces deux témoins sont nettement divergents par ailleurs (cf. *infra*).

4) *Les interversions de locuteurs.*

La version éthiopienne et la version arabe se distinguent en attribuant certaines répliques à des interlocuteurs différents de ceux que mentionnent le slave et le grec. Leur apport le plus intéressant se rencontre en I 37 : l. 6, Jacob reprend la parole; l. 18, ce sont tous les frères qui s'adressent à Jacob, plus logiquement que dans le grec et le slave; en I 38, l. 1, Jacob ne s'adresse pas à Joseph dont la réplique est finie depuis longtemps (PO 3, p. 631-633). Mais les autres variantes de l'arabe et de l'éthiopien sont certainement erronées. En II 1, l. 18 (PO 13, p. 5), une

réplique de Théodoros est attribuée à l'ensemble des auditeurs; en III 9, l. 7, l'arabe et l'éthiopien (PO 13, p. 47-49) attribuent la suite du texte à Ioustos jusqu'à la l. 32 où ils rendent la parole à Jacob ; à la l. 7 et à la l. 32, le traducteur arabe a dû être trompé par les deux apostrophes κύρι 'Ιοῦστε (à la l. 7, le slave a éprouvé le besoin de répéter que c'est Jacob qui parle). En V 1, l. 8 (PO 13, p. 64), l'éthiopien omet de mentionner que Jacob prend la parole, mais il doit s'agir d'un simple lapsus, puisque à la fin de sa réplique (V 1, l. 32; PO 13, p. 66) on retrouve une réponse de Ioustos. En V 2, les l. 25-28 sont attribuées à Ioustos (PO 13, p. 69), ce qui est peu vraisemblable : la citation de *Jérémie* est ainsi séparée de son commentaire. En V 14, l. 8, l'éthiopien donne la parole à Ioustos pour une phrase sur la nature humaine et divine du Christ.

5) *Lacunes du grec par rapport à la fois au slave et à l'arabe ou l'éthiopien.*

Le slave étant indépendant de l'arabe et de l'éthiopien, ses accords avec ces deux versions doivent remonter au stade le plus proche de l'original que nous puissions atteindre. Notons à titre d'exemple, en III 8, l. 40, deux répliques manquantes dans le grec et, en III 10, l. 5-6, les mentions de la Bithynie et des pays avoisinants, et de l'extension de l'Empire jusqu'à la mer. La version grecque est donc actuellement lacuneuse.

Par ailleurs, certaines leçons propres au slave remontent probablement à l'original, mais ne reçoivent pas de confirmation de l'arabe ou de l'éthiopien parce qu'il s'agit de passages que ces versions abrègent ou omettent. Ainsi les mentions du rôle du capitaine du bateau que prend Jacob jusqu'à Thènai, en V 20, l. 23, 26 et 29, et certaines précisions historiques en I 22, l. 8-9 et 22.

6) *Les citations bibliques.*

Comme souvent, leur forme exacte dans l'original est particulièrement difficile à établir. Les traducteurs et les copistes ont en effet tendance soit à abréger les citations bibliques lorsqu'ils les jugent trop longues pour l'exégèse qu'en tire l'auteur, soit au contraire à les compléter ou à les préciser d'après leurs propres connaissances bibliques. L'éthiopien refond ainsi l'essentiel des citations bibliques parce que, la plupart du temps, il ne traduit pas directement, mais cherche l'équivalent dans la Bible éthiopienne; le slave tend à présenter un texte long des citations bibliques, qui doit être le plus proche de l'original, et à ajouter les précisions nécessaire comme les références des *Psaumes* (le Psautier étant le livre le mieux connu de l'Ancien Testament à cause de son usage liturgique, c'est le cas où une addition est la plus vraisemblable). Le traducteur slave ne devait pas se reporter à une Bible pour vérifier les citations, puisqu'il déforme souvent les noms des prophètes (Malachie pour Michée, Osée pour Isaïe, etc.); il rétablit pourtant parfois (de mémoire?) des leçons du texte courant de la Septante — comme la mention de Cyrus, en I 24, l. 16, contredisant évidemment le raisonnement du texte qui rapporte ce passage d'Isaïe au Christ. Au contraire, P abrège treize fois les citations bibliques par un καὶ ἑξῆς.

La solution adoptée pour la présente édition consiste à mentionner les lacunes des citations bibliques du grec par rapport au slave lorsqu'elles sont confirmées par l'éthiopien ou lorsque le sens les impose. La confirmation n'est donc possible que

lorsque l'éthiopien n'introduit pas une autre citation biblique, auquel cas il s'aligne plutôt sur le slave. L'éthiopien ne s'écarte en effet pas complètement du florilège biblique initial : par exemple, en III 7, l. 11 (PO 13, p. 41), il a suivi son original et n'a pas redoublé τὰ ἔργα comme le voudrait le texte biblique.

7) *Conclusion.*

L'acquis essentiel est le rapprochement du slave et du grec par la présence de gloses communes; le slave ne s'accorde avec l'éthiopien et l'arabe contre le grec qu'en cas de lacunes de ce dernier. On peut donc admettre que le slave s'est séparé plus tard que l'arabe de la branche de la tradition qui a abouti au texte grec actuel et représente un état de la tradition du texte grec plus ancien que les témoins grecs actuels. Le témoignage de la première recension arabe confirme cette haute qualité de la version slave. L'histoire de la tradition du texte peut donc se résumer comme suit :

— un original grec dont nous verrons qu'il a dû être écrit à Ptolémaïs peu après 634;

— des fragments syriaques dont l'un est antérieur à 775 et l'autre à 886; aucun rapport précis avec une autre version non-grecque ne peut être établi;

— une traduction arabe qui engendre la traduction éthiopienne vers le XVe siècle;

— pour le grec et le slave, deux étapes distinctes : **α** où le texte grec s'enrichit de certaines gloses que l'on retrouve jusque dans le slave, et où en I 38 se produit apparemment une interversion de locuteurs; **β** où de nouvelles gloses communes à FP se fixent, où se créent des lacunes décelables par les accords entre le slave et l'arabe ou l'éthiopien, et où surtout le prologue disparaît, perte compensée par l'interpolation de l'épilogue.

LA TRADITION MANUSCRITE GRECQUE.

Parmi les témoins conservés, seul A pourrait représenter un texte antérieur à la perte du prologue; mais sa proximité avec F contre P laisse penser au contraire qu'il reproduit un texte postérieur. Tous les autres témoins sont apparentés par la perte du prologue et l'*incipit* ὁ νόμος ὁ ἅγιος en I 5 — même P, dont le début n'est pas conservé, mais qui contient dans l'épilogue l'interpolation d'un résumé du prologue qui caractérise la version acéphale.

BLM sont très étroitement liés; M donne en général le meilleur texte et le plus étendu et pourrait donc servir de manuscrit de référence pour une édition de la version abrégée. Mais certaines erreurs de M montrent que BL en sont indépendants :

en I 10, l. 15-16, B rétablit περὶ τοῦ παρὰ τοῦ Χριστοῦ, en I 8, l. 4, L conserve ἕτερος παρ' αὐτοῦ, en I 22, l. 12, BL donnent πάσης τῆς — ce qui suppose un ancêtre commun distinct au plus tard du XIIIe siècle, date de l'écriture de M. Il reste à déterminer quel texte a été utilisé par l'auteur de cette collection. M s'accorde surtout avec F (vingt-sept accords) et presque jamais avec P (I 14, l. 6 om. τῆς δόξης); certains accords FM contre P sont déterminants, comme l'omission par homéotéleute en I 27, l. 27, ou la leçon συνεισελθόντος en I 42, l. 20. Mais M ne dépend pas

de F : il maintient avec C καὶ Θεὸς ἀληθινός en I 7, l. 11. Le témoin dont il se rapproche le plus est d'ailleurs peut-être C, trop court pour autoriser un jugement définitif (trois accords CM contre F pour aucun accord FM contre C). La recension de M a donc été constituée à partir de la branche CF en amont de ces deux derniers; cette position fait que certaines leçons de M sont pertinentes en cas de défaillance de F. En particulier, M permet de rétablir la fin d'une citation biblique en I 33, l. 16, confirmé en cela par le slave contre FP; un autre accord avec le slave se trouve en I 19, l. 3, ἡλίου καὶ; un passage omis par homéotéleute par F en III 8, l. 28, καὶ εὐθέως τὸ μικρὸν κέρας ὁ διάβολος, et confirmé par le slave et l'éthiopien. En général, les leçons de M laissent penser que la recension qu'utilisait l'*excerptor* devait être très proche de celle qu'utilisait de son côté le traducteur slave.

Les variantes propres à cette version abrégée sont particulièrement nombreuses. Nous donnons à titre d'exemple l'apparat des variantes, en I 9, par rapport au texte édité ci-après :

I 9 1 ὡς : ὁ BLM ‖ λέγει om. BLM ‖ 2 αἰῶνος om. BLM ‖ 3 ἀριθμοῖς λέγει BLM ‖ 4-5 ἔδεται — ἐχθρόν om. BLM ‖ 6 ἐξ : ἐν BLM ‖ 7 πάλιν om. BLM ‖ 9 καὶ τὰ ἑξῆς om. BLM ‖ ὁ Θεός σου om. M ‖ 11-16 κατὰ — ἐξ αὐτοῦ om. BLM ‖ 16 ἀδελφοί + μου BLM ‖ 16-17 καὶ Λόγος τ. Θεοῦ om. BLM ‖ 17 ὡς om. BLM ‖ 19-I 10, l. 15 διδοὺς — ὄντως : ἃ καινὴν διαθήκην ὁ ἱερεμίας ἐκάλεσεν BLM.

Par ailleurs, quelques leçons caractéristiques de M figurent dans le texte d'Andronic Paléologue : en I 22, l. 19 ναὸν Σολομῶντος, l. 22 ἡγουμένου τῶν Ἰουδαίων et l. 23 λαὸν τοῦ Ἰσραήλ. Il est difficile d'attribuer ces convergences au hasard. Mais en I 12, l. 10, M omet τουτέστιν que donne aussi Andronic, et surtout M omet l'essentiel de I 12, qu'Andronic imite assez librement dans son chap. 50, et I 22 à partir de la l. 27, qu'Andronic reprend lui aussi. Andronic a donc dû trouver une recension plus complète que celle de M, dont M dérive à son tour — un témoin du rameau dont dérivent ACF.

Malgré sa brièveté, A donne assez de leçons caractéristiques pour établir une forte affinité avec le texte de F. Les plus marquantes sont : II 4, l. 9-10 une glose commune et l'omission de πάλιν; II 5, l. 4 l'omission de καὶ ἀκριβῆ. Le seul accord avec P est le curieux παρακενώσῃς en I 43, l. 2. A ne peut être le modèle de F en raison de fautes comme, en I 42, l. 17, Panther devenant le fils de Melchi au lieu d'être son frère, et de la fin de citation biblique que rétablit A seul en II 4, l. 13. En fait, bien que A soit le témoin grec le plus ancien, il est loin de conserver le meilleur texte.

C s'accorde presque entièrement avec F; notons : I 9, l. 4 une glose commune; I 5, l. 1 omission de ὁ ἅγιος; I 6, l. 18 omission de καὶ πάλιν; I 7, l. 8 περὶ pour ὡς ἐκ; I 8, l. 12 ἐλάλησαν οἱ προφῆται; l. 19 Δαυὶδ pour Ἰούδα; I 9, l. 1 omission d'une partie d'une citation biblique; l. 5 : omission de αὐτοῦ... πάλιν; l. 9-10 : omission commune que seul F comble par une formule de son cru; I 10, l. 2-3 ἔθνεσιν pour ἀνθρώποις et omission de Ἱερεμίας; l. 15-16 leçon καὶ πάλιν. C n'est pas pour autant une copie de F, puisqu'il évite la faute ἐρχώμεθα en I 6, l. 12; l'omission de καὶ Θεὸς ἀληθινὸς en I 7, l. 11; et l'omission de F en I 10, l. 11.

Le témoin le plus complet, F, est aussi celui qui a le plus de manuscrits apparentés dans l'état actuel de la tradition manuscrite : A, C et BLM à divers degrés.

Ce manuscrit a été écrit avec soin et présente relativement peu de fautes orthographiques. Il manifeste plutôt des tendances puristes (dans la mesure où la comparaison avec les autres témoins nous permet de les isoler); signalons en I 12, l. 17 νύκτα au lieu de νύκταν; I 13, l. 1 l'accord au singulier d'un verbe avec le sujet le plus proche et la formule δίκην σελήνης; I 18, l. 14 la transposition en infinitive d'une citation biblique; I 31, l. 1 le rétablissement du singulier pour un verbe dont le sujet est neutre pluriel; partout le rajout de *nu* ephelcystiques. Le copiste de F a donc vraisemblablement retouché son texte; la rapidité de la copie se sent aux corrections relativement nombreuses de fautes d'étourderie, qui témoignent d'une relecture. Trois passages laissent penser que le manuscrit a été dicté : I 41, l. 6 οὐκ ἐῶσι pour οὐ καίουσι, I 42, l. 17 τῇ Ἑβραΐδι pour Τιβεριάδι, et II 7, l. 20 ἢ ἀναλάβει pour ἢ ἐὰν λάβῃ. F reproduit au moins trois fautes d'onciale typiques : en I 11, l. 9 μᾶλλον pour δι' ἄλλου; en I 22, l. 25 ἑτέραν pour ἱερὰν, et en IV 5, l. 31 λύσασα pour δύσασα, qui peuvent remonter à un stade antérieur. La faute la plus caractéristique de F est l'homéotéleute qui revient plus de trente fois; les manuscrits apparentés ne reproduisent que deux de ces omissions (C en I 9, l. 10 et M en I 27, l. 26), mais leur texte est trop court pour déterminer si ces omissions sont bien le fait du copiste de F et non de son modèle; certaines omissions reviennent dans le slave (cf. *infra*). F ne peut donc être le modèle des autres témoins et encore moins une reproduction fidèle du modèle commun à ACFM. Mais si l'on élimine les mauvaises leçons liées aux trois tendances facilement identifiables de F — addition de gloses, purismes et omissions par homéotéleutes — son texte constitue un témoin précieux.

P se caractérise par des tendances inverses et une place presque diamétralement opposée dans la tradition : il n'a pas de parent proche identifiable. Tous les autres témoins grecs sont en effet nettement plus proches de F, et P conserve donc des leçons uniques qui sont par là même plus difficiles à apprécier. Le copiste est apparemment plus consciencieux : il rend une glose en majuscules en V 5, l. 8, et reproduit entouré de croix un mot mutilé en V 4, l. 2 (ἔρα pour ἡμέρα); il rajoute en marge des mentions oubliées en I 23, l. 16, ou en V 6, l. 15. On peut donc supposer que le copiste de P retouche peu son texte, et qu'il copiait un modèle endommagé. Son orthographe est peu suspecte de purisme : les confusions phonétiques abondent. Dans certains cas, il est diffile de savoir si P ne vulgarise pas l'original; ainsi en III 11, l. 6, la leçon πρὸ τοῦ ἐλθῇς est préférable au πρὸ τοῦ ἐλθεῖν σε dans un dialogue quotidien, mais en V 14, l. 15, il est difficile de suivre le πρὸ τοῦ πλάσω σε de P au lieu du πρὸ τοῦ πλᾶσαι de F dans un verset biblique. P remplace également parfois le relatif normal par des formes relatives de l'article, attestées par ailleurs : τὰ en I 43, l. 7, et en III 11, l. 14; dans le doute, les leçons de F ont été suivies. Les fautes de P consistent surtout en une série de petites omissions et de fautes de temps, et en quelques erreurs ponctuelles comme en I 12, l. 3 l'omission de ἡμεῖς καὶ σαββατίζειν, en I 24, l. 2 χωρὶς θανάτου au lieu de χωρισθῆναι, en I 32, l. 6 Salomon au lieu de Somnas, en II 5, l. 1 l'omission de καὶ σημειούμενος, en II 7, l. 11 ζαχάριας (tiré de la l. 12) au lieu de ζῶ ἐγώ, et une omission en III 6, l. 1. Au total, les fautes assurées de P sont moins nombreuses que celles de F. La seule altération significative est l'habitude d'abréger les citations bibliques par un καὶ τὰ ἑξῆς.

P est pour cette raison un témoin isolé, particulièrement précieux; sa singularité apparaît encore mieux lorsque l'on compare F et P au slave. En règle générale, le slave s'aligne sur F tout en évitant la majeure partie de ses fautes d'homéotéleutes

et en ne reproduisant que trois de ses gloses. Dans un passage particulièrement corrompu (I 13, l. 14), P donne ἐρημίτου (qui a dû être tiré de ἐρημίτης à la l. 16) contre le curieux νεχεμίου de F et Sl. qu'il faut comparer au « fils de Zacharie » (υἱοῦ Ζαχαρίου?) de l'éthiopien (PO 3, p. 578) qu'on retrouve dans le *De Antichristo* d'Hippolyte, la source du passage, et qui doit être la leçon originale. Ailleurs, P est seul à reproduire des leçons dont la qualité garantit qu'elles remontent à l'original : en I 10, l. 16-17 la tournure ὑπὲρ τὸν νόμον Μωϋσέως ἄλλον νόμον ἀναφύεσθαι μέλλοντα contre περὶ τοῦ νόμου τοῦ ἀναφύεσθαι μέλλοντος en F avec Sl.; en I 15, l. 8 F et Sl. omettent par homéotéleute πρὸ — ἐστιν, avec Ét. contre P; surtout I 40, l. 8 παρεδίδουν τοῖς βενέτοις de P l'emporte de loin sur la leçon κακὰ ἐποίουν τοῖς χριστιανοῖς de F confirmé par Sl.; deux gloses sont communes au slave et à F et manquent dans P (I 25, l. 8 et I 30, l. 13); en III 9, l. 12 la leçon Μωϋσῆς λέγει de P semble préférable au καὶ de F et Sl.; en V 20 F et Sl. omettent l. 1 Ὁ δὲ Ἰάκωβος et l. 3 Καὶ ἐκεῖ, ce qui rend le texte incompréhensible. De son côté, P s'accorde aussi avec les autres témoins grecs et les autres versions contre F. P et Sl. ont en commun une glose inconnue de F en III 6, l. 49; en I 9, l. 2 ils omettent ensemble διὰ Βαλαάμ; en I 36, l. 18 ils ont une petite omission commune par homéotéleute; en II 7, l. 36-37, leur leçon commune Πιλάτου καὶ στρατιωτῶν qui s'oppose à F, plus développé, est peut-être aussi une glose dont F donnerait simplement une forme plus longue; en IV 5, l. 23-24 ils omettent καὶ νῦν ἠρνήσω αὐτόν de F; en V 20, l. 43 et 46 leurs omissions communes ne sont pas significatives. Certains accords entre P et Sl. relèvent certainement de la polygenèse, comme en I 6, l. 12, le banal ἁγίαν... ἡμέραν pour ἀργίαν, et en III 5, l. 9, ὄνομα pour αἷμα. Au total, la parenté entre la branche de F et Sl. l'emporte nettement, mais pas au point d'identifier Sl. à la branche de F.

Le problème de cette relation triangulaire entre F, P et Sl. reste néanmoins troublant : comment le slave peut-il avoir le prologue et une quantité de bonnes leçons importantes, que d'autres versions confirment et que le grec a perdues, et être corrigé par P pour des leçons défectueuses pour lesquelles il suit presque littéralement F? La solution la plus vraisemblable est que l'un des trois témoins a plus d'un modèle et résulte d'une contamination. Le candidat le plus vraisemblable serait alors P, en raison de l'homogénéité très forte entre F, Sl. et le reste des témoins grecs : P aurait puisé, directement ou indirectement, sur un exemplaire antérieur à **β**, donc antérieur à la perte du prologue (cf. *supra* au § 7). La présente édition repose sur cette hypothèse d'une contamination de P.

LES ÉDITIONS ANTÉRIEURES.

Le texte grec a été remarqué pour la première fois par Montfaucon, d'après une note inédite citée par Bandini[25]. N. Bonwetsch donna un résumé du texte et une liste des témoins[26] avant de donner, en 1910, l'*editio princeps*[27] du texte grec amélioré par la comparaison avec l'édition des Grands Ménées de 1904 de la version slave

25. *Op. cit.* (n. 3), I, p. 412.
26. BONWETSCH 1899, p. 411-440.
27. BONWETSCH 1910.

et avec le début d'un manuscrit slave [28]; il ne manquait à cette édition qu'un témoin grec, B; A n'était connu que par la copie de la copie de Ph. Meyer [29]. Cette édition a suscité plusieurs comptes rendus dont le plus important reste celui de P. Maas [30]. Malgré ses mérites, l'édition Bonwetsch souffrait de n'avoir pas pu utiliser les versions orientales. De plus, la version slave était érigée en témoin de référence et ses leçons étaient introduites dans le corps du texte grec sous la forme de rétroversions en grec de la plume de N. Bonwetsch, nécessairement conjecturales : l'édition visait en fait à restituer l'original grec que les témoins conservés ne nous permettent plus d'atteindre.

L'édition du texte éthiopien avait été commencée en 1908 par S. Grébaut qui croyait alors qu'il s'agissait d'un original [31]. Une fois le rapprochement avec le texte grec opéré par W. Lüdtke, F. Nau [32] donna une nouvelle édition de la portion du *texte grec correspondant à la portion déjà éditée du texte éthiopien, en incluant un* aperçu des fragments syriaques et la traduction, par P. Sbath, du prologue et de la conclusion d'un manuscrit de sa collection. Malgré cet enrichissement des sources disponibles, cette édition n'améliora pas sensiblement le texte grec pour lequel elle ne pouvait apporter de nouveau témoin et n'élucida pas les problèmes de la tradition grecque — d'où les critiques de P. Maas [33] et d'A. Ehrhard [34]. L'édition de la seconde partie du texte éthiopien [35] ne fut pas suivie de l'édition de la partie correspondante du texte grec. Enfin, en 1921, N. Bonwetsch [36] publia le texte de l'extrait du manuscrit des Météores et le texte en parallèle des trois versions complètes du prologue déjà éditées, slave, arabe et éthiopienne.

LA PRÉSENTE ÉDITION.

La difficulté majeure de l'édition tient au fait que le texte original grec ne nous est parvenu que sous une forme irrémédiablement altérée, comme le prouvent les versions non grecques [37]. Néanmoins, si celles-ci ne nous permettent pas de reconstituer l'original grec, elles nous conservent sous une forme ou une autre des éléments de celui-ci qui ne sauraient être négligés. La présente édition se fixe donc une double tâche :

— éditer le texte grec accessible le plus ancien, celui de **β**, postérieur à la perte du

28. Voir n. 23.
29. Cf. BONWETSCH 1910, p. IV-V.
30. *BZ* 20, 1911, p. 573-575; ci-après : MAAS 1911. Autres comptes rendus : W. LÜDTKE, *Archiv für slavische Philologie* 33, 1911, p. 317; H. JORDAN, *Theologisches Literaturblatt* 32, 1911, p. 296-298; J. DRÄSECKE, *Wochenschrift für klassische Philologie* 28, 1911, p. 374-377.
31. Cf. n. 16. Les raisons qui laissaient penser à une rédaction dès l'origine en éthiopien sont exposées p. 553-554.
32. *La Didascalie de Jacob*, PO 8 (1911), p. 711-780; ci-après NAU 1911.
33. *BZ* 21, 1912, p. 608-609.
34. *OC* 3, 1913, p. 152-154.
35. PO 13 (1919), p. 5-109; le passage sur Léontios de Kaparsa (Kaparasima?) avait été publié précédemment : *ROC* 8, 1913, p. 101-104.
36. *Op. cit.* (n. 9), p. 21-30.
37. Voir plus haut la conclusion de l'étude des versions non grecques, p. 60.

prologue et à l'interpolation de l'épilogue, en renvoyant les gloses identifiables dans l'apparat et en procédant à un nombre restreint de restitutions indispensables pour le sens, facilitées par la consultation des versions non grecques;

— indiquer les lacunes décelables de **β** par rapport à l'original, signalées par des crochets obliques, et porter dans la traduction française la traduction des passages correspondants dans les versions non grecques, imprimée en italiques.

Dans le détail, l'examen de F et P révèle qu'aucun des deux ne peut servir de manuscrit de référence; l'édition procède donc nécessairement cas par cas, en s'aidant des renseignements apportés par le slave qui permet parfois de trancher; le slave est porté dans l'apparat critique négativement, uniquement lorsqu'il peut contribuer au choix d'une leçon (lorsque la leçon rejetée d'un des témoins grecs représente sans ambiguïté la leçon que le traducteur slave a pu lire dans le manuscrit qu'il consultait, lorsque le slave autorise une restitution, etc.). Par conséquent, le choix des leçons grecques est conjectural; l'ordre des mots et l'orthographe suivent le plus souvent P, puisque celui-ci donne le texte le moins retouché. Les variantes purement orthographiques (*nu* éphelcystiques, etc.) ont été éliminées.

L'édition du texte grec utilise par ailleurs le témoignage de la version abrégée attestée par BLM. Pour ne pas alourdir l'apparat critique, nous avons renoncé à donner le détail des variantes propres à cette version. Celles-ci ne sont signalées que lorsqu'elles sont susceptibles d'améliorer le texte ou lorsqu'elles appuient les leçons d'un autre témoin grec ou d'une version non grecque. Quelques leçons caractéristiques du texte d'Andronic Comnène Paléologue sont signalées, essentiellement pour montrer leur parenté avec la recension abrégée.

Les lacunes du grec par rapport aux autres versions ne sont pas nécessairement des lacunes par rapport à l'original; de plus, le texte qui doit être retenu pour la traduction doit être choisi entre ceux des différentes versions non grecques. Dans ces conditions, il était hors de question de prétendre restituer l'équivalent exact de l'original grec; la version slave sert de témoin de référence parce que son auteur semble avoir suivi de très près le grec, ce qui facilite le repérage des lacunes et l'insertion de compléments à la traduction du texte grec; mais le texte grec dont dépend le slave a déjà connu quelques altérations, dans la phase que nous avons appelée **α** (cf. *supra,* p. 60). Les leçons retenues sont donc toutes celles où il y a accord entre le slave et une autre version non grecque, plus quelques leçons propres au slave (dont nous supposons que les autres versions les ont perdues) et quelques leçons très rares propres à l'arabe et à l'éthiopien (qui combleraient les lacunes propres à **α**). Par souci d'allègement, les lacunes du grec ne sont pas confirmées dans l'apparat.

Le texte slave sert de référence pour la traduction des passages manquants dans les manuscrits grecs; ces traductions sont imprimées en italiques entre crochets obliques. Dans la traduction française, le texte est précédé de *Sl.* lorsqu'il s'agit d'une traduction du slave pour un passage confirmé par l'arabe ou l'éthiopien — cas le plus fréquent; le texte est précédé de *Sl. tantum* lorsqu'il s'agit d'une traduction du slave sur un passage ne figurant que dans le slave; enfin, le texte est précédé de *Ar.* ou de *Ét.* lorsqu'il s'agit d'une traduction de l'arabe ou de l'éthiopien pour un passage propre à ces versions. Nous avons porté en note de la traduction certaines variantes importantes des versions non grecques dont on a jugé qu'elles ne remontaient pas à l'original, mais sans chercher l'exhaustivité (il est en particulier impossible de

porter le détail des nombreuses variantes de la version arabe). Les différents titres conservés (y compris le titre final de la première recension arabe) ont été donnés en parallèle afin de faciliter la comparaison. Enfin, la traduction du prologue a été donnée en parallèle d'après les versions arabe et slave; nous avons en revanche exclu le prologue de la version éthiopienne, aisément accessible dans l'édition Grébaut, qui démarque la deuxième recension arabe sans apporter d'élément intéressant.

Le texte originel ne portant pas de découpage, celui de l'édition Bonwetsch en cinq assemblées a été repris, toutefois avec quelques modifications pour suivre de plus près la logique du texte (en particulier vers la fin de la troisième assemblée). La pagination de l'édition Bonwetsch est indiquée en marge du texte grec et de la traduction du prologue slave, par l'abréviation *Bo* suivie du numéro de la page. Pour la traduction des dialogues et des récits d'événements presque contemporains de l'auteur, on s'est efforcé de rendre le niveau de langue extrêmement populaire. La traduction des extraits de la Septante cherche à rendre le sens que l'auteur pouvait prêter à ces versets, dans la mesure où nous pouvons l'établir, et non à donner une traduction du verset biblique pour lui-même dans son sens originel; les divergences les plus frappantes sont les glissements de sens de παῖς (le Fils de Dieu et non son serviteur) et de λόγος (le Verbe de Dieu et non sa parole).

LA LANGUE DE LA DOCTRINA.

La langue de l'auteur se rapproche étonnamment du grec parlé dans les passages non théologiques, et nous avons conservé pour cette raison plusieurs formes et constructions grecques susceptibles de surprendre le lecteur.

La morphologie — en particulier des verbes — est difficile à appréhender en raison des nombreuses homophonies; l'hésitation entre subjonctif aoriste et indicatif futur après οὐ μὴ est l'exemple le plus flagrant de ces incertitudes. Les hésitations des copistes ne nous permettent pas non plus d'avoir une image claire des anomalies éventuelles dans l'usage de l'augment. Les anomalies les plus marquantes sont celles de l'imparfait de εἶναι, la première personne ἤμην régulièrement (I 40, l. 5 et 16; I 43, l. 14; III 3, l. 13; V 12, l. 14) et la première personne du pluriel ἤμεθα (V 6, l. 5). Les aoristes asigmatiques en α sont courants — III 12, l. 15 et 17 *e. g.* Les formes périphrastiques de passé antérieur (εἶναι à l'imparfait suivi du participe) sont également courantes : I 43, l. 14; IV 5, l. 29, 31 et 39; V 20, l. 1, 4 et 5. En V 3, l. 7, la forme périphrastique bâtie sur ἔχω et exprimant la continuité sur une certaine durée, comme la forme progressive anglaise, est déjà plus rare[38].

La syntaxe est souvent flottante. Tout le système conditionnel est déréglé, comme en témoignent la juxtaposition ὅπου ἐὰν (I 40, l. 17) ou l'emploi d'ἐὰν avec l'indicatif (IV 3, l. 19) et en tête d'interrogatives indirectes à la place de εἰ; une apodose à l'indicatif suit une conditionnelle au subjonctif (I 41, l. 5-6). Relevons un cas d'accusatif absolu (I 24, l. 6 : ταφὲν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ). La conjonction ἵνα introduit

38. Cf. LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Syméon le Fou*, éd. Rydén, p. 146 : ἐξ ἧς ἔχω κανονίζουσα αὐτὸν; l'exemple le plus clair est celui de la *Vie de sainte Pélagie* : cf. *Pélagie la pénitente* II, Paris, 1981, p. 90, ἔχει ἔτη πολλὰ ἀσκούμενος.

dans certains cas des complétives : III 2, l. 32; III 4, l. 17; V 20, l. 8 et 21, et peut-être II 5, l. 2. Plusieurs phrases montrent que νομίζω n'est pas une simple incise et introduit des complétives directement sans conjonction de subordination : I 41, l. 7; III 1, l. 6 et 13; III 11, l. 17[39]. Enfin, certaines complétives sont précédées par l'article, selon une construction attestée par ailleurs : V 19, l. 15; V 20, l. 50[40]. Comme de coutume dans les textes non littéraires de cette époque, le futur tend à être remplacé par d'autres tournures; la première de ces tournures concurrentes est ἔχω suivi de l'infinitif futur (I 23, l. 22) ou, plus normalement, présent ou aoriste (I 41, l. 24; III 12, l. 5 et 18; IV 4, l. 34), sans qu'il soit toujours possible de déterminer si cette tournure exprime plutôt une obligation ou une possibilité valables au futur, ou un simple futur (la forme εἶχον κηρύσσειν dans un système conditionnel en I 21, l. 15 donne la prépondérance à la notion d'obligation)[41]; la seconde est tout simplement le présent de l'indicatif, dont le sens futur est souvent indiscutable : I 23, l. 23; III 8, l. 40; III 12, l. 7; IV 2, l. 15. La distinction entre εἰς et ἐν pour les compléments de lieu s'efface : III 12, l. 2; V 6, l. 6; V 20, l. 46[42].

Enfin, le vocabulaire et certaines tournures idiomatiques attestent un niveau de langue très proche de la langue parlée. L'expression ἀκμὴν οὐκ pour « pas encore » est typique : III 1, l. 3; III 2, l. 12, 25, 29 et 30; III 4, l. 18 et 22-23; III 8, l. 2; IV 2, l. 17; V 2, l. 30[43]. L'usage de κύρις comme formule de politesse à la place de κύριος est également typique (même pour désigner Moïse : I 7, l. 7); la traduction rend par « messire ». Une formule de politesse peut-être propre à la *Doctrina* est l'imparfait de θέλω suivi de l'infinitif ou d'une complétive en ἵνα pour atténuer l'expression de la volonté (français « je voudrais ») : I 43, l. 1; III 11, l. 6; V 20, l. 21. Pour les formules de serment, la distinction de D. Tabachovitz entre le μὰ suivi de l'accusatif pour l'affirmation et le simple accusatif pour l'interrogation ou l'adjuration se vérifie pleinement[44]. La particule composée κἂν a le sens régulier de « au moins » : IV 5, l. 9. L'expression ἀποκρίνεται καὶ λέγει semble être un hébraïsme (vraisemblablement tiré de la *Septante* et non d'une accointance réelle avec l'hébreu); au sens strict, ἀποκρίνεται y signifie « prendre la parole » et non « répondre » (cf. IV 1, l. 12). Tout un vocabulaire concret comme σιαίνω (V 20, l. 6) avec le rare σινιάζω (III 2, l. 28) ou πραιδεύω (IV 5, l. 18) renvoie aux textes hagiographiques « populaires » de l'époque, comme ceux de Léontios de Néapolis.

39. D. TABACHOVITZ, *Études sur le grec de la basse époque,* Uppsala 1943, p. 1 s.; LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Syméon le Fou,* 10, éd. Rydén p. 143, avec le même sens d'irréel.

40. Nombreux exemples dans LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Jean l'Aumônier,* éd. Festugière p. 345, 355 et 371 *e. g.*

41. Cf. JEAN MOSCHOS, *Pratum spirituale,* 112, PG 87/3, col. 2977 B.

42. Le fait est courant; ἐν sort de l'usage dans le grec parlé et tend à être confiné à un registre plus élevé ou à la désignation de termes géographiques, avec ou sans déplacement (ἐν Κωνσταντινουπόλει, V 20, avec déplacement), tandis que εἰς introduit les lieux plus restreints de la vie courante, avec ou sans déplacement.

43. *ROC* 8, 1913, p. 141; 3, 1908, p. 277.

44. Sur ce point, les remarques d'A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Jean de Chypre,* Paris 1974, p. 557, sont infondées : l'absence de μὰ indique une adjuration qui est le plus souvent une adjuration de répondre la vérité; sa présence indique bien que le locuteur se porte garant de la vérité de ce qu'il avance.

* * *

CONSPECTUS SIGLORUM

Manuscrits :

A = *Athos Esphigménou* 58
B = *Leningrad GPB* 777
C = *Paris Coislin* 299, fol. 4-7
F = *Florence Bibl. Med. Laurent.* IX 14
L = *British Library Eggerton* 2707
M = *Milan Bibl. Ambros. M 88 sup.*
P = *Paris Coislin* 299, fol. 1-3 et 8-68

Versions non grecques :

Sl. = version slave d'après l'édition de 1904 des *Grands Ménées*
Syr. = fragments syriaques
Ar. = version arabe; Ar.[1] = première recension, Ar.[3] = troisième recension
Ét. = version éthiopienne, traduite de la deuxième recension arabe

Traduction :

⟨Sl. :⟩ : traduction d'après le slave d'un passage manquant dans le grec et attesté par l'arabe ou l'éthiopien;
⟨Sl. tantum :⟩ : traduction d'après le slave d'un passage manquant dans le grec et dans l'arabe et l'éthiopien;
⟨Ar. :⟩ et ⟨Ét.⟩ : traduction d'après l'arabe ou l'éthiopien d'un passage manquant dans le grec et le slave.

Pour plus de clarté, l'usage des guillemets a été réservé, dans le texte grec comme dans la traduction, aux deux cas suivants : les citations bibliques et les citations par l'un des personnages de la *Doctrina* des propos d'un autre personnage.

Bo, en marge du texte grec, indique la pagination de l'édition de Bonwetsch.

TEXTE ET TRADUCTION

Enseignement de Jacob le nouveau baptisé — baptisé contre son gré sous le règne du très pieux empereur Héraclius et le gouvernement de l'éparque de Carthage Georges [1] — aux nouveaux baptisés ex-Juifs, alors que lui-même avait eu une bonne occasion de connaître le Seigneur. Qu'il ne faut pas observer le sabbat après la Parousie du Christ, et que le Christ qui est venu [2] est vraiment le Christ, et personne d'autre [3].

Traduction du texte de la version slave correspondant à la lacune de l'original grec (Irène Sorlin) [4].

I 1. *Un signe, plus encore, un prodige, s'étant produit de nos jours, il m'a été permis, à moi Joseph le pécheur, nouveau baptisé parmi les Juifs, d'écrire ce que j'ai entendu, afin que notre âme en reçoive le plus grand profit et que soit glorifié Dieu, qui aime les hommes et qui ne veut pas qu'un seul d'entre eux soit perdu, mais que tous les pécheurs soient sauvés* [5]. *Et maintenant faites silence et écoutez, en prêtant attention à ce qui est dit, le récit plein d'édification et d'émoi de ce qui s'est passé* [6].

2. *L'empereur Héraclius avait ordonné que partout et en tout lieu les Juifs se fassent baptiser. Lorsque Georges, alors éparque, se rendit en Afrique* [7], *il nous ordonna de nous réunir devant lui, à nous tous les premiers des Juifs. Et quand nous fûmes réunis auprès de lui, il nous dit : Êtes-vous les serviteurs de l'empereur?*

1. Georges, éparque ou préfet d'Afrique, nous est connu par les lettres de Maxime le Confesseur datées de 641-642 dont il est le destinataire ou qui parlent de lui (*ep.* 1, 16, 18, 44, 45, PG 91, col. 364-392, 576-580, 584-589, 641-648, 648-649). À cette époque, l'éparque Georges, dont Maxime vante la rigoureuse orthodoxie et la sollicitude à l'égard des moines, des veuves, des orphelins et des immigrants fuyant les Arabes, est rappelé à Constantinople à la suite d'un incident : il aurait émis des doutes sur l'authenticité d'un ordre écrit de l'impératrice Martine; cf. P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor,* Rome 1952, p. 7-9, 48-51. Lorsqu'il raconte le baptême forcé de la Pentecôte 632 (*ep.* 8, voir plus haut, p. 31-32), Maxime ne donne pas le nom de l'éparque responsable, mais la Doctrina force à conclure qu'il s'agit du même Georges que dix ans plus tard. On le retrouve, semble-t-il, dans JEAN MOSCHOS, *Pratum spirituale,* 196, PG 87/3, col. 3080 : Georges (Grégoire dans la tradition latine), préfet d'Afrique, y est dit originaire d'Apamée en Syrie et qualifié d'ami du Christ, des moines et des pauvres. On ne saurait établir pour ces quelques décennies une liste précise des exarques (Nicétas meurt en 629; peut-être l'ancien *dux* de Numidie, Pierre l'*illustris,* lui succède-t-il vers 636, cf. Y. DUVAL, *Antiquités africaines* 5, 1971, p. 209-214; Grégoire entre en dissidence en 646), non plus que des préfets (Grégoire, cité en 627 dans une lettre du pape Honorius, PL 80, col. 478; puis Georges).

2. Ὁ ἐλθὼν est un qualificatif du Christ fréquent dans la Doctrina (voir Index *s. v.*); il correspond à ses supputations eschatologiques ; le Christ des Chrétiens est le bon, parce qu'il est déjà venu à la date indiquée par Daniel et avant les signes annonciateurs de la seconde Parousie.

3. Ce titre a sans doute été ajouté par un copiste après la perte du début du texte grec. On trouvera les autres titres donnés par les manuscrits grecs et non grecs dans l'étude consacrée à la tradition manuscrite; voir plus haut, p. 47-54.

Διδασκαλία Ἰακώβου νεοβαπτίστου — βαπτισθέντος ἐπὶ Ἡρακλείου τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως καὶ Γεωργίου ἐπάρχου τῆς Καρθαγεννησίων πόλεως παρὰ γνώμην ἰδίαν — πρὸς τοὺς ἐξ Ἰουδαίων νεοβαπτίστους, προφάσεως ἀγαθῆς αὐτῷ γεναμένης τοῦ ἐπιγνῶναι τὸν Κύριον. Ὅτι οὐ δεῖ σαββατίζειν μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν, καὶ ὅτι ἀληθῶς αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθών, καὶ οὐχ ἕτερος.

Traduction du texte de la version arabe correspondant à la lacune initiale de l'original grec (G. Troupeau).

D'après le *Mingana chr. ar.* 237 (Ar 1), en partie illisible en raison de taches d'humidité :

I 1. ... *Joseph dit : « Ô mes frères, il y eut un prodige de mon temps, à moi pécheur, ... la discussion qui eut lieu entre les Juifs les uns... J'ai voulu consigner cela pour que les croyants en profitent, parce qu'il y a beaucoup de gain et de profit en elle; je vous informe, dans ce récit, de personnes qui étaient dans l'égarement. Notre-Seigneur le Christ voulut les guider..., le Miséricordieux, parce qu'il ne veut pas la perdition de ses créatures. Écoutez maintenant ce qui eut lieu de mon temps, à moi pécheur.*

D'après le Ms Sbath 44 (Ar 3) :

2. *Mes amis, il y avait au temps d'Héraclius, roi des Grecs, un officier du nom de Georges* (ms : Sergios) *al-Abrakh* (ἔπαρχος)*; ce roi lui délivra un diplôme d'investiture par lequel il le nommait gouverneur de la ville d'Ifriqiya et de Carthage. Georges* (ms : Sergios) *était un homme de haute importance et un grand tyran. L'édit qu'il avait en mains disait que le roi très clément ordonnait à tous ses sujets de baptiser tous les Juifs qui se présenteraient avec le véritable désir de se faire chrétiens. Georges* (ms : Sergios), *dès son arrivée en Afrique, commanda de réunir les Juifs dans sa cour. Or Joseph le converti, lui qui avait pris soin, avec la collaboration de son fils Simon, d'écrire le présent ouvrage, raconta que nous étant présentés devant le gouverneur, il nous dit : N'êtes-vous pas les serviteurs du roi très clément? N'êtes-vous pas ses sujets obéissants?*

Tit. CF : 1 εὐσεβεστάτου eras. F ‖ 2 καὶ — πόλεως om. C ‖ 3 νεοβαπτίστους χαίρειν F χειρὶ νεοβαπτίστους C ‖ 3 γενομένης F ‖ 4 τοῦ[1] om. C ‖ 5 ἐστι Χρ. C.

4. Sur ce « prologue », perdu en grec mais conservé, avec des variantes, dans les versions slave, arabe et éthiopienne, voir plus haut, p. 56-57.
5. *II Pierre* 3, 9.
6. Ce premier paragraphe reprend le prologue de la *Vie de sainte Pélagie* : éd. P. PETITMENGIN *et alii, Pélagie la pénitente* I, Paris 1981, p. 77 et 94.
7. Les deuxième et troisième recensions arabes et l'éthiopien donnent Sergios au lieu de Georgios; l'extrait reproduit par le pseudo-Denys de Tell-Mahré place la scène à Jérusalem.

Et nous, en réponse, nous dîmes : Oui, Seigneur, nous sommes les serviteurs de l'empereur.

Il dit : Le très pieux a ordonné que vous vous fassiez baptiser.

En entendant cela nous tremblâmes et fûmes pris d'une grande frayeur, et personne d'entre nous n'osa se prononcer. Lui de dire : Ne répondez-vous rien ?

L'un de nous, qui se nommait Jonas[8]*, répondit en disant : Nous ne ferons rien de tel; l'heure n'est pas venue du saint baptême.*

Pris de colère, l'éparque se leva et se frappa le visage avec les mains[9] *en disant : Vous êtes ses serviteurs et vous n'obéiriez pas à l'ordre de notre seigneur ?*

Quant à nous, nous étions pétrifiés d'effroi. Il ordonna que nous soyons baptisés, et nous le fûmes, bon gré mal gré, et nous nous trouvâmes dans un grand doute et dans une profonde affliction.

3. *Grâce à la providence de Dieu, qui aime les hommes et qui veut que tous soient sauvés et accèdent à la vraie connaissance*[10]*, voici qu'un docteur de la Loi, du nom de Jacob, arriva de Constantinople avec d'importantes marchandises appartenant à un homme riche, pour les vendre. Et voyant ce qui se passait, il se mit à jurer en Chrétien, en invoquant le nom de sainte Marie et en se faisant passer pour Chrétien, afin de ne pas être reconnu, retenu et baptisé. Mais grâce à l'économie divine, qui toujours prévoit de faire des malheurs chose utile, comme au temps de Joseph*[11]*, un particulier se rendit chez Jacob pour lui acheter des marchandises. Il lui prit trois robes des plus belles en pensant que Jacob viendrait en chercher le prix. Quand Jacob y alla, il faisait déjà nuit, et l'autre lui dit : Prends les robes et, au matin, prends-en le prix en toute sécurité, car c'est déjà le soir*[12].

En franchissant la porte, Jacob se prit le pied dans un trou[13] *et se mit à crier : Adonaï, mon Dieu, viens-moi en aide !*

L'autre, qui s'était penché pour voir, se dit en lui-même : En vérité, celui-ci est un Juif. Et s'étant rendu au bain, il l'examina et reconnut qu'il était circoncis; alors il alla le dénoncer. On le prit et on lui dit : Fais-toi baptiser !

Il dit : Je ne me ferai pas baptiser, car ce n'est pas l'heure du saint baptême.

On le mit en prison. On l'enferma durant cent jours, puis on lui dit à nouveau : Fais-toi baptiser !

Il répondit : Je ne le ferai pas. Le feu, la pendaison, la torture, si vous voulez, appliquez-les-moi. Moi je ne ferai rien de tel.

Alors il s'emparèrent de lui et, bon gré mal gré, le baptisèrent de force. À partir de ce moment, il se mit à pleurer et à prier Dieu de lui indiquer s'il s'était fait baptiser à bon escient ou à tort. Et lui apparut en rêve, la nuit, un être porteur de lumière qui lui dit : Pourquoi te scandalises-tu d'appeler le Christ Fils de Dieu ? N'est-ce pas Dieu qui par David parle de sa naissance corporelle : « Le Seigneur m'a dit : tu es mon Fils, et c'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui[14]*, etc. » ?*

8. Le slave donne « Nonnos » au lieu de « Jonas ».
9. Le manuscrit slave consulté par N. Bonwetsch (S1) donne : « il le frappa au visage ».
10. *I Tim.* 2, 4.
11. *Gen.* 50, 20.
12. Cette vente étant illicite ne peut se faire qu'à domicile : voir les explications données plus bas (V 20) et le Commentaire, p. 238-239. La version arabe et le résumé grec (V 20, l. 31-33) supposent simplement que Jacob, faisant du porte à porte, a trouvé un acheteur auquel il laisse trois vêtements, prévoyant en raison de l'heure tardive de revenir chez cet homme le lendemain matin pour

Nous répondîmes unanimement : Oui, il est vrai, nous sommes les sujets du roi très clément.

Georges (ms : Sergios) *dit : Le roi veut que vous soyez baptisés.*

En entendant ces paroles, nous fûmes grandement effrayés et pas un de nous n'osa mot dire. Georges (ms : Sergios) *reprit : Pourquoi vous vois-je silencieux? Pourquoi ne répondez-vous pas?*

L'un de nous nommé Jonas lui dit : Nous ne ferons rien de ce genre, car le temps du saint baptême n'est pas encore arrivé.

À cette réponse, Georges (ms : Sergios) *se mit en colère et, se précipitant sur cet homme, il le frappa. Puis il ajouta : Vous n'êtes donc pas des sujets fidèles, car vous n'obéissez pas à votre maître.*

Nous demeurâmes dans une grande inquiétude et une grande peur, ne pouvant rien répondre. Il ordonna donc de nous faire baptiser malgré nous; puis, bon gré mal gré, on nous baptisa. Aussi nous restâmes dans une grande tristesse.

3. *Cependant le Dieu très bon et miséricordieux, qui donne la paix à ses sujets, nous fit connaître un homme habile dans l'interprétation de la Loi, nommé Jacob. Il était de l'Orient, de la ville de Saint-Jean d'Acre; il avait approfondi les livres des saints prophètes. Il vint dans notre ville pour faire du trafic. Dès qu'il eut appris la conduite du consul relative au baptême des Juifs, il fut saisi de peur et, par précaution, il se donna le nom de Chrétien. Par sa grande bonté, Dieu ménagea à Jacob un homme qui lui achèterait sa marchandise, et, après en avoir discuté le prix, il lui acheta trois pièces. Or, c'était le soir. L'acheteur dit à Jacob : Le temps nous manque, tu viendras demain matin prendre l'argent, qui t'est dû.*

Jacob l'ayant quitté, descendit les escaliers de la maison. Tout à coup le pied lui manqua. Il s'écria en hébreu : Adonaï, Adonaï, aie pitié de moi!

Le maître de la maison l'ayant entendu ainsi parler, reconnut qu'il était Juif. Cependant ces mots, prononcés en hébreu, n'étaient pas pour lui la preuve certaine du judaïsme de Jacob, jusqu'à ce que, l'ayant pris au bain, il vit qu'il était circoncis. Il tint alors pour certain ce qu'il n'avait jusqu'alors que soupçonné. À l'instant même, l'acheteur court auprès du consul et l'en informe : Voici, dit-il, un Juif qui se fait passer pour chrétien.

On le saisit et on lui propose le baptême, et il dit : Le temps du saint baptême n'est pas arrivé.

On le met en prison et il y demeure cent jours. Ensuite on lui propose de nouveau le baptême, et il dit : Je suis prêt à supporter la mort, la croix et le feu, mais je ne me ferai pas baptiser.

On se saisit alors de lui et on lui administre le baptême. Alors survint dans son cœur cette pensée : il se peut que ce que je suis devenu soit la vérité, et que cette vérité me soit manifestée. Il implorait Dieu continuellement et le suppliait en disant : Ô mon Seigneur et mon Créateur, si cela est la vérité, manifeste-le moi.

Alors il vit en songe un homme vêtu de vêtements de pourpre qui lui dit : Pourquoi ne dis-tu pas que le Christ est le Fils de Dieu? Ne comprends-tu pas que Dieu, par la langue du prophète David, a parlé de sa naissance corporelle, car il a dit : « Tu es mon Fils, et moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. »

prendre l'argent. La version slave complique inutilement la démarche : l'acheteur va chez Jacob et emporte les vêtements, puis Jacob va chez lui, mais trop tard, et remporte les vêtements en prévoyant de les rapporter le lendemain et de prendre l'argent.

13. Dans un caniveau, cf. V 20, l. 34; mais le traducteur arabe n'a pas compris le mot κλάβακα qui figurait certainement dans le prologue original; l'arabe comprend κλῖμαξ; voir plus haut, p. 55.

14. *Ps.* 2, 7.

Dès lors, Jacob se mit avec zèle à rechercher le Nouveau Testament dans les saintes Écritures, et il découvrit que c'est bien le Christ qui est né sous l'empereur Auguste.

4. *Un jour, il nous rencontra et nous dit : Pourquoi êtes-vous tristes et affligés ?*

Nous lui répondîmes : Parce que nous sommes aujourd'hui dans un grand chagrin et dans le doute à cause de ce qui nous est arrivé.

Et il nous dit : Venez, ne vous affligez de rien et ne soyez pas abattus, mais faites-moi confiance.

Nous nous réunîmes à part, là où nous étions, pour discuter de cela, et Isaac, l'un des nôtres, dit : Je connais une maison cachée où personne ne pourra nous entendre si nous parlons et élevons la voix.

5. *Nous nous réunîmes un samedi, nous entrâmes et nous nous assîmes, et lorsque nous eûmes fermé les portes, Jacob prit la parole en disant : Frères, gens de mon peuple...*

I 5. ... La sainte Loi et les prophètes ont proclamé que le Christ qui allait venir était le « soleil de justice ». La Loi elle-même et les prophètes ont annoncé celui qui viendrait de la « souche de ⟨Sl. : *Juda*⟩ Jessé », qui « ceindrait ses hanches de justice » et serait vêtu de vérité sur « son côté »; ils ont annoncé sa venue et, véritablement inspirés par le Saint Esprit, ont justifié que par lui soit sauvée toute la race humaine. Et ils ont annoncé la naissance de l'Oint, son Incarnation, les miracles qui allaient se faire par son intermédiaire, sa Passion, la Croix, sa mort, sa Résurrection d'entre les morts et son Ascension au ciel, et après cela la venue du diable trompeur Hermolaos, qui durerait trois ans et demi, sa destruction et la fin du monde, et la deuxième Parousie du même Christ, grande, glorieuse, redoutable et terrifiante, « le grand jour éclatant du Seigneur », comme l'ont dit les prophètes, où il doit rendre « à chaque homme selon ses œuvres ». Comme l'a dit le grand prophète Daniel : « J'ai vu, et voilà que vient comme un Fils de l'homme avec les nuages du ciel ; il est arrivé jusqu'auprès de l'Ancien des jours, et il lui a été donné le commandement, l'honneur et la royauté, et toutes les races et les langues le serviront. »

6. La divine et sainte Écriture nous a enseignés pour que personne ne soit égaré et ne reçoive un autre à la place du vrai Oint qui arrive, et ⟨Sl. : *les prophètes*⟩ ont

Depuis ce jour, ce Jacob commença à lire les livres de l'Ancien et du Nouveau testament avec assiduité, et à rechercher la venue du Christ, le Fils du Dieu Vivant. Lorsqu'il fut certain de cela, il fut établi, pour lui, que le Christ est celui qui est venu à l'époque d'Auguste César, et qui est né à Bethléem.

4. *Alors, il nous rencontra durant une certaine nuit, et il nous dit : Ô mes frères, pourquoi vous vois-je tristes et affligés?*

Nous lui dîmes : Nous sommes dans une grande tristesse et dans les soucis, à cause de notre baptême.

Il nous dit : Ne vous souciez pas et ne vous préoccupez pas de cela; mais plutôt réjouissez-vous et réunissez-vous à nous dans un endroit caché, afin que je vous explique ce que vous voulez savoir et que je vous fasse connaître que le Christ Notre Seigneur est venu, de sorte qu'aucun doute ne subsiste dans vos cœurs.

L'un de nos compagnons, dont le nom est Isaac, lui dit : Je possède une maison cachée, personne ne la découvrira et n'entendra nos paroles.

5. *Nous allâmes avec lui et nous nous réunîmes là. Nous fermâmes les portes et Jacob commença et dit : Mes frères, gens de ma race, la Sainte Loi et les prophètes...*

I 5. ... Ὁ νόμος ὁ ἅγιος καὶ οἱ προφῆται τὸν ἐρχόμενον Χριστὸν τὸν « ἥλιον τῆς δικαιοσύνης » ἐκήρυξαν. Αὐτὸς οὖν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται τὸν « ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ ⟨...⟩ » ἐρχόμενον καὶ « δικαιοσύνην ἐζωσμένον τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ » καὶ ἀλήθειαν « εἰλειμμένον τὴν πλευρὰν αὐτοῦ » προεμήνυσαν, τὴν αὐτοῦ ἔλευσιν, καὶ δι' αὐτοῦ σῴζεσθαι πᾶσαν τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἐδικαίωσαν, ἐμπνεόμενοι ὄντως ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος· καὶ τὴν γέννησιν τοῦ Ἠλειμμένου καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν καὶ τὰ δι' αὐτοῦ μέλλοντα γίνεσθαι θαύματα καὶ τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς αὐτοῦ ἄνοδον καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ἔλευσιν Ἑρμολάου τοῦ διαβόλου καὶ πλάνου ἐδήλωσαν, τὴν ἕως τριῶν ἥμισυ ἐτῶν, καὶ τὴν αὐτοῦ ἀπώλειαν καὶ τὴν τοῦ κόσμου συντέλειαν· καὶ τὴν δευτέραν καὶ μεγάλην καὶ ὑπερένδοξον καὶ φοβερὰν καὶ φρικτὴν παρουσίαν τοῦ αὐτοῦ Χριστοῦ, « τὴν μεγάλην ἡμέραν Κυρίου καὶ ἐπιφανῆ », καθὼς εἶπαν οἱ προφῆται, ἐν ᾗ « μέλλει ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ἀνθρώπῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ». Καθὼς λέγει Δανιὴλ
Bo 4 ὁ μέγας προφήτης ὅτι· « Ἐθεώρουν, φησί, καὶ ἰδοὺ | μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς Υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος καὶ ἔφθασεν ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν, καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πᾶσαι φυλαί, γλῶσσαι δουλεύσουσιν αὐτῷ ».

6. Ἐδίδαξεν οὖν ἡμᾶς ἡ θεία γραφή, ἵνα μή τις πλανηθῇ καὶ δέξηται ἄλλον ἀντὶ τοῦ ἀληθινοῦ ἐρχομένου Ἠλειμμένου, καὶ τοὺς χρόνους τῆς ἐλεύσεως τοῦ Χριστοῦ ἐμήνυ-

I 5 : 1-2 *Mal.* 3,20 ‖ 3 *Is.* 11,1 ‖ 3-4 *Is.* 11,5 ‖ 9 cf. *Dan.* 7,25 ‖ 11 *Joël* 2,11 ‖ 12 *Rom.* 2,6 ‖ 13-15 *Dan.* 7,13-14.

I 5 : 1 ὁ ἅγιος om. CF ‖ Χρ. : ἰησοῦν F ‖ 3 δικαιοσύνη F[a. c.] ‖ ἐζοσμένος C ‖ 3-4 ἠλιμμένος C ἠλειμμένον P ‖ 6 τοῦ ὄντος ἠλιμμένου F τοῦ αὐτοῦ ἠλειμ. C ‖ 9 ἐδηλοποίησαν C ‖ τὴν[1] : αὐτὴν C ‖ ἡμίσεως C ‖ 9-10 καὶ[2] — συντέλειαν om. C ‖ 11 Χρ. : ἰησοῦ F πάλιν χρ. C ‖ 12 ἀνθρώπῳ om. C ‖ τὰ om. F ‖ 13 ὅτι : φησὶν γὰρ C ‖ φησί om. C ‖ 14 ἐρχόμενος om. C ‖ 15 δουλεύσωσιν C.
I 6 : 1 δέξεται C ‖ 2 ἠλιμμένου C ‖ Χρ. : ἰησοῦ F ‖ 2-3 ἐμήνυσεν F.

annoncé la date de la venue du Christ. Le Père de l'univers, notre Dieu céleste dit par David au sujet de son Fils : « Aujourd'hui, si vous entendez sa voix ne durcissez pas votre cœur comme au temps de ma colère, ainsi que vos pères m'ont tenté au désert. » Nous tous, la nation juive, comme vous le savez, nous prions nuit et jour pour voir la venue du Christ, le salut du monde entier. Mais nous avons été trompés et égarés en croyant que celui qui était né de la sainte Marie n'était pas le Christ. Nous ne voulions rien entendre au sujet du Christ, et nous n'aimions même pas voir les passages de l'Écriture divine qui portent sur le Christ. Nos « cœurs se sont engourdis », vraiment, « dans l'ivresse et le vin », comme dit le prophète Isaïe, et nous avons été égarés par le diable pour nous empêcher de comprendre et de guérir. Car Dieu nous a donné le repos du sabbat pour que nous priions et examinions les divines Écritures afin de savoir quand le Christ vient nous sauver. Et nous, chaque sabbat, nous faisions bombance jusqu'à en crever, et nous couchions avec nos femmes pour pécher, dans l'ivresse et la débauche, et nous cherchions les biens de ce monde dans l'argent sans nous soucier des biens divins. Et c'est pour cela que nous n'avons pas pris conscience de l'arrivée du Christ et que nous ne nous sommes pas demandé pourquoi il tardait, alors que le prophète a dit : « Celui qui vient arrivera sans tarder », et si ce n'était pas celui qui est venu.

7. Pour ma part, aussi vrai que devant Dieu, j'ai reçu l'assurance que c'était bien le Christ qui était né de la sainte Marie [15], et je rends grâces de ce que l'on m'a baptisé et fait chrétien même contre mon gré. Depuis mon baptême, je n'ai cessé nuit et jour, dans les larmes, les gémissements et le jeûne, de compulser la Loi et les prophètes en langue grecque [16], en empruntant des livres de l'Église à des amis chrétiens d'un monastère de Carthage, et je cherchais si je n'avais pas été égaré en étant baptisé et en devenant chrétien. Et je découvris que messire Moïse, ou plutôt le Saint Esprit par l'intermédiaire de Moïse, faisait dire à notre père Jacob dans la bénédiction de ses enfants : « Juda, tes frères te loueront, tes mains seront sur la nuque de tes ennemis, les fils de ton père se prosterneront devant toi ; lionceau, mon fils, tu es issu d'une pousse de Juda [17]. » Et nous voyons que le Christ qui est venu est issu de Juda, vrai homme et vrai Dieu, le seul Christ.

15. Cette expression, reprise ailleurs (notamment en I 10, l. 32 ; I 21, l. 15 ; II 8, l. 19), fait penser au sigle XMΓ, si fréquent dans les inscriptions et les papyrus du IVe au VIIe s., mais dont la *scriptio plena* est, du moins en Égypte, Χριστὸν Μαρία γεννᾷ (voir J.-O. TJÄDER, *Eranos* 68, 1970, p. 148-190).

16. La langue de la Septante, traduction divinement inspirée, sur laquelle se fondent les interprétations chrétiennes de l'Ancien Testament et dont la Novelle 146 de Justinien Ier tente de favoriser l'emploi dans les lectures liturgiques des communautés juives hellénophones.

17. Le texte de la Septante est ambigu et permet de rapporter βλαστοῦ à 'Ιούδα, et donc de faire un rapprochement avec *Is.* 11, 1, annonçant que le Messie viendra de la souche de Jessé. La traduction se conforme à cette intention de l'auteur.

σαν ⟨...⟩. Ὁ πατὴρ δὲ τῶν ὅλων ὁ οὐράνιος Θεὸς ἡμῶν διὰ Δαυὶδ λέγει περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ· « Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ, καθὼς ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ ». Πᾶν δὲ τὸ ἔθνος ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων νυκτὸς καὶ ἡμέρας ηὐχόμεθα ἰδεῖν τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ, καθὼς γινώσκετε, τὴν σωτηρίαν ὅλου τοῦ κόσμου. Ἀλλὰ ἐπλανήθημεν, νομίζοντες μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν τὸν ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας γεννηθέντα. Ἀκοὴν γὰρ ἀκοῦσαι περὶ τοῦ Χριστοῦ οὐκ ἠθέλαμεν, τὰς δὲ θείας γραφὰς τὰς περὶ Χριστοῦ οὐδὲ βλέπειν ἡδέως εἴχομεν. « Ἐπαχύνθησαν γὰρ αἱ καρδίαι » ἡμῶν ἀληθῶς, καθὼς λέγει Ἠσαΐας ὁ προφήτης, « ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ » ἐπλανήθημεν ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ἵνα μὴ γνῶμεν καὶ ἰαθῶμεν. Τὴν γὰρ ἀργίαν τοῦ Σαββάτου διὰ τοῦτο ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεός, ἵνα εὐχώμεθα καὶ ἐρευνῶμεν τὰς θείας γραφάς, τὸ πότε ἔρχεται ὁ Χριστὸς ἵνα σώσῃ ἡμᾶς. Ἡμεῖς δὲ κατὰ Σάββατον ἐτρώγαμεν ἕως τοῦ ψοφῆσαι ἡμᾶς, καὶ ἐκοιμώμεθα καὶ ἡμαρτάνομεν μετὰ τῶν γυναικῶν ἡμῶν, μεθύοντες καὶ πορνεύοντες, καὶ τὰ τοῦ κόσμου ἔργα ἐζητοῦμεν φιλαργυροῦντες, καὶ οὐκ ἔμελεν ἡμῖν περὶ τῶν θεϊκῶν· καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἐνοήσαμεν τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ, καὶ οὐδὲ ἐζητήσαμεν διὰ τί ἐβράδυνεν, εἰπόντος τοῦ προφήτου· « Ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ », καὶ πάλιν, μήπως ὁ ἐλθὼν ἐστιν.

7. Ἐγὼ δὲ ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἐπληροφορήθην ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας γεννηθείς, καὶ εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ, ὅτι καὶ μὴ θέλοντα ἐβάπτισάν με καὶ
fo 5 ἐποίησάν με χριστιανόν. Ἐξ ὅτε δὲ ἐβαπτίσθην νυκτὸς καὶ | ἡμέρας μετὰ δακρύων καὶ κλαυθμοῦ καὶ νηστείας οὐκ ἐπαυσάμην ψηλαφῶν τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας τῇ ἑλληνίδι γλώσσῃ, ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας χρώμενος βιβλία διὰ φίλων Χριστιανῶν ἀπὸ ἑνὸς μοναστηρίου ἐν Καρθαγέννῃ, ζητῶν μήπως ἐπλανήθην βαπτισθεὶς καὶ γενόμενος χριστιανός. Καὶ εὗρον λέγοντα τὸν κύριν Μωϋσῆν, μᾶλλον δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ Μωϋσέως, ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακὼβ ἐν τῇ εὐλογίᾳ τῶν τέκνων οὕτως· « Ἰούδα, σὲ αἰνέσουσιν οἱ ἀδελφοί σου, αἱ χεῖρές σου ἐπὶ νώτου τῶν ἐχθρῶν σου, προσκυνήσουσί σοι υἱοὶ τοῦ πατρός σου· σκύμνος λέοντος Ἰούδα, ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης ». Καὶ ὁρῶμεν τὸν ἐλθόντα Χριστόν, ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐστίν, ἄνθρωπος ἀληθινὸς καὶ Θεὸς ἀληθινός, ὁ αὐτὸς εἷς Χριστός.

I 6 : 4 *Ps.* 95 (96),7 (*Hébr.* 3,8-9) ‖ 10 *Is.* 6,10 ‖ 11 *Luc* 21,34 ‖ 11-12 cf. *Is.* 6,10 ‖ 18 *Hab.* 2,3.
I 7 : 8-10 *Gen.* 49,8-9.

I 6 : 3 δαυὶδ + οὕτως C ‖ 6 εὐχόμεθα F ‖ 7 ἀλλ' F ‖ 8 τοῦ om. F ‖ 9 ἠθέλομεν F ‖ τὰς[2] om. F ‖ οὐδὲ : οὔτε F ‖ 10 ἠσαΐας codd. omnes ubique ‖ 11 ἐν κραιπάλῃ hic inc. P ‖ ἐπλ. : πλανώμενοι F ‖ 12 ἀργίαν : ἁγίαν P ‖ ἀργίαν + γὰρ CF ‖ σαβ. + ἡμέραν P ‖ δι' αὐτὸ τοῦτο P ‖ εὐχώμεθα : ἐρχώμεθα F ‖ 13 θείας : ἁγίας P om. C ‖ τὸ : ἵνα γνῶμεν C ‖ ἵνα σώσῃ leg. nequ. P ‖ σώσῃ + καὶ δικαιώσει C ‖ 14 δὲ — καὶ[1] : leg. nequ. P ‖ 14 ἐτρώγομεν F ‖ ἡμᾶς om. F ‖ κοιμώμεθα P ‖ ἁμαρτάνομεν P ‖ 16 ἐζητοῦμεν : ζητοῦμεν P ἐπιζητοῦντες καὶ C ‖ οὐκ ἔμελεν : οὐ μέλει P ‖ 17 καὶ om. C ‖ οὐδὲ : οὔτε FP ‖ 18 καὶ πάλιν om. CF ‖ ὁ om. P.

I 7 : 2 ὅτι καὶ : leg. nequ. P ‖ καὶ[2] om. F ‖ 2-3 [ἐβάπτισάν — νυκτὸ]ς : leg. nequ. P ‖ 3 μετὰ δακρύων om. PSl. ‖ 4 κλαυθμῶν C ‖ 5 γλώττῃ F ‖ γλώσσῃ + ἀναγινώσκων C ‖ χρώμενος ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας C ‖ διὰ φίλων : διαφόρων C ‖ 6 καρταγέννη F ubique ‖ ζητῶν : καὶ ἀναζητῶν C ‖ 7 ηὗρον P ‖ τὸ ἅγιον πνεῦμα F ‖ 8 ὡς ἐκ P : περὶ CF ‖ Ἰακὼβ + οὕτως λέγοντος C ‖ ἐν τῇ — τέκνων om. MP ‖ 9 αἴνεσαν C ‖ σου om. C ‖ καὶ προσκ. σε CFL ‖ 10 υἱέ μου : leg. nequ. P ‖ ἀνέβης : ἐβλάστησα σε P ‖ 11 καὶ θεὸς ἀληθινός om. FP ‖ 12 εἷς : ἰησοῦς CM.

8. David dit en effet : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, Dieu le Seigneur, et qui s'est montré à nous. » Et il dit encore : « Et un homme est né en elle et c'est le Très-Haut lui-même qui l'a fondée. » Et Jérémie dit encore : « Celui-ci est notre Dieu, on n'en comptera pas d'autre que lui », et encore : « Après cela, on l'a vu sur terre et il a côtoyé les hommes. » Et Isaïe a dit : « Voici que la vierge concevra et qu'elle enfantera un fils que l'on appellera Emmanuel », et encore : « Je m'approchai de la prophétesse, et elle conçut et enfanta un fils. Et le Seigneur dit : Appelle-le Rapide au pillage, Vif au butin. » Car le Christ a triomphé de la mort et de l'enfer, et il a délivré les prisonniers de l'emprise du démon, et il a mis fin à l'égarement diabolique des idoles, comme l'a dit Moïse. Il dit en effet : « Tes mains seront sur la nuque de tes ennemis, et les fils de ton père se prosterneront devant toi. » Et le prophète a bien parlé; car depuis qu'Adam le premier homme a péché, l'humanité entière a été sous l'emprise du démon, foulée aux pieds, et toute la création a adoré les démons. Comme le dit la divine Écriture, « Les idoles des nations sont démoniaques », et ni la sainte Loi ni les prophètes n'ont tiré le monde de l'égarement des idoles, mais au contraire même les prophètes ont été en danger, des rois qui connaissaient la Loi et les prophètes ont été égarés, comme Achab, Manassès et bien d'autres. Les prophètes avaient prédit que par le Christ qui viendrait le salut du monde s'accomplirait. Une fois venu, le Verbe de Dieu prit chair de la lignée de Juda et daigna se faire homme parce que les hommes n'auraient pas supporté de voir directement sa divinité, et il plaça ses mains « sur la nuque de ses ennemis » — car le Christ, homme et Dieu, chasse les démons qui fuient et tremblent en lui tournant le dos : celui qui fuit reçoit les coups dans le dos —, et en étendant les mains sur la croix il a anéanti le diable. L'humanité se prosterne devant le Christ comme devant un frère, à cause de notre chair qu'il a revêtue, et comme devant Dieu, qu'ils le veuillent ou non. Et personne n'osera dire : Je n'adore pas la chair parce qu'elle est créée, de même que personne n'ose dire au roi : Enlève le vêtement que tu portes, sinon je ne me prosterne pas devant toi. Le roi reçoit l'hommage avec les vêtements qu'il porte, et de même le Verbe de Dieu reçoit l'adoration avec sa chair, qu'il a prise de nous les hommes. Comme le dit Daniel : « Voici que vient comme un Fils de l'homme avec les nuages du ciel et il lui a été donné le commandement, l'honneur et la royauté, et tous les peuples, toutes les races et toutes les langues le serviront. »

8. Λέγει γὰρ ὁ Δαυίδ· « Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου, Θεὸς Κύριος, καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν ». Καὶ πάλιν λέγει· « Καὶ ἄνθρωπος ἐγεννήθη ἐν αὐτῇ καὶ αὐτὸς ἐθεμελίωσεν αὐτὴν ὁ ὕψιστος ». Καὶ πάλιν Ἱερεμίας λέγει· « Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν », καὶ πάλιν· « Μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη ». Καὶ ὁ Ἠσαΐας εἶπεν· « Ἰδού, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ », καὶ πάλιν· « Προσῆλθον πρὸς τὴν προφῆτιν, καὶ ἐν γαστρὶ ἔλαβεν καὶ ἔτεκεν υἱόν. Καὶ εἶπεν Κύριος· Κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ταχέως σκύλευσον, Ὀξέως προνόμευσον ». Ἐσκύλευσεν γὰρ ὁ Χριστὸς τὸν θάνατον καὶ τὸν ᾅδην καὶ τοὺς αἰχμαλώτους ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ διαβόλου ἠλευθέρωσεν καὶ τὴν διαβολικὴν πλάνην τῶν εἰδώλων κατήργησεν, καθὼς εἶπεν Μωϋσῆς. Φησὶ γάρ· « Αἱ χεῖρές σου *Bo* 6 ἐπὶ νώτου τῶν ἐχθρῶν σου, καὶ προσκυνήσουσί σοι οἱ υἱοὶ τοῦ | πατρός σου ». Καλῶς οὖν ἐλάλησεν ὁ προφήτης· ἁμαρτήσαντος γὰρ τοῦ Ἀδὰμ τοῦ πρώτου ἀνθρώπου πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης τῷ διαβόλῳ ὑποχείριος γέγονεν καὶ κατεπατήθη, καὶ τοῖς δαίμοσιν ἐλάτρευσεν πᾶσα ἡ κτίσις. Ὡς λέγει ἡ θεία γραφή· « Τὰ εἴδωλα τῶν ἐθνῶν δαιμόνια », καὶ οὔτε ὁ ἅγιος νόμος οὔτε οἱ προφῆται ἐρρύσαντο τὸν κόσμον ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων, ἀλλὰ καὶ οἱ προφῆται ἐκινδύνευον καὶ βασιλεῖς ἐπλανήθησαν οἱ τὸν νόμον εἰδότες καὶ τοὺς προφήτας, Ἀχαὰβ καὶ Μανασσῆς καὶ ἕτεροι πλείονες. Προέλεγον δὲ οἱ προφῆται ὅτι διὰ τοῦ ἐρχομένου Χριστοῦ γίνεται ἡ σωτηρία τοῦ κόσμου. Ἐλθὼν δὲ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ σάρκα ἀναλαβὼν ἐκ τοῦ σπέρματος Ἰούδα καὶ ἄνθρωπος γενέσθαι εὐδοκήσας διὰ τὸ μὴ ὑποφέρειν τοὺς ἀνθρώπους γυμνὸν Θεὸν θεωρῆσαι, τὰς χεῖρας αὐτοῦ « ἐπὶ νώτου τῶν ἐχθρῶν » αὐτοῦ τέθηκεν — ἄνθρωπος γὰρ ὢν ὁ Χριστὸς καὶ Θεὸς τοὺς δαίμονας φεύγοντας καὶ τρέμοντας ὄπισθεν διώκει· ὁ γὰρ φεύγων ὄπισθεν δέρεται — ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας ἐκτείνας εἰς τὸν σταυρὸν τὸν διάβολον κατήργησεν. Προσκυνεῖ δὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ ἡ ἀνθρωπότης ὡς ἀδελφῷ διὰ τὴν σάρκα τὴν ἡμετέραν ἣν ἀνέλαβεν, ὡς Θεῷ γὰρ θέλοντες καὶ μὴ θέλοντες. Καὶ οὐδεὶς τολμήσει εἰπεῖν· Οὐ προσκυνῶ τὴν σάρκα, ὅτι κτιστή ἐστιν, ὥσπερ οὐδεὶς τολμᾷ εἰπεῖν βασιλεῖ· Ἔκδυσαι τὸ ἱμάτιόν σου ὃ φορεῖς, ἐπεὶ οὐ προσκυνῶ σε· ἀλλὰ προσκυνεῖται ὁ βασιλεὺς μεθ' ὧν φορεῖ, οὕτως καὶ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ προσκυνεῖται μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, ἧς ἀνέλαβεν ἐξ ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων. Καθὼς λέγει Δανιὴλ ὅτι· « Ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὡς Υἱὸς ἀνθρώπου, καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοί, φυλαί, γλῶσσαι δουλεύσουσιν αὐτῷ ».

I 8 : 1-2 *Ps.* 117 (118),26-27 ‖ 2-3 *Ps.* 86 (87),5 ‖ 3-5 *Bar.* 3,36-38 ‖ 5-6 *Is.* 7,14 ‖ 6-8 *Is.* 8,3 ‖ 10-11 *Gen.* 49,8 ‖ 14 *Ps.* 95 (96),5 ‖ 20 *Barn.* 5,10 ‖ *Gen.* 49,8 ‖ 29-31 *Dan.* 7,13-14.

I 8 : 1 ὁ[1] om. CFM ‖ 2 λέγει om. CM ‖ Καὶ[3] om. C ‖ 3 ἱηρεμίας ubique F ‖ 4 πάλιν μετὰ ταῦτα : μετὰ βραχέα μεταῦτα F ‖ ἐπὶ + τῆς C ‖ 5 ὁ om. CP ‖ εἶπεν : λέγει CF ‖ 6 πάλιν om. C ‖ 6 προσῆλθεν C ‖ 7 προφήτην C ‖ [υἱὸν καὶ εἶ]πεν leg. nequ. P ‖ εἶπέν + μοι F ‖ 7-8 κάλεσον — αὐτοῦ om. C ‖ κάλεσον — προνόμευσον : leg. nequ. P ‖ 8 ὁ om. C ‖ [θάνα]τον leg. nequ. P ‖ 9 τῆς om. C ‖ διαβ. : ᾅδου F ‖ 11 σοι : σε C ‖ οἱ om. CP ‖ 12 ἐλάλησαν οἱ προφῆται CF ‖ τοῦ[1] om. P ‖ 13 τῷ διαβ. ὑποχ. : ὑποχ. τῷ διαβ. C ὑπὸ τοῦ διαβόλου ὑποχ. P ‖ ἐλάτρευεν F ‖ 16 καὶ[1] + αὐτοὶ C ‖ ἐπλανοῦντο P ‖ εἰδότες post προφήτας transp. CF ‖ εἰδόντες P ‖ τοὺς om. P ‖ 17 Ἀχαὰβ — πλείονες om. Sl. et Ar., an glossa? ‖ καὶ ἕτεροι πλείονες F : καὶ οἱ λοιποὶ P om. C ‖ ἔλεγον F ‖ 18 τοῦ[2] om. P ‖ τοῦ[3] om. F ‖ 19 Ἰούδα PSl. : δαυὶδ CF ‖ 20 θεωρεῖν F ‖ 21 τέθηκεν om. P ‖ 22 διώκει — ὄπισθεν δέρεται : leg. nequ. P ‖ 23 εἰς : πρὸς C ‖ 24 ὡς Θεῷ : ὁ θεὸς P ὡς θεὸν F ‖ γὰρ : om. P ‖ 26 βασιλεῖ om. P ‖ σου om. CFM ‖ ὃ : τὸ P ‖ 27 ὁ[1] om. P ‖ μεθ' ὧν : μετὰ τῶν P ‖ 29 τοῦ οὐρανοῦ om. MP ‖ ἐρχόμενον CP ἔρχεται F ‖ ὡς Υἱὸς ἀνθρ. om. F ‖ υἱὸν C ‖ 30 οἱ om. CF ‖ φυλαὶ + καὶ C ‖ 31 δουλεύσωσιν CP.

9. Comme le dit aussi Isaïe : « Un enfant nous est né, un fils nous a été donné, Dieu fort, père du siècle à venir. » Et Moïse dit dans les Nombres par la bouche de Balaam : « Il naîtra un homme de la race d'Israël qui régnera sur de nombreux peuples, et sa royauté sera exaltée. Il dévorera les nations de ses ennemis, il extraira la moelle de leur graisse et de ses traits il abattra son ennemi », et encore : « Un astre se lèvera de Jacob et un homme surgira d'Israël », « et il régnera sur de nombreux peuples. » Et encore, dans le Deutéronome, Moïse dit : « Si tu entres dans la terre que te donne le Seigneur ton Dieu, tu n'apprendras pas à suivre les abominations de ces nations », et ce qui suit : « Mais Dieu te suscitera un prophète tel que moi, vous l'écouterez conformément à tout ce que tu as demandé au Seigneur ton Dieu à l'Horeb en disant : Nous n'entendrons plus la voix du Seigneur notre Dieu et nous ne verrons plus ce grand feu, afin que nous ne mourrions pas ; et le Seigneur dit à Moïse : Tout ce qu'ils ont dit est juste ; je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète tel que toi, et je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur parlera comme je le lui commanderai ; et l'homme qui n'écoutera pas toutes les paroles que prononcera ce prophète en mon nom, je tirerai vengeance de lui. » Vous voyez, mes frères, que le Christ est venu, le Verbe de Dieu, celui qui est éternellement avec Dieu et qui sous sa forme humaine nous enseigne les mystères divins et le royaume des cieux, qui comme législateur nous donne une nouvelle Loi par les saints Évangiles, afin que Moïse dise vrai en affirmant « tel que moi », c'est-à-dire en prédisant un législateur à venir.

10. C'est ainsi que Jérémie l'a annoncé en précisant que la Loi de Moïse prenait fin et qu'une nouvelle Loi meilleure apparaissait, par laquelle tous les péchés seraient pardonnés aux hommes. Jérémie dit en effet : « Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où j'établirai avec la maison de Juda une alliance nouvelle, différente de celle que j'ai conclue avec leurs pères lorsque je les ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte, parce qu'ils n'ont pas observé mon alliance et que moi je les ai négligés, dit le Seigneur. Car voici l'alliance que j'établirai avec la maison de Juda après ces jours, dit le Seigneur ; en donnant mes lois, je les graverai dans leur pensée et dans leur cœur, et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple ; et chacun n'enseignera plus son prochain et son frère en disant : Connais le Seigneur,

9. Ὡς καὶ Ἠσαΐας λέγει· « Παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, Υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, Θεὸς ἰσχυρός, πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ». Καὶ Μωϋσῆς λέγει ἐν τοῖς Ἀριθμοῖς διὰ *Bo 7* Βαλαάμ· « Ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος Ἰσραὴλ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν | πολλῶν καὶ ὑψωθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ. Ἔδεται ἔθνη ἐχθρῶν αὐτοῦ, καὶ τὰ πάχη αὐτῶν ἐκμυελιεῖ καὶ τοῖς βέλεσιν αὐτοῦ κατατοξεύσει ἐχθρόν », καὶ πάλιν· « Ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ », « καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν ». Καὶ πάλιν ἐν τῷ Δευτερονομίῳ Μωϋσῆς λέγει· « Ἐὰν εἰσέλθῃς εἰς τὴν γῆν σου, ἣν Κύριος ὁ Θεός σου δίδωσί σοι, οὐ μαθήσῃ ποιεῖν κατὰ τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν ἐκείνων », καὶ τὰ ἑξῆς· « Ἀλλὰ προφήτην ἀναστήσει σοι Κύριος ὁ Θεός σου ὡς ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ᾐτήσω παρὰ Κυρίου Θεοῦ σου ἐν Χωρὴβ λέγοντες· Οὐκ ἀκούσομεν τὴν φωνὴν Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ πῦρ τὸ μέγα ἐκεῖνο οὐκ ὀψόμεθα ἔτι, καὶ οὐ μὴ ἀποθάνωμεν. Καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Μωϋσῆν· Ὀρθῶς πάντα ὅσα ἐλάλησαν. Προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ μέσῳ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σε, καὶ δώσω τὰ ῥήματά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς, καθὼς ἐντέλλομαι αὐτῷ· καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τῶν λόγων αὐτοῦ, ὅσα ἐὰν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ ». Ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ὅτι ἦλθεν ὁ Χριστὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὁ μετὰ τοῦ Θεοῦ πάντοτε ὢν καὶ ὡς ἄνθρωπος διδάσκων ἡμᾶς τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, διὰ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων νόμον διδοὺς ἡμῖν νέον ὡς νομοθέτης, ἵνα ἀληθεύσῃ Μωϋσῆς εἰπὼν « ὡς ἐμέ », φησὶ νομοθέτην τινὰ ἐρχόμενον.

10. Καθὼς Ἱερεμίας ἐκήρυξεν λέγων παύειν τὸν νόμον Μωϋσέως καὶ ἕτερον νόμον βελτίονα ἀνίστασθαι, ἐν ᾧ πᾶσαι αἱ ἁμαρτίαι συγχωρηθήσονται τοῖς ἀνθρώποις. Φησὶ γὰρ Ἱερεμίας· « Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει Κύριος, καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰούδα διαθήκην καινήν, οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν, ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει Κύριος. Ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰούδα μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, φησὶ Κύριος, διδοὺς νόμους μου εἰς διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίαν αὐτῶν γράψω αὐτούς, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεὸν καὶ αὐτοὶ

I 9 : 1-2 *Is.* 9, 5-6 ‖ 3-7 *Nombr.* 24,7-8.17.7 ‖ 7-16 *Deut.* 18,9.15-19.

I 10 : 3-12 *Jér.* 38 (31),31-34.

I 9 : 1 Ὡς : ὁ M ὃ F ‖ Υἱὸς + θεοῦ CF ‖ καὶ ἐδόθη ἡμῖν om. CFM ‖ Θεὸς om. CF ‖ 2 μωσῆς P ‖ 2-3 διὰ Βαλαάμ om. PSl. ‖ 4 ἔδεχται F[a. c.] ‖ Ἔδεται — αὐτοῦ om. C ‖ Ἔδεται — ἐχθρῶν om. M ‖ ἐχθρῶν αὐτοῦ om. P ‖ post αὐτοῦ add. περὶ τῆς διαβολικῆς πλάνης λέγει glossam CF ‖ 5 ἐκμυελίει C ‖ αὐτοῦ om. CF ‖ πάλιν om. CF ‖ 6 κατακυριεύσῃ C ‖ 7 ἐν τ. Δευτ. PÉt. : om. FSl. ‖ Μωϋσῆς om. MP ‖ λέγει om. CM ‖ Ἐὰν : ἂν C ‖ 8 σου[1] om. FCM ‖ δίδωσιν C[a. c.] δίδωσοι C[p. c.] ‖ βδελύγματα leg. nequ. P ‖ 9-10 ὡς — Θ. σου : μὴ οὖν ἀπειθήσετε αὐτῶ ὡς F om. C ‖ 11 ἀκούσωμεν CP ‖ τῆς φωνῆς C ‖ καὶ + τὸ CF ‖ οὐχ CF ‖ 12 ἀποθανοῦμεν P ‖ Μωϋσῆν : με CFSl. ‖ 13 ὅσα om. FPSl. ‖ ὅσα + πρός με C ‖ ἐλάλησα F ‖ μέσῳ om. CF ‖ ὥσπερ : ὡς C ‖ 15 ὃς ἂν F ‖ ὅσα ἂν F ‖ λαλήσῃ nos : λαλήσει CP λαλῇ F ‖ 16 Χριστὸς + ὁ F ‖ 17 ὁ om. C ‖ τοῦ[2] om. P ‖ 18 ἁγίων om. P ‖ 19 διδοὺς F : δίδων P ὁ διδοὺς M ὁ δώσας C ‖ ὡς νομ. : νομοθετήσας C ‖ φησὶ om. C.

I 10 : 1 Καθὼς + καὶ C ‖ παύῃ C ‖ 2 βελτίων P ‖ ἀνίστ. : στῆσαι C ‖ ἀνθρώποις : ἔθνεσιν CF ‖ 3 Ἱερ. om. CF ‖ 4 καὶ οὐ P ‖ διεθέμην : διαθήσας F[a. c.] ‖ ἐπιλαμβανομένου C ‖ 7 φησὶ : φησὶν λέγει P λέγει C ‖ 8 ἐπιγράψομαι CF.

parce que du plus petit au plus grand tous me connaîtront, parce que je serai indulgent envers leurs péchés et que j'oublierai leurs impiétés et leurs injustices, dit le Seigneur. » Le Christ est, en effet, venu proclamer une nouvelle alliance, une charité débordante au point d'aimer même ses ennemis, et, en apprenant aux nations à adorer le Dieu d'Abraham et, en les sauvant de l'égarement des idoles, il a appris à toute la création à connaître Dieu. Vraiment, le Christ s'est révélé un grand législateur en sa qualité de Verbe de Dieu. De même Dieu dit encore par Ézéchiel qu'une autre Loi, supérieure à celle de Moïse, va apparaître : « Je me souviendrai de l'alliance que j'ai conclue avec toi dans ta jeunesse, et je conclurai avec toi une alliance éternelle et tu te souviendras de ta voie. » Et encore : « Il n'existera plus le dicton qui disait : Jusqu'à la troisième et la quatrième génération je châtierai les péchés ; le fils n'expiera plus pour son père, mais c'est celui qui mangera le fruit vert dont les dents seront gâtées. » Vous voyez, frères, comment la sainte Loi est supprimée, ou plutôt accomplie par un ordre divin. La Loi et les prophètes annonçaient en effet la venue du Christ dans la chair. Car il était impossible que le Dieu invisible apparût autrement que dans la chair : le Verbe de Dieu est inaccessible aux hommes. Que le Christ est Dieu, Isaïe le dit : « Ni envoyé ni messager, c'est Dieu lui-même qui est venu nous sauver. » Et Dieu le Père dit encore au sujet du Christ par la bouche d'Isaïe : « Voici l'enfant [18] que j'ai choisi, mon bien-aimé en qui mon âme s'est complue ; je mettrai mon esprit sur lui, et il jugera les nations ; il ne querellera pas et n'élèvera pas la voix ⟨Sl. : *et l'on n'entendra pas sa voix sur les places*⟩ ; il ne brisera pas le roseau froissé et n'éteindra pas la mèche qui fume jusqu'à ce qu'il ait jugé la terre. Il brillera et ne sera pas blessé jusqu'à ce qu'il juge la terre, et les nations espéreront en son nom. » Voyez, mes frères, que, comme l'a dit notre Dieu, les nations espèrent dans le nom du Christ et que le Fils de Dieu né de la vierge Marie est bien le Christ.

11. Et Isaïe dit encore : « Le monde ancien s'en est allé », « et je vous en annonce un nouveau, et il vous a été révélé avant que je ne l'annonce. Chantez au Seigneur un chant nouveau », c'est-à-dire la nouvelle alliance du Christ. Et encore : « Son pouvoir est glorifié en haut. Ceux des extrémités de la terre glorifient son nom, ceux qui descendent dans la mer et y naviguent, et toutes les îles. » Vois, la nouvelle Loi du Christ est glorifiée en haut dans les cieux et proclamée sur terre. Et Isaïe dit encore : « Le sauveur viendra de Sion et il écartera les impiétés de Jacob, et ce sera

18. L'auteur emploie παῖς dans le sens d' « enfant » et non dans celui de « serviteur », qui seul correspondrait à l'hébreu.

Bo 8 ἔσονταί | μοι εἰς λαόν· καὶ οὐ μὴ διδάξει ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων· Γνῶθι τὸν Κύριον, ὅτι ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν εἰδήσουσί με, ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀδικιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ, φησὶ Κύριος ». Ἦλθεν γὰρ ὁ Χριστὸς νέαν διαθήκην κηρύσσων, ἀγαπᾶν καὶ τοὺς ἐχθροὺς ὑπερβάλλουσαν ἀγάπην, διδάσκων προσκυνεῖν τὸν Θεὸν τοῦ Ἀβραὰμ καὶ ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων ἐρρύσατο τὰ ἔθνη, θεογνωσίαν διδάξας πᾶσαν τὴν κτίσιν. Ὄντως οὖν ὁ Χριστὸς νομοθέτης μέγας ἀνεδείχθη καὶ ἔστιν ὡς Λόγος Θεοῦ. Ὁμοίως ὁ Θεὸς πάλιν διὰ Ἰεζεκιὴλ λέγει ὑπὲρ τὸν νόμον Μωϋσέως ἄλλον νόμον ἀναφύεσθαι μέλλοντα· « Μνησθήσομαι τῆς διαθήκης μου τῆς μετὰ σοῦ ἐκ νεότητός σου καὶ διαθήσομαι σοι διαθήκην αἰώνιον καὶ μνησθήσῃ τὴν ὁδόν σου ». Καὶ πάλιν· « Οὐ μὴ ἔσται ἡ παραβολὴ ἡ λέγουσα· Ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς ἀποδώσω ἁμαρτίας· οὐ μὴ ἀπολάβῃ υἱὸς ὑπὲρ πατρός, ἀλλ' ὁ φαγὼν τὸν ὄμφακα αὐτοῦ αἱμωδιάσουσιν οἱ ὀδόντες ». Βλέπετε, ἀδελφοί, ἀνατροπὴν νόμου, μᾶλλον δὲ πλήρωσιν τοῦ ἁγίου νόμου κελεύσει Θεοῦ. Ὁ νόμος γὰρ καὶ οἱ προφῆται ἐκήρυσσον τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ ἐν σαρκὶ φαινομένου. Οὐ γὰρ ἦν δυνατὸν φανῆναι τὸν ἀόρατον Θεὸν εἰ μὴ διὰ σαρκός· ἀπρόσιτος γὰρ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις. Ὅτι δὲ Θεός ἐστιν ὁ Χριστός, Ἠσαΐας λέγει· « Οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Θεὸς ἐλθὼν ἔσωσεν ἡμᾶς ». Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ λέγει διὰ Ἠσαΐου περὶ τοῦ Χριστοῦ· « Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου ἐν ᾧ εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ Πνεῦμα μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει· οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει ⟨...⟩· κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ γῆς κρίσιν. Ἀναλάμψει καὶ οὐ θραυσθήσεται, ἕως ἂν ἐπὶ γῆς κρίσιν ἐξοίσει
Bo 9 καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν ». Ἴδετε, ἀδελφοί μου, ὅτι, | καθὼς εἶπεν ὁ Θεὸς ἡμῶν, τὰ ἔθνη εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ἐλπίζουσιν, καὶ αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου γεννηθείς.

11. Καὶ πάλιν Ἠσαΐας λέγει· « Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν », « καὶ νέα ὑμῖν ἀναγγέλλω, καὶ πρὸ τοῦ ἀναγγεῖλαι ἐδηλώθη ὑμῖν. Ὑμνεῖτε τῷ Θεῷ ὕμνον καινόν », τουτέστιν τοῦ Χριστοῦ τὴν νέαν διαθήκην. Καὶ πάλιν· « Ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ ἄνω δοξάζεται. Δοξάζουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ οἱ ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς, οἱ καταβαίνοντες εἰς θάλασσαν καὶ πλέοντες αὐτὴν καὶ αἱ νῆσοι πᾶσαι ». Ἰδέ, ὁ νέος νόμος τοῦ Χριστοῦ καὶ ἄνω ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς κηρύσσεται. Καὶ πάλιν Ἠσαΐας λέγει· « Ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει

I 10 : 17-18 *Éz.* 16,60 ‖ 18-20 *Jér.* 38 (31),29-30; cf. *Éz.* 18,2 ‖ 24-25 *Is.* 63,9 ‖ 26-30 *Is.* 42,1-4; *Matth.* 12,18-21.

I 11 : 1-5 *Is.* 42,9.10 et 43,18; *II Cor.* 5,17.

I 10 : 9 διδάξῃ F ‖ 10 ὅτι + πάντες F ‖ αὐτῶν om. CF ‖ 11 ἀδικιῶν α. κ. τ. ἀνομιῶν α. C ‖ καὶ τ. ἀδικ. αὐτῶν om. F ‖ 12 φησὶν C ‖ καὶ om. P ‖ 14 π. τ. κτίσιν : πάντα τὰ ἔθνη F ‖ 15 ἀνεδείχθη + ὅς F ‖ ὡς om. C ‖ Ὁμοίως om. C ‖ 15-16 ὁ Θεὸς π. διὰ : καὶ πάλιν CF ‖ 16-17 ὑπὲρ — μέλλοντα : περὶ τοῦ νόμου τοῦ ἀναφ. μέλλοντος F (cf. Sl.) τοῦ ἀναφ. μέλλοντος νόμου C ‖ 17 τῆς διαθ. μου τῆς : διαθήκην μου τὴν F ‖ 19 ἁμαρτίας + καὶ P ‖ 20 ὠμοδιάσουσιν P μοδιάσουσιν C ‖ οἱ ὀδ. ante αἱμωδ. transp. F ‖ 22 γὰρ : hic desinit C ‖ ἐκήρυξαν ἐκήρυξαν F ‖ Χριστοῦ : θεοῦ P ‖ φαίνουσαν F ‖ 23 δυνατὸν om. P ‖ 24 τοῖς om. P ‖ πρέσβης P ‖ 25 καὶ πατὴρ om. PSl. ‖ 26 τοῦ om. F ‖ ἐν ᾧ : εἰς ὃν F ‖ ηὐδόκησεν P ‖ 27 ἐρίσει F : ἐρήσεται P ἐρίσεται M ‖ 28 κραυγ. : κηρύξεται F ‖ 29 ἀναλάμψεται F ‖ ἕως — ἐξοίσει om. P ‖ 30 ἐπὶ om. P ‖ εἴδετε P ‖ 31 τοῦ[1] om. F ‖ ὁ Χριστὸς om. P ‖ 32 Υἱὸς : λόγος F ‖ παρθένου : ἁγίας F.

mon alliance avec eux », « quand j'enlèverai leurs péchés. » Voyez, mes frères, que ce n'est pas par la Loi de Moïse que la création est sauvée, mais par une autre Loi nouvelle qui surgit. Comme le dit encore Jérémie : « Celui-ci est notre Dieu, on n'en comptera pas d'autre que lui; il a trouvé toutes les voies du savoir et il les a données à Jacob son serviteur et à Israël son bien-aimé; après cela, on l'a vu sur terre et il a côtoyé les hommes. Voici le livre des commandements de Dieu et la Loi qui existe pour l'éternité; ceux qui s'y tiennent vont à la vie, ceux qui l'abandonnent mourront. » Tenons-nous donc, frères, au livre de vie, à la nouvelle alliance du Christ, pour ne pas périr par manque de foi. Il dit en effet : « Reviens, Jacob, et prends-la, passe à la clarté face à sa lumière. » Voyez, mes frères, que le prophète inspiré par l'Esprit Saint qualifie la nouvelle alliance du Christ de lumière et de vie, et que ceux qui l'abandonnent sont condamnés à la mort éternelle et à un châtiment qui se poursuivra sans fin. Il ne faut donc plus judaïser lorsque le Christ est venu. Et Jérémie dit encore : « Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où je susciterai à David une descendance juste, où un roi juste régnera, et il fera la justice et l'équité au milieu de la terre. En ses jours, Juda sera sauvé et Israël viendra habiter en se confiant à lui; et voici le nom que lui donnera le Seigneur, Iosédek, notre seigneur de justice, et il sera au nombre des prophètes. » Avez-vous entendu la justice et l'équité, la nouvelle alliance du Christ? Que personne donc n'hésite à embrasser la foi du Christ.

12. Ceux de la circoncision répondent : Et pourquoi Moïse a-t-il dit : « Gardez cette Loi et par elle vous vivrez », alors que toi, messire Jacob, tu dis qu'il ne faut plus judaïser ni observer le sabbat? Nous, nous voulons à la fois observer le sabbat et croire au Christ.

Jacob répond et dit : Moïse le grand législateur nous enseigne cela en disant « conservez » cette Loi que Dieu vous a donnée par mon intermédiaire, et lorsque vous serez entrés dans la terre de la promesse ne faites pas « selon les abominations de ces nations ». Car c'est à cause de l'égarement de leurs abominations que le Seigneur les anéantira. Mais toi, « n'agis pas ainsi; car le Seigneur ton Dieu te suscitera parmi tes frères un prophète tel que moi », c'est-à-dire un grand législateur, « médiateur entre Dieu et les hommes », « vous l'écouterez en tout ». Or le Christ est venu, étant Verbe de Dieu devenu homme sans altération, médiation entre Dieu et les hommes, comme nous l'a dit le grand prophète Moïse. Écoutons donc en tout les paroles du Christ qui est venu, afin que Moïse ne soit pas notre accusateur dans

ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ, καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη », « ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ». Ἴδετε, ἀδελφοί μου, ὅτι οὐ διὰ τοῦ νόμου Μωϋσέως σῴζεται ἡ κτίσις, ἀλλὰ δι' ἄλλου νόμου νέου ἀναφύοντος. Καθὼς καὶ Ἱερεμίας λέγει· « Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν· ἐξεῦρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακὼβ τῷ παιδὶ αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἠγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ· μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη. Αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ εἰς τὸν αἰῶνα ὑπάρχων· πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτὴν εἰς ζωήν, οἱ δὲ καταλιπόντες αὐτὴν ἀποθανοῦνται ». Κρατήσωμεν οὖν, ἀδελφοί, τὴν βίβλον τῆς ζωῆς, τὴν νέαν διαθήκην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα μὴ τῇ ἀπιστίᾳ ἀπολώμεθα. Φησὶ γάρ· « Ἐπιστρέφου, Ἰακώβ, καὶ ἐπιλαβοῦ αὐτῆς, διόδευσον πρὸς τὴν λάμψιν κατέναντι τοῦ φωτὸς αὐτῆς ». Βλέπετε, ἀδελφοί μου, ὅτι τὴν νέαν διαθήκην τοῦ Χριστοῦ φῶς καὶ ζωὴν καλεῖ ὁ προφήτης ὑπὸ ἁγίου Πνεύματος κινούμενος καὶ τοὺς καταλιπόντας αὐτὴν εἰς θάνατον αἰώνιον καὶ κόλασιν ἀεὶ διαμένουσαν καταδικαζομένους. Οὐ χρὴ οὖν λοιπὸν ἰουδαΐζειν ἐλθόντος τοῦ Χριστοῦ. Καὶ πάλιν Ἱερεμίας λέγει· « Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει Κύριος, καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολὴν δικαίαν, καὶ βασιλεύσει βασιλεὺς δίκαιος, καὶ ποιήσει κρῖμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς. Ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ σωθήσεται Ἰούδας καὶ Ἰσραὴλ κατασκηνώσει καὶ ἔσται πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ· καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὃ καλέσει αὐτὸν Κύριος, Ἰωσεδέκ, κύριος δικαιοσύνης ἡμῶν, καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς *Bo* 10 προφήταις ». | Ἠκούσατε κρῖμα καὶ δικαιοσύνην, τὴν νέαν διαθήκην τοῦ Χριστοῦ; Μή τις οὖν διστάσῃ τὴν ἐν Χριστῷ πίστιν.

12. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Καὶ διὰ τί εἶπεν Μωϋσῆς· « Τὸν νόμον τοῦτον φυλάξασθε καὶ ζήσεσθε ἐν αὐτῷ », καὶ σὺ λέγεις, κύρι Ἰάκωβε, ὅτι οὐ χρὴ λοιπὸν ἰουδαΐζειν ἢ σαββατίζειν; Ἡμεῖς καὶ σαββατίζειν θέλομεν καὶ τῷ Χριστῷ πιστεύειν.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Μωϋσῆς μὲν ὁ μέγας νομοθέτης διδάσκει ἡμᾶς λέγων· « φυλάξατε » τὸν νόμον τοῦτον, ὃν ὁ Θεὸς δι' ἐμοῦ ἔδωκεν ὑμῖν, καὶ μετὰ τὸ εἰσελθεῖν ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας μὴ ποιήσητε « κατὰ τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν ἐκείνων ». Διὰ γὰρ τὴν πλάνην τῶν βδελυγμάτων αὐτῶν ἐξαλείψει αὐτοὺς Κύριος. Σὺ δὲ « οὐχ οὕτως, ἀλλὰ προφήτην ἀναστήσει σοι Κύριος ὁ Θεός σου ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμέ », τουτέστιν νομοθέτην μέγαν, « μεσίτην Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων », « αὐτοῦ ἀκούσετε κατὰ πάντα ». Ἦλθεν οὖν ὁ Χριστός, Λόγος Θεοῦ ὢν καὶ ἄνθρωπος γενάμενος ἀτρέπτως καὶ Θεῷ καὶ ἀνθρώποις μεσιτεύων, καθὼς εἶπεν ἡμῖν ὁ μέγας προφήτης Μωϋσῆς. Ἀκούσωμεν οὖν κατὰ πάντα τοὺς λόγους τοῦ ἐλθόντος Χριστοῦ, ἵνα μὴ καὶ Μωϋσῆς

I 11 : 6-7 *Is.* 59,20-21 ‖ 7-8 *Is.* 27,9 ‖ 9-14 *Bar.* 3,36-4,1 ‖ 15-16 *Bar.* 4,2 ‖ 20-25 *Jér.* 23,5-6.
I 12 : 1-2 cf. *Lév.* 18,5 ‖ 5-10 *Deut.* 18,9.12.14-15 ‖ 9 *I Tim.* 2,5.

I 11 : 8 εἴδετε P ‖ ἀδ. μου Sl. : οἱ ἀδ. P ἀδ. F om. M ‖ 9 δι' ἄλλου : μᾶλλον διὰ F ‖ ἀναφυέντος BM ἀναφανέντος L ‖ καὶ om. F ‖ 10 αὐτὴν : αὐτῷ P ‖ 11 καὶ — αὐτοῦ om. P ‖ 12 ὁ om. MP ‖ 13 τὸν om. F ‖ ζωὴν + ἐλεύσονται F ‖ 15 ἐπιστράφου FP ‖ 16 καὶ διόδευσον F ‖ 17 μου om. P ‖ 19 ἀεὶ om. F ‖ καταδικ. om. P ‖ 20 Καὶ πάλιν : ὡς καὶ P ‖ 21-22 δίκαιος — δικαιοσύνην : δικαιοσύνης P ‖ 22 ἐμμέσῳ P ‖ 23 αὐτοῦ om. F ‖ 24 δικαιοσύνη F ‖ ἐν om. F ‖ 25 ἀκούσατε F ‖ διαθήκην + λέγων F ‖ 26 διστάξει τῇ εἰς χριστὸν πίστει P.

I 12 : 1 Καὶ[2] om. F ‖ 2 φυλάξατε P ‖ κύρι om. F ‖ 3 λοιπὸν om. FP ‖ σαββ. ἢ ἰουδ. MF ‖ ἢ : καὶ P ‖ Ἡμεῖς καὶ σαββ. om. P ‖ 4 ὁ[1] om. MP ‖ 5 δέδωκεν F ‖ 9 καὶ μεσίτην P ‖ ἀκούετε BP ‖ 10 οὖν om. F ‖ Θεοῦ om. F ‖ γενόμενος FM ‖ 11 Θεῷ : θεοῦ P ‖ μέγας + ὁ F ‖ 12 οὖν om. P ‖ τοῖς λόγοις P ‖ ἐλθόντος + τοῦ F ‖ καὶ + ὁ P.

le monde à venir. Malachie dit en effet : « Le soleil de justice se lèvera sur ceux qui le craignent ». Et David dit : « À toi le jour et à toi la nuit ». Pour la nuit, « Dieu a fait des luminaires », la lune « et les astres ». Dieu a donc fait généreusement la lune et les étoiles pour briller la nuit sur terre et sur mer, mais des lampes allumées à propos se voient la nuit dans la maison. Lorsque l'astre qui précède l'aurore s'est levé, on attend la lumière du jour et du soleil. Lorsque le soleil s'est levé, ni la lumière de la lune ni celle des étoiles n'apparaissent plus, et elles cessent de briller, ainsi que les lampes allumées qui n'apparaissent plus le jour à cause de l'éclat du soleil qui l'emporte. Je ne veux pas dire, loin de moi cette idée, que la lune et les étoiles ne sont pas de bonnes choses, mais que Dieu par sa parole a placé la lune « et les astres » « au début de la nuit »; d'ailleurs par mauvais temps ⟨Sl. : *il arrive*⟩ souvent que ni la lune ni les étoiles n'apparaissent, parce qu'elles sont cachées par l'épaisseur et la noirceur des nuages. De même, la sainte Loi et les prophètes, comme au milieu de la nuit, à cause de l'égarement diabolique qui recouvrait toute la terre, brillaient dans les âmes des hommes pieux, et l'homme pouvait à peine relever la tête vers son créateur; et à cause de ces ténèbres profondes et indicibles les hommes disaient : Depuis que nous écoutons les prophètes, le malheur a fondu sur nous. Et même le peuple de Dieu, Israël, s'est constamment égaré dans l'idolâtrie. Mais maintenant que, comme je l'ai dit, « le soleil de justice » s'est levé, le Christ Fils de Dieu, portant « la guérison dans ses ailes » — je veux dire les miracles extraordinaires qu'il a accomplis —, comme l'a dit le prophète Isaïe, « voici que notre Dieu rend et rendra ses jugements; alors s'ouvriront les yeux des aveugles, les oreilles des sourds entendront, alors le boiteux sautera comme un faon, et la langue des muets parlera clair », et encore, « la mort a prévalu et a englouti [19], et Dieu essuiera toute larme de tout visage. » Dès lors, étant « fils de lumière », nous n'avons plus besoin des ténèbres [20].

13. C'était une bonne chose que la sainte Loi et les prophètes aient brillé pour les hommes comme la lune et les étoiles dans la nuit [21]. Car l'enseignement de la divine Écriture, proclamé par la Loi et les prophètes, était une grande lumière pour les hommes contre le vain égarement de l'idolâtrie. En effet, c'étaient le Verbe de Dieu et son Esprit Saint qui parlaient par la Loi et les prophètes. Même après tous

19. L'hébreu dit « la mort a été engloutie », ce qui est plus acceptable pour le sens; faut-il comprendre κατέπιεν comme une forme active à sens passif?

20. Le slave ajoute : (nous n'avons plus besoin) « des étoiles qui éclairaient la nuit dans les ténèbres de l'idolâtrie, puisque nous sommes assez éclairés par le soleil de justice ».

21. Emprunt vraisemblable à HIPPOLYTE, *De Antichristo* XLIV, 2.

κατήγορος ἡμῶν γένηται ἐπὶ τοῦ μέλλοντος. Καὶ γὰρ καὶ ὁ Μαλαχίας λέγει· « Ἀνατελεῖ » γάρ φησι « ἥλιος δικαιοσύνης τοῖς φοβουμένοις » αὐτόν. Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Σή ἐστιν ἡμέρα καὶ σή ἐστιν ἡ νύξ ». Τῇ δὲ νυκτὶ « ἐποίησεν ὁ Θεὸς φωστῆρας », τὴν σελήνην « καὶ τοὺς ἀστέρας ». Προσφόρως οὖν ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τῇ νυκτὶ φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης, ἀλλὰ καὶ λύχνοι ἐπιτηδείως καιόμενοι τὴν νύκταν φαίνουσιν εἰς οἶκον. Ἀνατείλαντος δὲ τοῦ προεωσφόρου ἀστέρος προσδοκία λοιπὸν τοῦ φωτὸς τῆς ἡμέρας καὶ τοῦ ἡλίου. Τοῦ ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος οὔτε σελήνης φῶς φαίνεται οὔτε ἀστέρος, ἀλλ' ἀργοῦσιν τοῦ φαίνειν, καὶ λύχνοι καιόμενοι οὐ φαίνουσιν τὴν ἡμέραν,
Bo 11 διὰ τὴν ὑπερβάλ|λουσαν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου. Οὐ λέγω δέ, μὴ γένοιτο, ὅτι ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες οὐκ εἰσὶ καλοί, ἀλλ' ὅτι ἔθετο ὁ Θεὸς εἰπὼν τὴν σελήνην « καὶ τοὺς ἀστέρας » « εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός »· ἀλλὰ δὲ καὶ χειμῶνος πολλάκις ⟨συμβαίνει⟩, μήτε σελήνην μήτε ἀστέρας φαίνειν, διὰ τὸ καλύπτεσθαι ὑπὸ τῆς παχύτητος καὶ ἀμαυρότητος τῶν νεφελῶν. Οὕτως καὶ ὁ ἅγιος νόμος καὶ οἱ προφῆται, ὡς ἐν νυκτί, διὰ τὴν διαβολικὴν πλάνην τὴν κατέχουσαν πᾶσαν τὴν γῆν ἔφαινον ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν θεοσεβῶν ἀνθρώπων, καὶ μόλις ἠδύνατο ἀνανεῦσαι ἄνθρωπος πρὸς τὸν ποιήσαντα αὐτόν· καὶ ἐκ τοῦ πολλοῦ σκότους καὶ ἀνεικάστου ἔλεγον οἱ ἄνθρωποι ὅτι· Ἐξ ὅτε ἀκούομεν τῶν προφητῶν, κακὰ ἡμᾶς κατέλαβεν. Ἀλλὰ καὶ ὁ λαὸς τοῦ Θεοῦ Ἰσραὴλ πάντοτε ἐπλανᾶτο καὶ εἰδωλολάτρευεν. Ἀνατείλαντος δέ, ὡς εἶπον, τοῦ « ἡλίου τῆς δικαιοσύνης », Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἔχοντος « ἴασιν ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ » — λέγω τὰ δι' αὐτοῦ γεγονότα ἐξαίσια θαύματα —, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης, « ἰδοὺ ὁ Θεὸς ἡμῶν κρίσιν ἀνταποδίδωσιν καὶ ἀνταποδώσει· τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν καὶ ὦτα κωφῶν ἀκούσονται, τότε ἁλεῖται ὡς ἔλαφος ὁ χωλὸς καὶ τρανιεῖται γλῶσσα μογιλάλων », καὶ πάλιν, « κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας, καὶ ἀφελεῖ ὁ Θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου ». Οὐκέτι λοιπὸν « υἱοὶ φωτὸς » ὄντες χρῄζομεν τοῦ σκότους.

13. Καλῶς μὲν ἔφαινον ὁ ἅγιος νόμος καὶ οἱ προφῆται ὡς ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες ὡς ἐν νυκτὶ τοῖς ἀνθρώποις. Φῶς γὰρ ἦν μέγα ἡ τῆς θείας γραφῆς κηρυσσομένη διδασκαλία διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν τοῖς ἀνθρώποις κατὰ τῆς πλάνης τῆς ματαίας τῆς εἰδωλολατρείας. Ὁ Λόγος γὰρ τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον ἐλάλει διὰ τοῦ νόμου

I 12 : 13-14 *Mal.* 3,20 ‖ 14-15 et 23 *Ps.* 73 (74),16 ‖ 15-16 *Gen.* 1,16 ‖ 30-31 *Mal.* 3,20 ‖ 33-35 *Is.* 35,4-6 ‖ 35-36 *Is.* 25,8 ‖ 36 *I Thess.* 5,5.

I 12 : 13 μέλλοντος + αἰῶνος F ‖ Καὶ γ. κ. ὁ Μ. λέγει : λέγει γὰρ μαλ. M μαλ. λέγει P ‖ 14 γάρ φησι om. F ‖ δικ. : δικαιοσύνη ἐπὶ F ‖ Καὶ om. P ‖ 16 Προσφόρως — ἀστέρας om. F ‖ 16-17 ὥστε φαίνειν τῇ νυκτὶ F ‖ 17 τῆς[2] om. P ‖ ἐπιτήδειοι F ‖ νύκτα F ‖ 19 Τοῦ ἡλίου δὲ om. F ‖ φῶς φαίνεται om. F ‖ 20 οὔτε — ἀλλ' : οὔτε ἀστέρων χρεία, ἀλλὰ F ‖ καιόμενοι FSl. : om. MP ‖ τῇ ἡμέρα F ‖ 21 τοῦ ἡλ. λαμπρ. F ‖ δέ om. P ‖ 22 εἶπον P ‖ τῇ σελήνῃ F ‖ 23 ἀλλὰ δὲ καὶ... πολλάκις om. F ‖ συμβαίνει rest. Bonwetsch e Sl. *ključaetsja* ‖ 23-24 μὴ δὲ... μὴ δὲ P ‖ 25-26 διαβ. πλ. τ. κατ. : κατέχουσαν πλάνην F ‖ 26 ἐμφαίνων F ‖ θεοσεβούντων F ‖ 27 ἐδύναντο ἀναπνεῦσαι οἱ ἄνθρωποι F ‖ αὐτὸν καὶ : αὐτοὺς ἀλλ' F ‖ 30 ἐπλανῶντο καὶ εἰδωλολάτρουν F ‖ εἶπον : ἔφην F ‖ 31 τοῦ Υἱοῦ om. F ‖ 32 λέγω τὰ δι' αὐτοῦ : τὰ δι' αὐτοῦ λέγω δὴ F ‖ γεγονότα om. P ‖ θαύματα τὰ γενόμενα P ‖ Ἡσαΐας om. FSl. ‖ 33-34 καὶ ἀνταπ. — τυφλῶν om. F ‖ 34 τρανὴ ἔσται F ‖ 35 πάλιν + ἠσαΐας φησίν F ‖ καὶ[2] + πάλιν F ‖ ἀφεῖλεν F ‖ πᾶν om. P ‖ 37 τοῦ σκότους : τῆς νυκτός F.

I 13 : 1 μὲν + οὖν F ‖ ἔφαινεν F ‖ ὡς — ἀστέρες : δίκην σελήνης καὶ ἀστέρων F ‖ 3 διὰ om. F ‖ 3-4 τῆς εἰδ. : καὶ εἰδ. F ‖ 4 γὰρ + ὁ F.

ces enseignements et avertissements divins des prophètes, le monde restait dans l'égarement et les ténèbres de la tromperie diabolique, tout comme, dans la nuit, des nuages noirs et épais cachent aux hommes la lumière de la lune et des étoiles. Quand le soleil de justice se leva, ses rayons brillèrent sur toute la terre : il ne faut plus dormir. Car avant son aurore, nous nous reposions dans la Loi et les prophètes pour éviter le tumulte et les ténèbres de la nuit, les pluies, le froid et le gel, nous nous réchauffions comme dans nos lits dans les couvertures que nous avait dispensées Dieu par l'enseignement de la sainte Loi et des prophètes. Voilà la raison de l'observance du sabbat. Mais une fois levé l'astre du matin vers l'aurore, Jean Ar. : *le fils de Zacharie* [22], qui venait en empruntant l'apparence d'Élie le Thesbite — car ce n'est pas Élie lui-même qui devait venir à la première Parousie, mais un autre ermite sous l'apparence d'Élie —, comme le dit Isaïe, « vous verrez le roi dans sa gloire; une voix crie dans le désert : Préparez la route du Seigneur, aplanissez les chemins de notre Dieu. Tout ravin sera comblé, toute montagne et toute colline seront rabaissées, les chemins sinueux iront droit et les sentiers caillouteux seront rabotés, et on verra la gloire du Seigneur, et toute chair verra le salut de notre Dieu. »

14. Comme le dit aussi David : « Toutes les extrémités de la terre ont vu le salut de notre Dieu. » Et encore : « Il descendra comme la rosée sur un flocon de laine », et : « Avant le soleil [23] son nom demeurera », « et avant la lune, pour les générations des générations. » « Et toutes les races de la terre seront bénies en lui, toutes les nations le proclameront bienheureux », dit-il, et s'écrieront : « Béni le Seigneur le Dieu d'Israël qui seul fait des merveilles, et béni le nom de sa gloire pour les siècles et les siècles des siècles ! » Vous voyez, mes frères, que le Christ est fils de David, qu'il est à la fois homme et Dieu, et qu'on l'appelle Dieu d'Israël « béni pour les siècles ». Car David dit : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur », « Dieu le Seigneur qui s'est montré à nous », et si nous disons que c'est de Salomon son fils qu'il a parlé, nous nous trompons. Car Isaïe dit : « La souche de Jessé continuera avec celui qui en surgira pour commander aux nations; les nations espéreront en lui. » Et encore : « Ils prieront en toi et se prosterneront en toi car Dieu est en toi, car c'est toi notre Dieu et il n'y a pas d'autre dieu que toi, car c'est toi notre Dieu et nous ne le savions pas, le Dieu du salut. » Alors, dit-il, « le lion paîtra avec l'agneau, la panthère se reposera avec le chevreau, le bœuf, le taureau et le lion paîtront ensemble et un petit enfant les mènera; et le bœuf et l'ours paîtront

22. Le texte grec est irrémédiablement corrompu; nous avons repoussé la restitution de P (« précurseur et ermite ») au profit de la leçon de l'arabe (« fils de Zacharie »), qui a pour elle le bon sens et la conformité avec le *De Antichristo* d'Hippolyte. La leçon « fils de Néhémie » du slave et de F reste inexplicable, sinon comme une corruption de la leçon conservée par l'arabe.

23. L'auteur joue sur le sens de la préposition πρὸ : dans la Septante, elle signifie « devant » (le soleil), ici « avant ».

καὶ τῶν προφητῶν. Καὶ μετὰ τὰς πολλὰς ἐκείνας θεοδιδασκαλίας καὶ παραγγελίας τῶν προφητῶν ὁ κόσμος ἐπλανᾶτο καὶ ἐσκοτίζετο τῇ διαβολικῇ πλάνῃ, ὥσπερ ἐν νυκτὶ νεφέλαι μαῦραι καὶ παχεῖαι σκοτίζουσιν τοῖς | *Bo 12* ἀνθρώποις τὸ φῶς τῆς σελήνης καὶ τῶν ἀστέρων. Ἀνατείλαντος δὲ τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης ἔφαναν αἱ ἀστραπαὶ αὐτοῦ τῇ οἰκουμένῃ, καὶ οὐ χρὴ κοιμᾶσθαι. Πρὸ γὰρ τοῦ διαφαῦσαι ἀνεπαυόμεθα ἐν τῷ νόμῳ καὶ ἐν τοῖς προφήταις καὶ διεφύγομεν τὸν κλύδωνα καὶ τὸ σκότος τῆς νυκτὸς καὶ τὰς βροχὰς καὶ τὸ ψῦχος καὶ τὸ πάγος, θερμαινόμενοι ὡς ἐν ταῖς κοίταις ἡμῶν καὶ ἀμφίοις οἷς ἐχαρίσατο ἡμῖν ὁ Θεὸς διὰ τῆς διδαχῆς τοῦ ἁγίου νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τοῦ σαββατίζειν. Ἀνατείλαντος δὲ τοῦ προεωσφόρου περὶ τὸ διάφαυμα, Ἰωάννου ⟨τοῦ Ζαχαρίου⟩ τοῦ καὶ ἐν τῷ σχήματι Ἠλίου τοῦ Θεσβίτου ἐλθόντος — ἐπειδὴ γὰρ αὐτὸς Ἠλίας οὐκ ἔμελλεν ἔρχεσθαι εἰς τὴν πρώτην παρουσίαν, ἀλλ' ἐν σχήματι Ἠλίου ἄλλος τις ἐρημίτης ἔρχεται —, ὡς Ἠσαΐας λέγει, « βασιλέα μετὰ δόξης ὄψεσθε· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθεῖαν καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας, καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα Κυρίου, καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ».

14. Ὡς καὶ Δαυὶδ λέγει· « Εἴδοσαν πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ». Καὶ πάλιν· « Καταβήσεται ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον », καί· « Πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ », « καὶ πρὸ τῆς σελήνης, εἰς γενεὰς γενεῶν ». « Καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν », φησί, λέγοντες· « Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ ὁ ποιῶν θαυμάσια μόνος καὶ εὐλογημένον τὸ ὄνομα τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος ». Ἴδετε αὐτόν, ἀδελφοί μου, ὅτι υἱὸς τοῦ Δαυὶδ ὁ Χριστός ἐστιν, καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ Θεός, καὶ Θεὸς Ἰσραὴλ καλεῖται « εὐλογημένος εἰς τοὺς αἰῶνας ». « Εὐλογημένος, φησίν, ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου », « Θεὸς Κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν »· ἀλλ' ἐὰν εἴπωμεν ὅτι περὶ Σολομῶντος ὁ Δαυὶδ εἶπεν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ψευδόμεθα. Φησὶν γὰρ | *Bo 13* Ἠσαΐας· « Ἔσται ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν· ἔθνη ἐπ' αὐτῷ ἐλπιοῦσιν ». Καὶ πάλιν· « Ἐν σοὶ προσεύξονται καὶ ἐν σοὶ προσκυνήσουσιν, ὅτι ὁ Θεὸς ἐν σοί ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλήν σου· σὺ γὰρ εἶ Θεὸς ἡμῶν καὶ οὐκ ᾔδειμεν, ὁ Θεὸς τοῦ σῴζειν ». Τότε, φησίν, « βοσκηθήσεται λύκος μετὰ ἀρνός, καὶ πάρδαλις συναναπαύσεται ἐρίφῳ, καὶ μοσχάριον καὶ ταῦρος καὶ λέων ἅμα βοσκηθήσονται, καὶ παιδίον μικρὸν ἄξει αὐτούς, καὶ

I 13 : 8 cf. *Mal.* 3,20 ‖ 9 cf. *Rom.* 13,11 et *I Thess.* 5,6 ‖ 16-20 *Is.* 40,3-5.

I 14 : 1-2 *Ps.* 97 (98),3 ‖ 2-8 *Ps.* 71 (72),6.17.5.17-19 ‖ 8-9 *Ps.* 117 (118),26.27 ‖ 10-11 *Is.* 11, 10 ‖ 12-13 *Is.* 45,14-15 ‖ 14-16 *Is.* 11,6-7.

I 13 : 5-6 Καὶ μετὰ — προφητῶν om. F ‖ 7 τὸ φῶς + τὸ F ‖ 7-8 καὶ τῶν — δικαιοσύνης om. F ‖ 9 καὶ[1] om. P ‖ πρὸ τοῦ γὰρ F ‖ 10 διεφεύγομεν F ‖ τ. νυκτὸς post βροχὰς transp. P ‖ 11 τὸν πάγον F ‖ ταῖς κοίταις ἡμῶν : σκότει F ‖ 13 ἑωσφόρου F ‖ 14 τοῦ Ζαχαρίου ex Ét. restitui : τοῦ προδρόμου καὶ ἐρημίτου P τοῦ νεχεμίου FSl. ‖ 14 et 15 ἡλίου F ‖ 15 ἀλλ' ἐν om. P ‖ 16 ἄλλος : ἀλλ' ὡς F ‖ τίς P ‖ ἔρχεται — μετὰ om. F ‖ 18 post ταπεινωθήσεται add. τὰς δυνάμεις τῶν δαιμόνων οὕτως καλεῖ glossam F ‖ ἔσται : οὕτως F ‖ 19 post εὐθεῖαν add. ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων εἰς θεογνωσίαν glossam F ‖ post Κυρίου add. περὶ τοῦ χριστοῦ λέγει glossam F.

I 14 : 1 Ὡς καὶ : καὶ πάλιν F ‖ 2 Καὶ πάλιν om. PSl. ‖ Καταβ. + γὰρ P ‖ καί[2] om. FM ‖ διαμένει P ‖ 3 εἰς om. MP ‖ 4 φησί, λέγοντες P : καὶ ἐπάγει F λέγοντα M ‖ 5 τοῦ om. FM ‖ 6 τῆς δόξης om. MP ‖ εἴδετε P ‖ αὐτόν om. F ‖ 7 τοῦ om. F ‖ ἐστι om. F ‖ 7-8 εὐλογημένος post Θεός[1] transp. F ‖ 8 φησίν : γὰρ F ‖ 10 Φησὶν : λέγει F ‖ 11 ἔθνη post ἐπ' αὐτῷ transp. F ‖ Καὶ πάλιν om. F ‖ 12-13 καὶ οὐκ — σου om. F ‖ 13 ὁ om. F ‖ 15 βοσκηθήσεται F.

ensemble, et le lion et le taureau mangeront ensemble l'herbe. » Le prophète signifie par là la connaissance de Dieu pour les nations.

15. Comme le dit aussi Amos : « Ce jour-là, dit le Seigneur, je relèverai la tente de David qui était tombée, je rebâtirai ce qui en était tombé et je redresserai ce qui s'en était effondré; et je la redresserai comme les jours de l'éternité pour que reviennent les fils des hommes et toutes les nations sur lesquelles [24] a été invoqué mon Nom pour les garder, dit le Seigneur qui le fait. » Et encore : « Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où le battage rattrapera la moisson, où le raisin mûrira dans la semence, où les montagnes ruisselleront de douceurs, et où toutes les collines seront plantées; et je ramènerai mon peuple de captivité. » Or Salomon n'est ni un dieu qui demeure avant le soleil et la lune, ni un dieu du salut, il n'a pas redressé la tente de David, c'est-à-dire l'humanité depuis Adam, ni n'a libéré le monde de la captivité où la tenait le diable à cause d'Adam; de plus, Salomon dans sa vieillesse a fait le mal devant le Seigneur en bâtissant des temples d'idoles, et il mourut ainsi en ayant chagriné Dieu sans avoir ramené les nations à Dieu, tandis que le Verbe de Dieu, lui, descendu du ciel et ayant pris chair de la lignée de David, est devenu véritablement homme sans altération — comme le dit Jérémie « Et il est homme et qui le connaîtra ? », c'est-à-dire qu'il est aussi Dieu. Et en tant qu'homme il est mort, comme l'avaient annoncé les saints prophètes et la sainte Loi, en tant que Dieu il a fait des miracles en guérissant toutes les maladies des hommes, il a mis fin à l'égarement diabolique des vaines idoles, et il a appris au monde à connaître Dieu.

16. Comme le dit Jérémie : « Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où chacun n'enseignera plus son prochain en disant : Connais le Seigneur, car du plus petit au plus grand tous me connaîtront ». Et Isaïe dit : « Voici ce que dit le Seigneur le Dieu d'Israël : En ce jour-là l'homme aura confiance en son créateur, ses yeux se tourneront vers le saint d'Israël. » Le saint d'Israël, frères, c'est le Christ. Et Isaïe dit encore du Christ : « Le Seigneur régnera dans Sion et dans Jérusalem, et il sera glorifié devant ses anciens », « Seigneur mon Dieu, je te chanterai et je glorifierai ton nom parce que tu as fait des merveilles, projet ancien et devenu vérité; que cela se fasse, Seigneur, car tu as réduit des villes en poussière, des villes fortes dont

24. Nous avons choisi de rapporter ἐπ' αὐτοὺς à ἐπικέκληται.

βοῦς καὶ ἄρκος ἅμα βοσκηθήσονται, καὶ λέων καὶ ταῦρος ἅμα φάγονται ἄχυρα ». Σημαίνει ὧδε ὁ προφήτης τὴν θεογνωσίαν τῶν ἐθνῶν.

15. Ὥς φησι καὶ Ἀμώς· « Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει Κύριος, ἀναστήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν καὶ ἀνοικοδομήσω τὰ πεπτωκότα αὐτῆς καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀναστήσω· καὶ ἀναστήσω αὐτὴν καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος, ὅπως ἂν ἐπιστρέψωσιν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἐφ' οἷς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει Κύριος ὁ ποιῶν ταῦτα ». Καὶ πάλιν· « Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει Κύριος, καὶ καταλήψεται ὁ ἀλοητὸς τὸν τρυγητόν, καὶ περκάσει ἡ σταφυλὴ ἐν τῷ σπόρῳ, καὶ ἀποσταλάξει τὰ ὄρη γλυκασμόν, καὶ πάντες οἱ βουνοὶ σύμφυτοι ἔσονται· καὶ ἐπιστρέψω τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ μου ». Σολομὼν δὲ οὔτε θεός ἐστι πρὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης διαμένων, οὔτε θεός ἐστιν τοῦ σῴζειν, οὔτε τὴν σκηνὴν Δαυίδ, τουτέστι τὴν ἀνθρωπότητα τὴν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ, ἀνέστησεν, οὔτε τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ κόσμου τὴν διὰ τοῦ Ἀδὰμ κρατουμένην ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἠλευθέρωσεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ Σολομὼν εἰς τὸ γῆρας αὐτοῦ τὸ πονηρὸν ἐνώπιον Κυρίου ἐποίησεν κτίσας ναοὺς εἰδώλων, καὶ οὕτως ἀπέθανεν λυπήσας τὸν Θεόν, μηδὲ τὰ ἔθνη ἐπιστρέψας πρὸς τὸν Θεόν, ὁ δὲ Λόγος τοῦ Θεοῦ, κατελθὼν ἐξ οὐρανοῦ καὶ σάρκα ἀναλαβὼν ἐκ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἄνθρωπος γενάμενος ἐν ἀληθείᾳ ἀτρέπτως — καθὼς λέγει Ἱερεμίας : « Καὶ ἄνθρωπός ἐστιν καὶ τίς γνώσεται αὐτόν; », τουτέστιν ὅτι καὶ Θεός ἐστιν. Καὶ ὡς ἄνθρωπος μὲν ἀπέθανεν,
Bo 14 καθὼς προεμή|νυσαν οἱ ἅγιοι προφῆται καὶ ὁ ἅγιος νόμος, ὡς δὲ Θεὸς ἐθαυματούργησεν ἰασάμενος πάσας τὰς νόσους τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν διαβολικὴν πλάνην κατήργησεν τῶν ματαίων εἰδώλων καὶ θεογνωσίαν ἐδίδαξεν τὸν κόσμον.

16. Καθὼς εἶπεν Ἱερεμίας· « Ἰδού, φησίν, ἡμέραι ἔρχονται, λέγει Κύριος, καὶ οὐ μὴ διδάξῃ ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ λέγων· Γνῶθι τὸν Κύριον, ὅτι ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν εἰδήσουσί με ». Καὶ Ἠσαΐας λέγει· « Τάδε λέγει Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ· Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ πεποιθὼς ἔσται ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ τῷ ποιήσαντι αὐτόν, οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ εἰς τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραὴλ ἐμβλέψονται ». Ἔστι δὲ ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραήλ, ἀδελφοί, ὁ Χριστός. Καὶ πάλιν Ἠσαΐας λέγει περὶ τοῦ Χριστοῦ· « Βασιλεύσει Κύριος ἐν Σιὼν καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐνώπιον τῶν πρεσβυτέρων αὐτοῦ δοξασθήσεται », « Κύριε ὁ Θεός μου, ὑμνήσω σε καὶ δοξάσω τὸ ὄνομά σου, ὅτι ἐποίησας θαυμαστὰ πράγματα, βουλὴν ἀρχαίαν καὶ ἀληθινήν. Γένοιτο, Κύριε, ὅτι ἔθηκας πόλεις εἰς χῶμα, πόλεις ὀχυρὰς

I 15 : 1-5 *Amos* 9,11-12 ‖ 5-8 *Amos* 9,13-14 ‖ 12 *III Rois* 11,4.7 ‖ 14-15 *Rom.* 1,3 ‖ 15-16 *Jér.* 17,9.
I 16 : 1-3 *Jér.* 38 (31), 31.34 ‖ 3-5 *Is.* 17,6.7 ‖ 6-12 *Is.* 24,23-25,4.

I 14 : 16 post βοσκ. add. περὶ τῆς κλήσεως τῶν ἐθνῶν glossam F ‖ 19 Σημ. ὧδε : διὰ τοῦτο F ‖ 17 θεογν. + δηλῶν F.

I 15 : 2 ἀνωκοδομήσω P ‖ 3 καὶ ἀν. αὐτὴν om. F ‖ 4 ἐπιστρέψωσιν : ἐκζητήσωσιν F ‖ οἱ om. F ‖ τῶν om. F ‖ ἐφ' οὓς F ‖ μου om. F ‖ 5 Καὶ πάλιν om. PSl. ‖ 6-7 περκάση... ἀποσταλάξη P ‖ 8-9 πρὸ — ἐστιν om. FSl. ‖ ὑπόβηθι ἔμπροσθεν ς' φύλλα καὶ εὑρήσεις τὴν ἀκολουθίαν τοῦ λόγου ὅπου καὶ τὸ σημεῖον in marg. P add. quidam ‖ 10 τὴν ἀπὸ — οὔτε om. F ‖ 11 ἀλλὰ + δὲ P ‖ 12 εἰς τὸ γῆρας αὐτοῦ om. F ‖ ἐποίησεν ἐν. Κυρίου F ‖ 13 τὸν[1] om. F ‖ μήτε δὲ P ‖ 14 καὶ σ. ἀν. : σάρκα ἀνέλαβεν F ‖ 15 γενόμενος F ‖ 16 αὐτὸν + φησίν P ‖ τουτέστιν om. PSl. ‖ καὶ[2] om. P ‖ ἀπέθανεν : ἔπαθεν F ‖ 17 ἅγιοι om. F ‖ ὁ νόμος ὁ ἅγιος F ‖ 19 τῷ κόσμῳ F.

I 16 : 1 φησίν om. F ‖ 3 αὐτῶν : αὐτὸν P ‖ λέγει : φησὶν F ‖ τοῦ om. P ‖ 4 ὁ om. F ‖ 5 εἰς : ἐπὶ P ‖ ἀποβλέψονται F ‖ 6 τοῦ om. P ‖ ἐν : ἐκ F ‖ 9 Γένοιτο iter. P ‖ Κύριε om. PSl. ‖ post χῶμα add. τὴν δυναστείαν τοῦ διαβόλου λέγει glossam F.

tu as fait tomber les fondements, les villes d'impies ne seront pas rebâties pour l'éternité! C'est pour cela que te bénira le peuple misérable, et que les cités des hommes frappés par l'injustice, qui te craignent, te béniront. Car tu t'es fait le secours de toutes les cités humbles. » Mes frères, depuis la venue du Christ, les hommes qui étaient jusqu'alors sous le coup de l'injuste tromperie du diable, venus à la connaissance de Dieu, rendent grâces à Dieu en le bénissant. Comme le dit Isaïe de la vocation des peuples : « Le Seigneur Sabaoth fera venir toutes les nations sur la montagne de Sion; ils boiront l'allégresse, ils boiront le vin, ils s'enduiront de baume. » Et encore : « Car cette décision vaut pour toutes les nations, et ils diront en ce jour : Voici notre Dieu en qui nous espérions, et nous nous réjouirons à cause de notre sauveur, et le Seigneur nous sauvera lui-même. »

17. Isaïe dit de la même manière au sujet de la nouvelle Loi donnée dans la nouvelle alliance du Christ : « Voici ce que dit le Seigneur : On donnera à mes serviteurs un nom nouveau qui sera béni sur la terre; car ils béniront le vrai Dieu, et ceux qui prêteront serment le feront au nom du vrai Dieu; car ils oublieront leur première tribulation. » Comprenons donc, mes frères, que le Dieu Très-haut a dit : « On donnera à mes serviteurs un nom nouveau qui sera béni sur la terre, car, dit-il, ils béniront le vrai Dieu. » Il n'a pas dit : « Ils me béniront, moi le vrai Dieu », mais : « Ils béniront le vrai Dieu », c'est-à-dire le Christ. Et si le Dieu Très-haut, le Dieu d'Abraham, témoigne que ce nouveau peuple, celui des Chrétiens, adore le vrai Dieu et professe une foi exacte, pourquoi donc voulons-nous encore judaïser, observer le sabbat et résister à Dieu? Isaïe dit encore en effet à propos du nouveau peuple : « Ouvrez les portes, qu'entre un peuple juste, gardant la justice, aimant la vérité, s'attachant à la justice, gardant la vérité, aimant la paix; car ils ont espéré en toi, Seigneur. » Et encore : « Ce jour-là, Dieu dans son conseil rayonnera sur la terre de gloire pour exalter et glorifier le reste d'Israël. »

18. Et encore : « Car le Seigneur lavera la souillure des fils et des filles de Sion. » Ce « le Seigneur lavera » désigne le saint baptême du Christ. Ézéchiel porte le même témoignage en disant : « Je verserai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés de vos idoles et de vos péchés. » Isaïe dit aussi : « Lavez-vous, devenez purs », et encore : « Il a jailli » « de l'eau pour la soif de ceux qui marchent dans le désert », « Et le désert deviendra un étang, et il y aura une source d'eau dans la terre assoiffée », « Là sera une route pure que l'on appellera route sainte. » Vraiment,

τοῦ πεσεῖν αὐτῶν τὰ θεμέλια, ἀσεβῶν πόλεις εἰς τὸν αἰῶνα οὐκ οἰκοδομηθήσονται. Διὰ τοῦτο εὐλογήσει σε ὁ λαὸς ὁ πτωχὸς καὶ πόλεις ἀνθρώπων ἀδικουμένων καὶ φοβουμένων σε εὐλογήσουσί σε. Ἐγένου γὰρ πάσῃ πόλει ταπεινῇ βοηθός ». Ἐλθόντος γὰρ τοῦ Χριστοῦ, ἀδελφοί μου, οἱ ἄνθρωποι, οἱ ἀδικούμενοί ποτε ὑπὸ τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου, εἰς θεογνωσίαν ἐλθόντες εὐχαριστοῦσι καὶ εὐλογοῦσι τὸν Θεόν. Καθὼς λέγει Ἡσαΐας διὰ τὴν τῶν ἐθνῶν κλῆσιν· « Ποιήσει Κύριος Σαβαὼθ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σιών. Πίονται εὐφροσύνην, πίονται οἶνον, χρίσονται μύρῳ ». Καὶ πάλιν· « Ἡ γὰρ βουλὴ αὕτη ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη. Καὶ ἐροῦσιν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ· Ἰδοὺ ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐφ' ὃν ἠλπίσαμεν, καὶ ἀγαλλιασόμεθα ἐπὶ τῷ σωτῆρι ἡμῶν, καὶ σώσει ἡμᾶς αὐτὸς Κύριος ».

17. Ὁμοίως Ἡσαΐας λέγει περὶ τοῦ νέου νόμου τῆς νέας διαθήκης τοῦ Χριστοῦ· « Τάδε λέγει Κύριος· Τοῖς δουλεύουσί μοι κληθήσεται ὄνομα καινόν, ὃ εὐλογηθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς· εὐλογήσουσι γὰρ τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν, καὶ ⟨οἱ ὀμνύοντες⟩ ὀμοῦνται τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν· ἐπιλήσονται γὰρ τῆς θλίψεως αὐτῶν τῆς πρώτης ». Κατανοήσωμεν οὖν, *Bo* 15 ἀδελφοί μου, ὅτι ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος εἶπεν· « Τοῖς | δουλεύουσί μοι κληθήσεται ὄνομα καινόν, ὃ εὐλογηθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς », « Εὐλογήσουσι γάρ, φησί, τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν ». Οὐκ εἶπεν· « Εὐλογήσουσί με τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν », ἀλλ' « Εὐλογήσουσιν τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν », τουτέστι τὸν Χριστόν. Ἐὰν οὖν μαρτυρῇ ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος ὁ τοῦ Ἀβραὰμ ὅτι νέος λαὸς οὗτος ὁ τῶν Χριστιανῶν τὸν ἀληθινὸν Θεὸν προσκυνοῦσιν καὶ ὀρθῶς πιστεύουσι, τί λοιπὸν θέλομεν ἰουδαΐζειν καὶ σαββατίζειν καὶ ἀνταίρειν Θεῷ; Φησὶ γὰρ πάλιν Ἡσαΐας περὶ τοῦ νέου λαοῦ· « Ἀνοίξατε πύλας, εἰσελθάτω λαὸς δίκαιος, φυλάσσων δικαιοσύνην, ἀγαπῶν ἀλήθειαν, ἀντιλαμβανόμενος δικαιοσύνης, φυλάσσων ἀλήθειαν, ἀγαπῶν εἰρήνην, ὅτι ἐπὶ σοί, Κύριε, ἤλπισαν ». Καὶ πάλιν· « Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπιλάμψει ὁ Θεὸς ἐν βουλῇ μετὰ δόξης ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ ὑψῶσαι καὶ δοξάσαι τὸ καταλειφθὲν τοῦ Ἰσραήλ ».

18. Καὶ πάλιν· « Ὅτι ἐκπλυνεῖ Κύριος τὸν ῥῦπον τῶν υἱῶν καὶ τῶν θυγατέρων Σιών ». Τὸ δὲ « ἐκπλυνεῖ Κύριος » ἐστὶν τὸ ἅγιον βάπτισμα τοῦ Χριστοῦ. Ὡς καὶ Ἰεζεκιὴλ μαρτυρεῖ λέγων· « Ῥανῶ ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρόν, καὶ καθαρισθήσεσθε ἀπὸ τῶν εἰδώλων ὑμῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν ». Καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Λούσασθε, καθαροὶ γένεσθε », καὶ πάλιν· « Ὅτι ἐρράγη » « ὕδωρ ἐν δίψει τοῖς πορευομένοις ἐν ἀνύδρῳ », « Καὶ ἔσται ἡ ἄνυδρος εἰς ἕλη, καὶ εἰς τὴν γῆν τὴν διψῶσαν πηγὴ ὕδατος ἔσται », « Ἐκεῖ ἔσται ὁδὸς καθαρὰ καὶ ὁδὸς ἁγία κληθήσεται ». Ὄντως γάρ, ἀδελφοί, ὁδὸς ἁγία ἐστὶν τὸ βάπτισμα

I 16 : 15-16 *Is.* 25,6.7 ‖ 16-18 *Is.* 25,7.9.
I 17 : 2-4 *Is.* 65,13.15.16 ‖ 11-13 *Is.* 26,2-4 ‖ 13-15 *Is.* 4,2.
I 18 : 1-2 *Is.* 4,4 ‖ 3-4 *Éz.* 36,25 ‖ 4 *Is.* 1,16 ‖ 5 *Is.* 35,6 ‖ 5-6 *Is.* 44,3 ‖ 6-7 *Is.* 35,7.8.

I 16 : 11 εὐλόγησεν P ‖ ὁ$^{1-2}$ om. F ‖ καὶ^{2} om. P ‖ 14 Θεόν : κύριον F ‖ 15 Σιών : ἅγιον F ‖ 16 μῦρον P ‖ αὕτη : αὐτοῦ P ‖ 17 ἐφ' ᾧ F ‖ post ἠλπίσαμεν add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F.

I 17 : 3-4 καὶ — ἀληθινόν om. P ‖ 3 οἱ ὀμνύοντες rest. Bonwetsch e Sl. *klenuščei* ‖ 4 ἐπιλ. γὰρ : καὶ ἐπιλ. P ‖ αὐτῶν om. F ‖ κατανοήσομεν P ‖ οὖν om. F ‖ 5 εἶπεν : ἔφη F ‖ κληθήσεται : δοθήσεται F ‖ 7 καὶ ante Οὐκ add. P ‖ 8 μαρτυρεῖ P ‖ ὁ θ. τοῦ ἀβ. ὁ ὕψ. F ‖ 9 ὅτι + ὁ F ‖ οὗτος ὁ om. FSl. ‖ 9-10 προσκυνεῖ... πιστεύει F ‖ 11 εἰσέλθετε F ‖ 13 ἤλπισα F ‖ 14 βολὴ P ‖ δοξάσει P ‖ 15 καταληφθὲν F.

I 18 : 1 Κύριος MSl. : om. FP ‖ 1-2 Κύριος — ἐκπλυνεῖ om. F ‖ 2 ἐστὶν : ἐστι δὲ F ‖ τοῦ Χρ. om. F ‖ 3 καθαρισθήσεσθαι P ‖ 4 καὶ τ. ἁμ. ὑμῶν om. F ‖ λέγει P : πάλιν λέγει F πάλιν M ‖ 5 δίψη F ‖ 6 εἰς τὴν διψῶσαν γῆν F.

frères, c'est le baptême du Christ qui est une route sainte. Car le peuple a été sauvé en passant la mer Rouge au milieu des eaux. Et Moïse lui aussi, en préfiguration du saint baptême, a été fait fils de la fille du roi et sauvé par l'eau du fleuve. Et Élisée lui aussi a sanctifié les eaux en préfigurant les mystères du Christ. Et Naaman le Syrien a été lui aussi guéri de la lèpre par le baptême en préfiguration de ceux qui allaient être baptisés dans la sainte piscine de la sainte Église et se débarrasser ainsi de la lèpre des péchés. Et même dans la Loi il est dit : le prêtre « se lavera » et ainsi « sera pur ». Et Dieu dit encore par Isaïe : « Je suis celui qui efface tes péchés et je ne m'en souviendrai plus. Mais toi, souviens-t'en et entrons en procès. Toi, dis tes péchés le premier pour que tu sois justifié », « car je donnerai de l'eau pour la soif de ceux qui marchent dans le désert et je ferai descendre mon esprit sur ta descendance et mes bénédictions sur tes enfants », et encore : « Dieu qui les prend en pitié leur fera miséricorde et les mènera à des sources d'eaux. » Michée parle de la même manière du saint baptême : « Qui est pareil à toi, Dieu qui effaces les péchés et négliges les injustices de ceux qui restent de ton héritage? Il n'a pas retenu sa colère [25] pour leur prouver qu'il veut la miséricorde. Lui-même viendra nous ramener, nous fera miséricorde, et engloutira nos péchés dans les abîmes de la mer. » Et Joël dit : « Ce jour-là, les montagnes laisseront couler du vin doux, les collines ruisselleront de lait, toutes les sources de Juda ruisselleront d'eau, et une source d'eau jaillira de la maison du Seigneur. » Frères, c'est un « abîme de la sagesse de Dieu » que les rémissions de Juda se fassent par l'eau. Et David dit que c'est par le bon vouloir de Dieu que se fait le baptême : « La voix du Seigneur est sur les eaux; le Dieu de gloire a tonné, le Seigneur sur les grandes eaux. »

19. Que Dieu haïsse ceux qui judaïsent et observent le sabbat après la Parousie du Christ, il le dit par Malachie : « Je n'ai pas de plaisir avec les fils d'Israël, et je ne recevrai pas de sacrifice de leurs mains; car de l'Orient jusqu'à l'Occident mon nom est glorifié parmi les nations, et en tout lieu on offre l'encens à mon nom; car mon nom est grand parmi les nations, je suis vivant, dit le Seigneur tout-puissant. » Quant à ceux qui veulent encore judaïser et observer le sabbat après la Parousie du Christ, et qui disent : « L'Oint n'est pas encore venu, j'attends en judaïsant et en observant le sabbat, en respectant la Loi de Moïse », Isaïe dit à leur sujet : « Malheur à ceux qui étirent leurs péchés comme sur une grande corde et leurs injustices comme sur la courroie du joug d'une génisse, à ceux qui disent : Que vienne vite ce que fera le Seigneur afin que nous le voyons, et que vienne la volonté du saint d'Israël afin que nous le sachions. Malheur à ceux qui disent que le mal est bien et

25. Le texte hébreu dit à juste titre le contraire : « il a retenu sa colère ». Faut-il comprendre le grec comme une tournure interrogative, « n'a-t-il pas retenu sa colère »?

τοῦ Χριστοῦ. Διὰ γὰρ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης μέσον τῶν ὑδάτων ὁ λαὸς ἐσώθη. Ἀλλὰ καὶ Μωϋσῆς εἰς προτύπωσιν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος διὰ τοῦ ὕδατος τοῦ ποταμοῦ υἱὸς θυγατρὸς βασιλέως ἀνεδείχθη καὶ ἐσώθη. Ἀλλὰ καὶ Ἐλισσαῖος τὰ ὕδατα ἡγίασεν προτυπῶν τὰ μυστήρια τοῦ Χριστοῦ. Ἀλλὰ καὶ Νεεμὰν ὁ Σύρος διὰ τοῦ βαπτίσματος ἰάθη ἀπὸ τῆς λέπρας εἰς προτύπωσιν τῶν μελλόντων βαπτίζεσθαι ἐν τῇ ἁγίᾳ κολυμβήθρᾳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας καὶ ἀπαλλάττεσθαι τῆς λέπρας τῶν ἁμαρτιῶν. Ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ νόμῳ φησίν· « Λούσεται » ὁ ἱερεὺς καὶ οὕτως « ἔσται καθαρός ». Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς διὰ Ἠσαΐου
Bo 16 λέγει· « Ἐγώ εἰμι ὁ ἐξαλείφων τὰς ἁμαρτίας σου καὶ οὐ μὴ | μνησθῶ. Σὺ δὲ μνήσθητι καὶ κριθῶμεν ἅμα. Σὺ δὲ λέγε τὰς ἁμαρτίας σου πρῶτος ἵνα δικαιωθῇς », « ὅτι δώσω ὕδωρ ἐν δίψει τοῖς πορευομένοις ἐν ἀνύδρῳ καὶ ἐπιθήσω τὸ Πνεῦμά μου ἐπὶ τὸ σπέρμα σου καὶ τὰς εὐλογίας μου εἰς τὰ τέκνα σου », καὶ πάλιν· « Ὁ ἐλεῶν αὐτοὺς Θεὸς οἰκτειρήσει αὐτοὺς καὶ διὰ πηγῶν ὑδάτων ἐξάξει αὐτούς ». Ὁμοίως Μιχαίας λέγει περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος· « Τίς ὡς σὺ Θεὸς ἐξαίρων ἁμαρτίας καὶ ὑπερβαίνων ἀδικίας τοῖς καταλοίποις τῆς κληρονομίας σου; Οὐ συνέσχεν ὀργὴν εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, ὅτι θελητὴς ἐλέους ἐστίν. Αὐτὸς ἐπιστρέψει καὶ οἰκτειρήσει ἡμᾶς καὶ καταδύσει τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης ». Καὶ Ἰωὴλ λέγει· « Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀποσταλάξει τὰ ὄρη γλυκασμὸν καὶ οἱ βουνοὶ ῥυήσονται γάλα καὶ πᾶσαι ἀφέσεις Ἰούδα ῥυήσονται ὕδατα καὶ ἐκ τοῦ οἴκου Κυρίου πηγὴ ὕδατος ἐξελεύσεται ». Ὦ ἀδελφοί, « βάθος » τῆς τοῦ « Θεοῦ σοφίας », ὅτι ἀφέσεις Ἰούδα δι' ὑδάτων γίνονται. Ὅτι δὲ εὐδοκίᾳ Θεοῦ ἐστι τὸ ἅγιον βάπτισμα Δαυὶδ λέγει· « Φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων· ὁ Θεὸς τῆς δόξης ἐβρόντησεν, Κύριος ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν ».

19. Ὅτι δὲ ὁ Θεὸς μισεῖ τοὺς ἰουδαΐζοντας καὶ σαββατίζοντας μετὰ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ, διὰ Μαλαχίου λέγει· « Οὐκ ἔστι μοι θέλημα ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, καὶ θυσίαν ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν οὐ προσδέξομαι· διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δοξάζεται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα τῷ ἐμῷ ὀνόματι προσάγεται, ὅτι μέγα τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσι, ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος παντοκράτωρ ». Περὶ δὲ τῶν θελόντων μετὰ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ἀκμὴν ἰουδαΐζειν καὶ σαββατίζειν καὶ λεγόντων ὅτι· « Ἀκμὴν οὐκ ἦλθεν ὁ Ἠλειμμένος καὶ περιμένω σαββατίζων καὶ ἰουδαΐζων, φυλάσσων τὸν νόμον Μωϋσέως », Ἠσαΐας λέγει περὶ αὐτῶν· « Οὐαὶ οἱ ἐπισπώμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ὡς σχοινίῳ μακρῷ καὶ ὡς ζυγοῦ ἱμάντι δαμάλεως τὰς ἀνομίας αὐτῶν· οἱ λέγοντες· Τὸ τάχος ἐγγισάτω ἃ ποιήσει ὁ Θεὸς ἵνα ἴδωμεν, καὶ ἐλθάτω ἡ βουλὴ τοῦ ἁγίου Ἰσραὴλ ἵνα

I 18 : 8 cf. *Ex.* 14,16-30 ‖ 9-10 cf. *Ex.* 2,3-10 ‖ 10-11 *IV Rois* 2,21 ‖ 11-12 cf. *IV Rois* 5,14 ‖ 14 *Lév.* 14,18 ‖ 15-16 *Is.* 43,25-26 ‖ 16-18 *Is.* 44,3 ‖ 18-19 *Is.* 49,10 ‖ 20-23 *Mich.* 7,18.19 ‖ 23-25 *Joël* 3 (4),18 ‖ 25-26 *Rom.* 11,33 ‖ 27-28 *Ps.* 28 (29),3.

I 19 : 2-5 *Mal.* 1,10.11 ‖ 8-12 *Is.* 5,18-20.

I 18 : 9 ἁγίου om. F ‖ 11 τὸ μυστήριον F ‖ Ἀλλὰ om. F ‖ ναιμὰν F ‖ 13 ἀπαλλάσεσθαι P ‖ 14 φησὶν — καθαρός : φησὶ λούσασθαι τοὺς ἱερεῖς καὶ οὕτως εἶναι καθαρούς F ‖ 16 Σὺ : οὐ P ‖ δὲ om. F ‖ πρῶτον P ‖ 17 δίψῃ F ‖ ἐπὶ : εἰς F ‖ 18 et 22 οἰκτειρήσῃ P ‖ 19 ἐξάξει nos : ἐξάξῃ P ἄξει F ‖ Ὁμοίως : καὶ P ‖ 19-20 περὶ τ. ἁγ. β. ante Μιχ. λέγει transp. F ‖ 20 ἐξαιρούμενος P ‖ 21 Οὐ om. F ‖ 24-25 πᾶσα ἄφεσις Ἰ. ῥυήσεται ὕδωρ F ‖ 26 ὅτι[1] + καὶ F ‖ διὰ F.

I 19 : 1 ὁ om. P ‖ κ. σαββ. om. F ‖ 2 τὴν θυσίαν P ‖ 3 ἡλίου καὶ MSl. : om. FP ‖ 4 ἐμῷ ὀν. : ὀν. μου F ‖ 5 Κύριος + ὁ θεὸς ὁ F ‖ 7 οὐκ ἦλθεν ἀκμὴν F ‖ εἰλημμένος P εἰλιμμένος F ‖ περιμένω — φυλάσσων : περιμενόντων κ. διατοῦτο σαββατιζόντων κ. φυλασσόντων F ‖ 8 μωσέως F ‖ 9 σχοινίον μακρὸν P ‖ ζυγῷ P ‖ οἱ om. P ‖ 10 ἐλθέτω F.

que le bien est mal, à ceux qui prennent la lumière pour l'obscurité et l'obscurité pour la lumière, à ceux qui disent que l'amer est doux et le doux amer. », et encore : « Mon peuple a été fait captif parce qu'il ne connaissait pas le Seigneur », et encore : « Leur lignée sera comme de la poussière et la fleur de leur jeunesse montera comme de la cendre; car ils n'ont pas voulu suivre la Loi du Seigneur Sabaoth, et ils ont irrité le Verbe du saint d'Israël. Et le Seigneur Sabaoth s'est irrité contre son peuple et il a porté sa main sur eux et il les a fracassés. » Et Isaïe dit encore des Juifs incrédules : « Vous entendrez de vos oreilles et vous ne comprendrez pas, vous regarderez de vos yeux et vous ne verrez pas. Car le cœur de ce peuple s'est endurci, ils ont entendu à contrecœur de leurs oreilles et ils ont fermé leurs yeux, pour qu'ils ne voient pas de leurs yeux, qu'ils n'entendent pas de leurs oreilles, qu'ils ne comprennent pas dans leur cœur et ne reviennent pas se faire guérir par moi. » Et Moïse dit : « Ce peuple est fou et non sage. » Et Jérémie dit : « Peuple fou et sans cœur [26], ils ont des yeux et ils ne voient pas, ils ont des oreilles et ils n'entendent pas, et vous ne me craindrez pas et vous n'aurez pas de respect pour ma face, moi qui ai fixé le sable comme limite à la mer, commandement pour l'éternité qui ne passera pas. » Et Isaïe dit encore : « Ce peuple s'approche de moi en paroles, et ils m'honorent des lèvres; mais leur cœur est loin de moi. C'est en vain qu'ils m'honorent, alors qu'ils prêchent des enseignements et des préceptes humains. C'est pourquoi voici que je vais déporter ce peuple, le déporter en exil, faire disparaître la sagesse de ses sages et occulter l'intelligence de ses habiles », et encore : « Car mon peuple est désobéissant, fils menteurs », « eux qui disent aux prophètes : Ne nous annoncez rien, et qui disent aux visionnaires : Ne nous parlez pas droitement, mais dites-nous des mots et annoncez-nous une autre illusion. » Et Dieu dit encore par Malachie : « Je n'ai pas de plaisir avec les fils d'Israël. »

20. Et Isaïe dit encore des Juifs rebelles au Christ : « Écoute, ciel, et prête l'oreille, terre, car le Seigneur a parlé : J'ai engendré des fils et je les ai élevés, et eux m'ont renié. Le bœuf connaît son propriétaire et l'âne la mangeoire de son maître, mais Israël [27] ne m'a pas connu et mon peuple ne m'a pas compris. » Et Dieu dit par Osée : « Je jetterai sur eux mon filet, je les ramènerai à terre comme les oiseaux du ciel, je les corrigerai en leur faisant entendre leur affliction. Malheur à eux, car ils se sont écartés de moi. Ils sont vils, car ils ont commis l'impiété envers moi. Et moi, je les ai rachetés, et eux ont proféré des mensonges contre moi, et leurs cœurs n'ont pas crié vers moi, dit le Seigneur. » Et Jérémie dit encore au nom du Christ : « Ils m'ont abandonné, moi la fontaine d'eau vive », et encore : « Ils ont machiné un discours

26. Le slave ajoute : « car les Juifs ont rejeté le Sauveur de leur cœur. Mais s'ils se convertissent et regrettent leurs péchés, je les consolerai. Car il dit : *puissent se tourner vers moi ceux qui te craignent et connaissent tes signes.* Qui sont ceux qui connaissent les signes? Les prêtres, ceux qui préservent la Loi, qui vivent dans la crainte de Dieu. Car ils observent extrêmement la Loi. Car les prophètes sont des yeux, et voici que l'Écriture proclame par le prophète Jérémie les Évangiles qui seront annoncés au monde. » L'assimilation des prophètes à des yeux vient d'HIPPOLYTE, *De Antichristo* II.

27. Le slave ajoute : « Israël signifie l'esprit qui voit Dieu, le nouvel Israël les Chrétiens; car ainsi parle l'Écriture : son esprit est un miroir de Dieu, c'est-à-dire un esprit pur. »

γνῶμεν. Οὐαὶ οἱ λέγοντες τὸ πονηρὸν καλὸν καὶ τὸ καλὸν πονηρόν, οἱ τιθέντες τὸ φῶς σκότος καὶ τὸ σκότος φῶς, οἱ λέγοντες τὸ πικρὸν γλυκὺ καὶ τὸ γλυκὺ πικρόν », καὶ πάλιν· « Αἰχμάλωτος ἐγενήθη ὁ λαός μου, διὰ | (*Bo* 17) τὸ μὴ εἰδέναι αὐτοὺς τὸν Κύριον », καὶ πάλιν· « Ἡ ῥίζα αὐτῶν ὡς χνοῦς ἔσται καὶ τὸ ἄνθος αὐτῶν ὡς κονιορτὸς ἀναβήσεται· οὐ γὰρ ἠθέλησαν τὸν νόμον Κυρίου Σαβαὼθ ποιεῖν, ἀλλὰ τὸ λόγιον τοῦ ἁγίου Ἰσραὴλ παρώξυναν. Καὶ ἐθυμώθη Κύριος Σαβαὼθ ὀργῇ ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ ἐπέβαλεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐπάταξεν αὐτούς ». Καὶ πάλιν Ἠσαΐας λέγει περὶ τῶν ἀπίστων Ἰουδαίων· « Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. Ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσι καὶ τῇ καρδίᾳ συνιῶσι καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσωμαι αὐτούς ». Καὶ Μωϋσῆς λέγει· « Οὗτος λαὸς μωρὸς καὶ οὐχὶ σοφός ». Καὶ Ἱερεμίας λέγει· « Λαὸς μωρὸς καὶ ἀκάρδιος, ὀφθαλμοὶ αὐτοῖς καὶ οὐ βλέπουσιν, ὦτα ἔχουσι καὶ οὐκ ἀκούουσιν, καὶ ἐμὲ οὐ φοβηθήσεσθε καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου μου οὐκ εὐλαβηθήσεσθε, τὸν τάξαντα ἄμμον ὅριον θαλάσσῃ, πρόσταγμα αἰώνιον καὶ οὐ παρελεύσεται ». Καὶ πάλιν Ἠσαΐας λέγει· « Ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος τῷ στόματι αὐτῶν, καὶ τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με· ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόῤῥω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ. Μάτην δὲ σέβονταί με, διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας. Διὰ τοῦτο ἰδοὺ προσθήσω τοῦ μεταθεῖναι τὸν λαὸν τοῦτον καὶ μεταθήσω αὐτοὺς μεταθέσει καὶ ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν αὐτῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν αὐτῶν κρύψω », καὶ πάλιν· « Ὅτι λαός μου ἀπειθής ἐστιν, υἱοὶ ψευδεῖς », « οἱ λέγοντες τοῖς προφήταις· Μὴ ἀναγγέλλετε ἡμῖν, καὶ τοῖς τὰ ὁράματα ὁρῶσιν· Μὴ λαλεῖτε ἡμῖν ὀρθῶς, ἀλλὰ λαλεῖτε ἡμῖν λαλιὰν καὶ ἀναγγείλατε ἡμῖν ἑτέραν πλάνησιν ». Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς διὰ Μαλαχίου λέγει· « Οὐκ ἔστι μοι θέλημα ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ ».

20. Καὶ πάλιν Ἠσαΐας λέγει περὶ τῶν ἀπειθούντων Ἰουδαίων τῷ Χριστῷ· « Ἄκουε οὐρανὲ καὶ ἐνωτίζου γῆ, ὅτι Κύριος ἐλάλησεν· Υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, | (*Bo* 18) αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν. Ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἰσραὴλ δέ με οὐκ ἔγνω καὶ ὁ λαός με οὐ συνῆκεν ». Καὶ διὰ Ὡσηὲ λέγει ὁ Θεός· « Ἐπιβαλὼν ἐπιβαλῶ ἐπ' αὐτοὺς τὸ δίκτυόν μου, καθὼς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατάξω αὐτούς, παιδεύσω αὐτοὺς ἐν τῇ ἀκοῇ τῆς θλίψεως αὐτῶν. Οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι ἀπεπήδησαν ἀπ' ἐμοῦ. Δείλαιοί εἰσιν, ὅτι ἠσέβησαν εἰς ἐμέ. Ἐγὼ δὲ ἐλυτρωσάμην αὐτούς, αὐτοὶ δὲ κατελάλησαν κατ' ἐμοῦ ψευδῆ, καὶ οὐκ ἐβόησαν αἱ καρδίαι αὐτῶν πρός με, λέγει Κύριος ». Καὶ πάλιν ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ λέγει Ἱερεμίας· « Ἐμὲ ἐγκατέλιπον πηγὴν ὕδατος

I 19 : 13 *Is.* 5,13 ‖ 14-17 *Is.* 5,24-25 ‖ 18-21 *Is.* 6,9.10 ‖ 21-22 *Deut.* 32,6 ‖ 22-25 *Jér.* 5,21.22 ‖ 25-30 *Is.* 29,13-14 ‖ 30-32 *Is.* 30,9.10 ‖ 33 *Mal.* 1,10.

I 20 : 1-4 *Is.* 1,2.3 ‖ 4-8 *Os.* 7, 12-14 ‖ 9-10 *Jér.* 2,13.

I 19 : 12 πάλιν om. F ‖ 14 χοῦς P ‖ 18 ἀκούσητε... βλέψητε P ‖ 19 ὠσὶν α. : ὠσὶ F ‖ ἤκουσαν : leg. nequ. F ‖ 21 ἰάσομαι P ‖ Καὶ Μ. : μ. γὰρ F ‖ 23 ἔχωσι P ‖ ἀκούσωσιν P ‖ καὶ ἐμὲ : ἢ καὶ ἐμὲ F (*ašče mene ne uboitesja* Sl. quasi legisset εἰ ἐμὲ) ‖ 24 τοῦ τάξαντος F ‖ θαλάσσης F ‖ 25 Ἠσ. : διὰ ἠσαΐου ὁ θεὸς P ‖ λέγει om. MSl. ‖ 26 αὐτῶν² om. F ‖ 27 διδ. + διδασκαλίας F ‖ 28 ἰδοὺ om. F ‖ μεταθεῖναι : μεταθῆναι P ‖ 29 καὶ¹ om. P ‖ 30 μου om. FSl. ‖ 31 ἀναγγέλλετε nos : ἀναγγέλλεται P ἀναγγείλητε F ‖ 32 λαλεῖτε : λέγετε F ‖ ἡμῖν³ om. P ‖ 33 διὰ μαλ. ὁ θεὸς F.

I 20 : 1 πάλιν Ἠσ. λέγει om. P ‖ 4 με¹ om. P ‖ διὰ — Θεός : πάλιν ὠσηὲ λέγει F ὠσηὲ M om. Sl. ‖ Ἐπιβαλὼν om. F ‖ 5 ἐπιβαλῶ paene leg. F : ἐπιβάλω P ‖ 6 post ἐμοῦ add. περὶ τῆς σταυρώσεως λέγει glossam F ‖ 9 πάλιν — Ἱερ. : ἱερεμίας M πάλιν ὁ χρ. διὰ ἱερεμίου λέγει P.

pour se saisir de moi, et ils ont dissimulé des filets contre moi, et toi, Seigneur, tu as connu tout leur complot ⟨Sl. : *contre moi*⟩ pour me faire mourir. Ne pardonne pas leurs péchés et n'efface pas leurs iniquités devant ta face. Que leurs faiblesses restent devant toi, tu leur rendras au jour de ta colère ». Et le Christ dit encore par David : « Ils ont mêlé du fiel à ma nourriture et ils m'ont fait boire du vinaigre dans ma soif. Qu'ils soient effacés du livre des vivants et qu'ils ne soient pas inscrits avec les justes. » Donc, mes frères et mes pères, n'allons pas refuser de croire au Christ, de croire que c'est lui le sauveur du monde. Car si nous n'avons pas foi en lui, tous les malheurs qui sont écrits fondront sur nous et dans cette vie et dans la vie future.

21. Ceux de la circoncision prennent la parole et lui disent : Et pourquoi, messire Jacob, nos pères et les docteurs de la Loi disent-ils que les temps de la Parousie du Christ le roi d'Israël ne sont pas encore venus ?

Et Jacob répond : En vérité, le Christ est venu en son temps et les Chrétiens ont une chronographie par générations [28]. Et comme l'a dit Daniel le juste, soixante-neuf semaines après la construction du sanctuaire et de Jérusalem, le Christ est venu. Car c'est ce qui est écrit dans le livre de Daniel ; il dit en effet que Daniel supplia Dieu en jeûnant pour le peuple. Et l'ange Gabriel lui dit : « Soixante-dix semaines ont été comptées pour ton peuple et la ville sainte pour sceller les péchés, accomplir les iniquités et effacer les injustices et obtenir le pardon des iniquités, faire venir une justice éternelle, sceller la vision et la prophétie, et oindre le saint des saints. » C'est le Christ qui est la justice, lui qui a remis tous leurs péchés aux hommes ; et depuis lors il n'est plus venu de prophète. Car une fois le Christ venu, il n'y a plus besoin de prophètes pour dire que le Christ va venir. Si le vrai Christ n'était pas celui qui est né de la sainte Marie, les prophètes auraient dû continuer à l'annoncer jusqu'aujourd'hui ; mais il est vraiment le Christ qui a libéré le monde de l'égarement des idoles et a amené toutes les nations à la connaissance de Dieu, comme l'avaient annoncé les prophètes. Car les prophètes disent que c'est par le Christ que les nations seront sauvées.

22. Le prophète parle ainsi des temps : « Et tu sauras et tu comprendras, à partir du surgissement d'une parole pour se séparer et construire Jérusalem jusqu'au Christ chef, sept semaines et soixante-deux semaines ; et il reviendra et l'on bâtira un mur et une place, et les temps seront écoulés ; et après ces soixante-deux

28. Voir plus bas, p. 249. Pour les spéculations sur les « semaines » de Daniel, on consultera G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reicheseschatologie,* Munich 1972, p. 4-76.

ζῶντος », καὶ πάλιν· « Ὅτι ἐνεχείρησαν λόγον εἰς σύλληψίν μου καὶ παγίδας ἔκρυψάν μοι, καὶ σύ, Κύριε, ἔγνως πᾶσαν τὴν ἐπιβουλὴν αὐτῶν ⟨ἐπ' ἐμὲ⟩ εἰς θάνατον. Μὴ ἀθῳώσῃς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν καὶ τὰς ἀνομίας αὐτῶν ἀπὸ προσώπου σου μὴ ἐξαλείψῃς. Γενέσθωσαν αἱ ἀσθένειαι αὐτῶν ἐναντίον σου, ἐν καιρῷ θυμοῦ σου ποιήσεις αὐτοῖς ». Καὶ πάλιν ὁ Χριστὸς διὰ Δαυὶδ λέγει· « Ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολὴν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος. Ἐξαλειφθήτωσαν ἐκ βίβλου ζώντων καὶ μετὰ δικαίων μὴ γραφήτωσαν ». Μὴ οὖν ἀπιστήσωμεν, ἀδελφοί μου καὶ πατέρες, τῷ Χριστῷ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. Ἐὰν γὰρ ἀπιστήσωμεν αὐτῷ, πάντα τὰ κακὰ τὰ γεγραμμένα καταλήψεται ἡμᾶς καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

21. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς καὶ λέγουσιν αὐτῷ· Καὶ διὰ τί οὖν λέγουσιν, κύρι Ἰάκωβε, οἱ πατέρες ἡμῶν καὶ νομοδιδάσκαλοι ὅτι ἀκμὴν οὐκ ἔφθασαν οἱ χρόνοι τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ τοῦ βασιλέως τοῦ Ἰσραήλ;

Καὶ λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ἀληθῶς κατὰ τὸν χρόνον αὐτοῦ ἦλθεν ὁ Χριστὸς καὶ κατὰ γενεὰς ἔχουσιν χρονογραφὴν οἱ Χριστιανοί. Ἀλλὰ καὶ καθὼς εἶπεν ὁ δίκαιος Δανιήλ,
Bo 19 μετὰ ἑξήκοντα ἐννέα ἑβδομάδας μετὰ τὸ κτισθῆναι τὸ ἁγίασμα καὶ τὴν | Ἱερουσαλὴμ ἦλθεν ὁ Χριστός. Ἔχει γὰρ οὕτως ἡ βίβλος τοῦ Δανιήλ· φησὶ γάρ· Ἐδέετο τοῦ Θεοῦ ὁ Δανιὴλ νηστεύων διὰ τὸν λαόν. Καὶ εἶπεν αὐτῷ Γαβριὴλ ὁ ἄγγελος· « Ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες συνετμήθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν, τοῦ σφραγίσαι τὰς ἁμαρτίας καὶ τοῦ συντελεσθῆναι τὰς ἀνομίας καὶ τοῦ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι τὰς ἀνομίας καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφητείαν καὶ τοῦ χρίσαι ἅγια ἁγίων ». Ἔστι δὲ ἡ δικαιοσύνη ὁ Χριστός, ὁ συγχωρήσας πάσας τὰς ἁμαρτίας τοῖς ἀνθρώποις· καὶ ἔκτοτε οὐκ ἦλθεν προφήτης. Ἐλθόντος γὰρ τοῦ Χριστοῦ οὐκέτι χρεία προφήτου, ἵνα εἴπῃ ὅτι ἔρχεται ὁ Χριστός. Εἰ γὰρ μὴ ἦν ὁ ἀληθινὸς Χριστὸς ὁ ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας γεννηθείς, ἕως ἄρτι εἶχον κηρύσσειν οἱ προφῆται· ἀλλ' αὐτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ Χριστὸς ὁ καὶ τὸν κόσμον ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων ἐλευθερώσας καὶ πάντα τὰ ἔθνη εἰς θεογνωσίαν ἀγαγών, ὡς προεῖπαν οἱ προφῆται. Διὰ γὰρ τοῦ Χριστοῦ λέγουσιν οἱ προφῆται σῴζεσθαι τὰ ἔθνη.

22. Οὕτως λέγει ὁ προφήτης καὶ περὶ τῶν χρόνων. Φησὶ γάρ· « Καὶ γνώσῃ καὶ συνήσεις ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ τοῦ οἰκοδομῆσαι τὴν Ἱερουσαλὴμ ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδες ἑξήκοντα δύο· καὶ ἐπιστρέψει καὶ οἰκοδομηθήσεται τεῖχος καὶ πλατεῖα καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί· καὶ μετὰ τὰς

I 20 : 10-13 *Jér.* 18,22-23 ‖ 14-16 *Ps.* 68 (69),22.29.

I 21 : 7-8 cf. *Dan.* 9,3-4 ‖ 8-12 *Dan.* 9,21-22.

I 22 : 1-6 *Dan.* 9,25-26.

I 20 : 10 εἰσύλλ. F ‖ παγίδα F ‖ 11 καὶ om. P ‖ αὐτῶν om. F ‖ ἐπ' ἐμὲ rest. Bonwetsch e Sl. ‖ εἰς θάνατον om. P ‖ 12 κ. τ. ἀνομίας αὐτῶν om. F ‖ γενεθήτωσαν P ‖ 13 αὐτοῖς : αὐτοὺς F ‖ πάλιν om. F ‖ 14-15 εἰς[2] — ὄξος : τὰ ἑξῆς P ‖ 16 μου om. F ‖ 17 ὁ σωτὴρ : ἡ σωτηρία F ‖ 18 καταλείψεται P ‖ καιρῷ : αἰῶνι F.

I 21 : 1 τῆς om. FP ‖ Καὶ[2] om. F ‖ 2 κυριϊάκωβε ubique F ‖ καὶ νομοδιδ. om. P ‖ 3 βασιλέως : σωτῆρος P ‖ 4 Καὶ[1] om. F ‖ ὁ[1] om. P ‖ 5 γενεὰν ἔχουσι γὰρ χρονογράφον F ‖ Δανιὴλ + ὅτι F ‖ 7 τοῦ[1] om. F ‖ φησὶ γάρ om. F ‖ 8 ἀρχάγγελος F ‖ 11 καὶ[1] om. F ‖ 12 καὶ[2] om. F ‖ ἅγια : ἀπὸ P ‖ 13 τοῖς ἀνθρ. πάσας τ. ἁμ. F ‖ οὐκ : οὐκέτι F ‖ 14-15 Εἰ — Χριστὸς om. F ‖ 15 εἴχομεν F ‖ 16 τὸν κόσμον ἐκ om. F ‖ 17 προεῖπον F ‖ 18 τοῦ om. F ‖ οἱ προφ. om. F.

I 22 : 1 Οὕτως + δὲ F ‖ Καὶ γνώσῃ : γνῶθι F ‖ 2 et 16 συνήσης P ‖ ἐξόδων P ‖ τὴν om. F ‖ 4 οἰκοδομήσεται P.

semaines l'onction sera anéantie, et il n'y avait plus de justice en elle, et on détruira la ville et le saint lieu avec le chef qui viendra. » Il parle du chef des Juifs venu après, Aristoboulos, qui fut pris par les Romains et partit à Rome prisonnier avec ses femmes et ses enfants, son frère ⟨Sl. tantum : *Hyrcan, comme le dit Josèphe*⟩ ayant été tué par les Parthes ⟨Sl. tantum : *commandés par les généraux Pakoros et Barzaphanos*⟩ [29], afin que fasse défaut le « prince et chef issu de Juda », selon la prophétie de notre père Jacob le juste, qui dit : « Un prince issu de Juda ne fera pas défaut, ni un chef sorti de ses reins, jusqu'à ce que vienne celui pour qui il est réservé, et qui, lui, est l'attente des nations. » Et en effet, à la naissance du Christ notre chef, le maître, le Dieu et le roi de toute la création, à Bethléem de Judée, Hérode, un Ascalonite étranger, ⟨Sl. : *un fils d'Antipater, Iduméen de race, dont la mère Kiprias était une affranchie d'Arabie*⟩ régna sur notre pays à nous les Juifs [30], et nous fûmes soumis aux Romains jusqu'aujourd'hui, et la prophétie de notre père Jacob, le fils d'Isaac, s'est vérifiée, Daniel dit en effet : « Et tu sauras et tu comprendras, à partir du surgissement d'une parole pour se séparer et construire Jérusalem jusqu'au Christ chef, sept semaines et soixante-deux semaines », c'est-à-dire quatre cent quatre-vingt-trois années, et le Christ est venu ainsi la quatre cent quatre-vingt-quatrième année depuis la fondation du temple et de la cité. Car le Christ est apparu au début de la soixante-dixième semaine, et il nous a sauvés en anéantissant la tromperie du diable. Car, Aristoboulos ayant été fait prisonnier avec ses enfants par les Romains ⟨Sl. tantum : *et leur général Pompée*⟩, les Romains ont détruit la ville sainte et ils ont réduit le peuple en esclavage avec notre chef, le chef des Juifs, Aristoboulos comme il a été dit. Et ainsi a pris fin notre royaume juif, Hérode l'étranger ayant régné du fait des Romains et ayant revêtu le vêtement sacré [31], et ainsi firent défaut notre royauté et notre prêtrise à nous les Juifs, conformément à la prophétie de notre père Jacob. Et aussitôt, sous le règne d'Hérode est né le Christ à Bethléem, le salut et « l'attente des nations ». Et si le Christ n'est pas celui qui est venu sous Hérode et César Auguste, Jacob notre père est en vérité un menteur, et Moïse est un menteur, lui qui a écrit la Genèse, où se trouve la prophétie de Jacob, et Daniel le prophète est aussi un menteur avec l'ange Gabriel qui lui a parlé des temps de la venue du Christ. Et l'Esprit Saint lui-même, « qui a parlé par les prophètes », ment si l'on suit le raisonnement de ceux qui ne croient pas au Christ et disent qu'il n'est pas encore venu. Et on voit s'accomplir à leur sujet la prophétie d'Isaïe qui dit : « Ils ont irrité l'Esprit Saint et il est devenu leur ennemi ». Car en vérité, l'Esprit Saint s'est détourné de nous les Juifs, car autrement [32] nous ne serions pas foulés aux pieds par les nations depuis six cent quarante ans. Car depuis que les Juifs nos pères ont crucifié le Christ, depuis lors

29. Tout le passage est puisé dans EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.* I, 6, sauf la mention de Pakoros et Barzaphanos, qui vient de FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives* XV, 12 et XX, 245.

30. Sur ces agissements d'Hérode, voir EUSÈBE, *Hist. eccl.* I, 6.

31. Le sort d'Aristoboulos est rapporté par EUSÈBE, *Hist. eccl.* I, 6, 6-7.

32. Le choix entre les différentes leçons des manuscrits est délicat ; Bonwetsch opte pour εἰ μὴ... ἐπεὶ (expression attestée dès les premiers siècles de notre ère : H. LJUNGVIK, *Studien zur Sprache der Apokryphen Apostelgeschichten,* Uppsala 1962, p. 62). La leçon retenue ici donne à ἐπεὶ le sens de « car sinon », qui revient à sous-entendre une protase conditionnelle négative ; cf. LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Jean l'Aumônier,* 10, éd. Festugière p. 357 : ἐπεὶ ἕνα μόνον οὐκ ἔπεμπες.

ἑξήκοντα δύο ἑβδομάδας ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα, καὶ κρῖμα οὐκ ἦν ἐν αὐτῇ, καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ ». Περὶ τοῦ ὑστέρου ἡγουμένου λέγει, Ἀριστοβούλου τῶν Ἰουδαίων, τοῦ κρατηθέντος ὑπὸ Ῥωμαίων καὶ ἀπελθόντος ἐν Ῥώμῃ αἰχμαλώτου σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις, τοῦ ἀδελφοῦ ⟨...⟩ [τοῦ] ἀναλωθέντος ὑπὸ Πάρθων, ⟨...⟩, ἵνα ἐκλείπῃ « ἄρχων καὶ ἡγούμενος ἐκ τοῦ Ἰούδα », κατὰ τὴν προφητείαν τοῦ δικαίου πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ, τὴν λέγουσαν· « Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως οὗ ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν ». Γεννηθέντος γὰρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἡγουμένου ἡμῶν καὶ πάσης κτίσεως δεσπότου καὶ Θεοῦ καὶ βασιλέως, ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας, Ἡρώδης ἀλλόφυλος *Bo* 20 Ἀσκαλωνίτης ἐκράτησε τῆς | χώρας ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων ⟨...⟩, καὶ ὑπὸ Ῥωμαίους ἐγενόμεθα ἕως σήμερον καὶ ἠλήθευσεν ἡ προφητεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακὼβ υἱοῦ Ἰσαάκ. Φησὶν γὰρ ὁ Δανιήλ· « Καὶ γνώσῃ καὶ συνήσεις ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομηθῆναι τὴν Ἱερουσαλὴμ ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑξήκοντα δύο », τουτέστιν ἔτη τετρακόσια ὀγδοήκοντα τρία, καὶ οὕτως ἦλθεν ὁ Χριστὸς ἐν τῷ τετρακοσιοστῷ ὀγδοηκοστῷ τετάρτῳ ἔτει ἀπὸ τοῦ κτισθῆναι τὸν ναὸν καὶ τὴν πόλιν. Ἐπιλαβομένης γὰρ τῆς ἑβδομηκοστῆς ἑβδομάδος ἐπεφάνη ὁ Χριστὸς καὶ ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ τὴν τοῦ διαβόλου πλάνην κατήργησεν. Ἀριστοβούλου γὰρ τοῦ ἡγουμένου αἰχμαλωτισθέντος σὺν τοῖς τέκνοις ὑπὸ ⟨...⟩ Ῥωμαίων, διέφθειραν οἱ Ῥωμαῖοι τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ τὸν λαὸν ἠνδραπόδισαν σὺν τῷ ἡγουμένῳ ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων, ὡς εἴρηται Ἀριστοβούλῳ. Καὶ οὕτως κατέπαυσεν ἡ ἀρχὴ ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων, Ἡρώδου τοῦ ἀλλοφύλου βασιλεύσαντος ὑπὸ Ῥωμαίων καὶ ἱερὰν ἐσθῆτα ἐνδυσαμένου· καὶ οὕτως ἐξέλιπεν ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ἱερωσύνη ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων κατὰ τὴν προφητείαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ. Καὶ εὐθέως ἐπὶ Ἡρώδου ἐγεννήθη ὁ Χριστὸς ἐν Βηθλεέμ, ἡ « προσδοκία » καὶ ἡ σωτηρία « τῶν ἐθνῶν ». Εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν ἐπὶ Ἡρώδου ⟨καὶ⟩ Καίσαρος Αὐγούστου, ὄντως ψεύστης ἐστὶν ὁ Ἰακὼβ ὁ πατὴρ ἡμῶν, ψεύστης ἐστὶ καὶ *Bo* 21 Μωϋσῆς ὁ συγγραψάμενος τὴν Κτίσιν τὴν λέγουσαν περὶ τῆς | προφητείας Ἰακώβ, ψεύστης δέ ἐστι καὶ ὁ Δανιὴλ ὁ προφήτης καὶ ὁ Γαβριὴλ ὁ λαλήσας αὐτῷ περὶ τῶν χρόνων τῆς ἐλεύσεως τοῦ Χριστοῦ. Ἀλλὰ καὶ ψεύδεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον « τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν » κατὰ τὸν λόγον τῶν ἀπιστούντων τῷ Χριστῷ καὶ λεγόντων ὅτι ἀκμὴν οὐκ ἦλθεν. Καὶ πληροῦται εἰς αὐτοὺς ἡ προφητεία Ἠσαΐου ἡ λέγουσα· φησὶ γάρ· « Παρεπίκραναν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐστράφη αὐτοῖς εἰς ἐχθρόν ». Ὄντως γὰρ ἀπεστράφη ἀφ' ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπὶ ἑξακόσια τεσσαράκοντα ἔτη ἐπατούμεθα ὑπὸ τῶν ἐθνῶν. Ἐξ ὅτε γὰρ οἱ πατέρες ἡμῶν οἱ Ἰουδαῖοι ἐσταύρωσαν τὸν Χριστόν, ἔκτοτε ἕως σήμερον δοῦλοί ἐσμεν ὅλων τῶν ἐθνῶν

I 22 : 9 et 10-12 *Gen.* 49,10 ‖ 16-18 *Dan.* 9,25 ‖ 27-28 cf. *Mich.* 5,2 ; *Gen.* 49,10 ‖ 32-33 *Symb. Nicée-Const.* ‖ 35 *Is.* 63,10.

I 22 : 6-16 Περὶ τοῦ — ὁ Δανιὴλ om. F ‖ 7 ἀριστοβόλου P ‖ 8 ἀδελφοῦ + σίμωνος P ‖ 12 γὰρ : οὖν P ‖ 16 ἐξόδων P ‖ 17 τὴν Ἱερ. P : ἱερ. FM om. Sl. ‖ ἡγουμένου + δύο P ‖ 19 τετρ. ὀγδ. τετ. : τριακοστοογδόῳ εἰκοστοτετάρτῳ F ‖ ἀπὸ τοῦ : μετὰ τὸ F ‖ ναὸν + σολομῶντος M Andr. ‖ 20 Ἐπιλαβ. : ἐπιομένης P ‖ τῆς ἑβδ. ἑβδ. : αὐτῆς τῆς ὀγδοηκοστῆς ἑβδ. F ‖ 21 ἀριστοβόλου LP ‖ 22 τοῖς om. F ‖ Ῥωμαῖοι : ῥωμεῖς καὶ P ‖ 23 τ. ἁγίαν π. : τὴν πόλιν ἱερουσαλὴμ P ‖ λαὸν : ναὸν P λαὸν τοῦ ἰσραὴλ M Andr. ‖ ἡμῶν om. F ‖ 23-24 ὡς εἴρηται om. PSl. ‖ 24 τῶν Ἰουδαίων om. P ‖ 25 καὶ[1] om. P ‖ ἱερὰν : ἑτέραν F ‖ 26 καὶ ἡ — Ἰουδαίων : ἡμῶν F ‖ 27 Καὶ εὐθέως : εὐθέως δὲ F ‖ ὁ om. F ‖ 28 καὶ[2] rest. Bonwetsch e Sl. *i* ‖ 29 ὁ[1] om. F ‖ ψεύστης ἐστὶ om. PSl. ‖ 30 τὴν[2] om. P ‖ 31 δέ om. F ‖ ὁ[1, 3] om. F ‖ 32 τὸ πν. τὸ ἅγ. ψεύδ. F ‖ 33 ἀπειθούντων F ‖ 34 ἦλθεν + ὁ χριστός P ‖ φησὶ γάρ om. F ‖ 35 ἔχθραν F ‖ 36 ἀπεστράφη : εἰ μὴ ἀπέστη P ‖ ἐπεὶ om. P ‖ 37-38 οἱ Ἰ. : τῶν ἰουδαίων F.

jusqu'aujourd'hui nous sommes les esclaves et le jouet de toutes les nations. Que l'Esprit Saint est l'ennemi de ceux qui ne croient pas au Christ, Josèphe le sage Juif le dit : quand le Christ fut crucifié, on entendit dans le Temple de Dieu des voix de saints qui disaient : « Partons, ne restons plus ici », et « le rideau du Temple se déchira du haut en bas »[33]. De plus, les Romains ont ravagé toute la Judée, et la justice divine a brûlé tous les Juifs qui s'y trouvaient. Quant à ceux qui ont cru au Christ et avant la crucifixion et après, une vision divine qui leur est apparue leur a ordonné de se retirer et d'aller habiter au-delà du Jourdain dans un lieu du nom de Pella[34]. Quand les Romains vinrent et s'emparèrent de tout l'Orient, ils firent périr les Juifs dans chaque ville et chaque canton, mais ils n'approchèrent même pas des fidèles du Christ à Pella : ils étaient gardés par l'Esprit Saint.

23. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Tu nous as édifiés, frère, que Dieu te bénisse ! Car souvent nous sommes tombés au fond de la détresse en nous demandant si nous n'avons pas été égarés en étant baptisés[35]. Rends-nous service, messire Jacob, encore sur ce point : lorsque nous entendons l'Évangile dire que le Christ a ressuscité des morts, nous sommes heureux; mais lorsque nous entendons qu'il a été injurié et souffleté, et qu'il est mort, nous disons que ce n'est pas le Christ.

Jacob leur dit : Mes frères et mes pères, il fallait que le Christ souffrît comme l'avaient annoncé les saints prophètes. Isaïe dit en effet, comme au nom de Dieu le père : « Voici que mon fils comprendra, qu'il sera élevé, glorifié et emporté aux cieux; tout comme ils seront étonnés de te voir, de même ta beauté et ta gloire seront méprisées par les fils des hommes. De nombreux peuples l'admireront ainsi et des rois retiendront leurs paroles, car ceux à qui il n'a pas été annoncé verront clair à son sujet, et ceux qui n'ont pas entendu parler de lui comprendront. » Et encore : « Un homme vivant dans les coups et sachant supporter l'outrage, car son visage s'est détourné, il a été humilié et il a été compté pour rien. C'est lui qui porte nos péchés et qui souffre pour nous; et nous, nous avons cru qu'il était dans la peine et l'abaissement, et lui a été blessé pour nos péchés, et outragé pour nos iniquités; nous avons tous été guéris par sa blessure. » En effet, à la crucifixion du Christ les soldats lui percèrent le côté avec la lance, et « il en sortit du sang et de l'eau. » L'eau préfigurait le saint baptême, le sang son corps, les saints mystères des Chrétiens. C'est à cause de la lance que Zacharie a dit : « Ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé ». Car lors de la deuxième Parousie du Christ, lorsqu'il « jugera les vivants et les morts », ceux qui n'ont pas cru au Christ devront le voir venir avec les saints anges, et alors ils pleureront amèrement, sans aucun profit, et ils seront livrés au châtiment éternel. »

33. Seules les additions slaves au texte de FLAVIUS JOSÈPHE, *Bellum iudaicum* V, 5, 4, font allusion à cet événement; voir l'édition de H. St. J. Thackeray, Londres et Cambridge 1968, p. 658. En revanche, Eusèbe de Césarée fournit un parallèle dans ses *Eclogae propheticae* (PG 22, col. 1189) sans l'attribuer à Flavius Josèphe.

34. Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.* III, 5, 3.

35. Cette expression équivoque, qui revient plusieurs fois (I 43, l. 17, voir index) implique que le baptême, même forcé et sans adhésion personnelle, crée une appartenance nouvelle. Voir Commentaire, p. 231.

καὶ καταπάτημα. Ὅτι δὲ ἐχθρός ἐστι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῖς μὴ πιστεύουσι τῷ Χριστῷ, Ἰώσηπος ὁ σοφὸς Ἰουδαῖος λέγει, ὅτι, ὅτε ἐσταυρώθη ὁ Χριστός, τινὰς φωνὰς ἁγίων ἤκουσαν ἐν τῷ ναῷ τοῦ Θεοῦ λεγούσας· « Ἄγωμεν, οὐκέτι μένωμεν ὧδε », καὶ « τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω ». Ἀλλὰ καὶ οἱ Ῥωμαῖοι ἐπόρθησαν πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν χώραν καὶ πάντας τοὺς κατὰ τόπον Ἰουδαίους ἡ θεία δίκη ἐνέπρησεν. Τοὺς δὲ πιστεύσαντας τῷ Χριστῷ, καὶ πρὸ τῆς σταυρώσεως καὶ μετὰ τὴν σταύρωσιν, δι' ὀπτασίας φανείσης αὐτοῖς θείας ἀναχωρεῖν ἐκέλευσεν καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου εἰς Πέλλαν οὕτω λεγομένην χώραν οἰκεῖν προσέταξεν. Ἐλθόντων οὖν τῶν Ῥωμαίων καὶ πᾶσαν τὴν Ἀνατολὴν κρατησάντων, τοὺς Ἰουδαίους κατὰ πόλιν καὶ χώραν ἀπώλεσαν, εἰς Πέλλαν δὲ πρὸς τοὺς πιστεύσαντας τῷ Χριστῷ οὔτε ἤγγισαν· ἦσαν γὰρ φυλαττόμενοι ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

23. *Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὠφέλησας ἡμᾶς, ἀδελφέ·* ὁ Κύριος εὐλογήσαι σε· ὅτι πολλάκις κατεπέσαμεν θλιβόμενοι, μήπως ἐπλανήθημεν βαπτισθέντες. Ὠφέλησον δὲ ἡμᾶς, κύρι Ἰάκωβε, καὶ περὶ τοῦ λόγου τούτου· ὅταν γὰρ ἀκούωμεν τοῦ μεγαλείου λέγοντος ὅτι ὁ Χριστὸς νεκροὺς ἤγειρεν, ἡδέως ἔχομεν· ὅταν δὲ ἀκούωμεν ὅτι ὑβρίσθη καὶ ἐῤῥαπίσθη καὶ ἀπέθανεν, λέγομεν ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός.

Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰάκωβος· Ἀδελφοί μου καὶ πατέρες, ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν ὡς προεκήρυξαν οἱ ἅγιοι προφῆται. Φησὶν γὰρ Ἠσαΐας ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός· « Ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται καὶ μετεωρισθήσεται· ὃν
Bo 22 τρόπον ἐκστήσονται ἐπὶ σοί, οὕτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ | εἶδός σου καὶ ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν υἱῶν τῶν ἀνθρώπων. Οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ καὶ συνέξουσι βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν· ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι συνήσουσιν ». Καὶ πάλιν· « Ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὢν καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν, ὅτι ἀπέστρεπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη. Οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται. Καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν κακώσει, αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν· τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθημεν πάντες ». Σταυρωθέντος γὰρ τοῦ Χριστοῦ τῇ λόγχῃ ἔνυξαν αὐτοῦ τὴν πλευρὰν οἱ στρατιῶται, καὶ « ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ ». Τὸ δὲ ὕδωρ προετύπου τὸ ἅγιον βάπτισμα, τὸ δὲ αἷμα τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὰ ἅγια μυστήρια τῶν Χριστιανῶν. Διὰ δὲ τὴν λόγχην ὁ Ζαχαρίας εἶπεν· « Ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν ». Ἐν τῇ γὰρ δευτέρᾳ τοῦ Χριστοῦ παρουσίᾳ, ὅταν « μέλλῃ κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς », οἱ ἀπιστήσαντες τῷ Χριστῷ ὄψεσθαι αὐτὸν ἔχουσιν μετὰ ἁγίων ἀγγέλων ἐρχόμενον· καὶ τότε κλαύσουσι πικρῶς, μηδὲν ὠφελοῦντες, ἀλλὰ τῇ αἰωνίᾳ κρίσει παραδίδονται.

I 22 : 42 *Matth.* 27,51 ‖ 45 cf. *Matth.* 24,16; *Luc* 21,21.

I 23 : 7-8 *Luc* 24,26 ‖ 8-13 *Is.* 52,13-15 ‖ 13-17 *Is.* 53,3-6 ‖ 18 *Jean* 19,34 ‖ 20 *Zach.* 12,10 sicut in *Jean* 19,37 = Aquila/Theodotion ‖ 21 *II Tim.* 4,1.

I 22 : 39 τοῖς μὴ π. : τῶν ἠπιστευόντων P ‖ 40 ἰωσίπος P ‖ τινὲς P ‖ 41 ἤκουσαν Sl. : ἠκούσαμεν P ἤκουσεν F ‖ μένομεν FP ‖ 43 ἰουδαίων F ‖ 45 αὐτοὺς F ‖ ἐκέλευεν P ‖ 46 οὕτω om. F.

I 23 : 2 εὐλογήσῃ P ‖ πολλάκις : πολλοί P ‖ 3 δὲ om. P ‖ 4 ἀκούομεν P ‖ μεγαλίου P ‖ λέγοντος om. PSl. ‖ 7 αὐτοῖς om. FSl. ‖ ὁ om. P ‖ 8 ἅγιοι om. F ‖ Φησὶν : λέγει F ‖ καὶ Πατρός om. PSl. ‖ 10 ἐπὶ σοί : ἀπὸ σοῦ F ‖ ἀδοξήσῃ P ‖ 11 Οὕτως : ὥστε F ‖ 12 συνήξουσι P ‖ ἀναγγέλλει P ‖ 13 πάλιν om. F ‖ καὶ[2] om. P ‖ 14 ἀπέστρεψεν F ‖ 15 ἐλογησάμεθα P ‖ αὐτὸν om. F ‖ 16 ἁμαρτίας : ἀνομίας F ‖ 16-17 καὶ μεμ. — ἡμῶν add. infra paginam P ‖ 16 μεμαλακίσθαι P ‖ 17 ἀνομίας : ἁμαρτίας F ‖ πάντες ἰάθημεν P ‖ 18 ἤνοιξαν P ‖ αὐτοῦ τ. πλ. : πλ. αὐτοῦ F ‖ 19 δὲ[1] om. F ‖ προετύποι FP ‖ τὸ σῶμα om. F ‖ *20 ὁ om.* F ‖ *21 μέλλει* P ‖ κρῖναι F ‖ *23 κλαύσωσιν* P ‖ *ὠφελήσαντες* F.

24. Ceux de la circoncision prirent la parole et dirent : Messire Jacob, quel passage de l'Écriture dit que le Christ mourra et ressuscitera d'entre les morts?

Jacob répondit : La sainte Loi dit de la mort du Christ : « Tombé à terre, il a dormi comme un lion et comme un lionceau. Qui le réveillera? », et encore : « Il dévorera les nations de ses ennemis, et il extraira la moelle de leur graisse, et de ses traits il abattra son ennemi; il s'est couché et se repose comme un lion et comme un lionceau. Qui le réveillera? » En effet, une fois enseveli le corps du Christ, le Verbe de Dieu qui l'habitait a dépouillé le diable de toute sa puissance et a libéré l'humanité entière de son asservissement au diable. David dit : « Il envoya son Verbe et il les guérit »; « ils crièrent, dit-il, vers le Seigneur et ils les a délivrés de leurs angoisses », « ceux qui étaient plongés dans les ténèbres et l'ombre de la mort, ceux qui étaient prisonniers de la pauvreté et du fer », « car il a brisé des portes de bronze et cassé des verrous de fer. » Isaïe dit en effet : « Il a été conduit à la mort à cause des iniquités de mon peuple, et je livrerai les méchants pour venger sa sépulture et les riches pour venger sa mort; car il n'a pas fait le mal, et il n'y a pas eu de fraude dans sa bouche. » Et Isaïe dit encore : « Le Seigneur dit à mon Christ [36] que j'ai pris par sa droite : Les nations obéiront devant lui et je briserai la force des rois, j'ouvrirai devant lui les portes et les villes ne resteront pas fermées. Je marcherai devant toi et j'araserai des montagnes, je briserai des portes de bronze et je casserai des verrous de fer. Et je te donnerai des trésors obscurs, invisibles, je te révélerai des trésors cachés », et encore « disant aux captifs : Sortez, et à ceux qui sont dans les ténèbres : Montrez-vous. » Car la mort du Christ a été le salut du monde. En effet, à la suite du péché d'Adam toutes les âmes des hommes, après la mort et la séparation du corps, étaient tenues prisonnières par le diable sous terre. Dans sa grande bonté, le Dieu Très-haut par charité a envoyé son Verbe dans le monde, en daignant lui faire prendre âme et chair et le faire s'incarner véritablement, « sans confusion et sans altération », afin qu'il puisse mourir de par notre nature, et que par la sienne, incorruptible et incompréhensible, il puisse donner vie à l'univers et le libérer des chaînes du diable. En effet, les saints prophètes, voyant les blessures d'Adam devenir incurables et les âmes des hommes après la mort passer sous l'emprise du diable, être sujettes de Satan dans l'affliction, criaient comme s'ils parlaient au nom de l'humanité : « Que tes miséricordes nous atteignent vite, Seigneur, car nous sommes tombés dans une grande misère! Aide-nous, Dieu notre sauveur! », et encore : « Lève-toi, Seigneur, aide-nous et rachète-nous pour la gloire de ton nom! », et : « Réveille-toi! Pourquoi dors-tu, Seigneur? »

36. Le texte reçu de la Septante précise qu'il s'agit de Cyrus, qui rendit effectivement sa liberté à Israël. Le slave rétablit spontanément le nom de Cyrus, qui s'intègre pourtant bien mal à l'argumentation de l'auteur. Peut-être la citation provient-elle d'un florilège anti-judaïque.

24. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Κύρι Ἰάκωβε, ποία γραφὴ λέγει ὅτι ὁ Χριστὸς ἀποθνῄσκει καὶ ἐγείρεται ἐκ νεκρῶν;

Ἰάκωβος εἶπεν· Ὁ ἅγιος νόμος λέγει περὶ τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ· « Ἀναπεσὼν ἐκοιμήθη ὡς λέων καὶ ὡς σκύμνος· τίς ἐγερεῖ αὐτόν; », καὶ πάλιν· « Ἔδεται ἔθνη ἐχθρῶν καὶ τὰ πάχη αὐτῶν ἐκμυελιεῖ καὶ ταῖς βολίσιν αὐτοῦ κατατοξεύσει ἐχθρόν· κατακλιθεὶς ἀνεπαύσατο ὡς λέων καὶ ὡς σκύμνος· τίς ἐγερεῖ αὐτόν; » Ταφὲν γὰρ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ὁ ἐνοικῶν εἰς αὐτὸ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐσκύλευσεν πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ διαβόλου καὶ πᾶσαν τὴν ἀνθρωπότητα τὴν κεκρατημένην ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἠλευθέρωσεν. Δαυὶδ λέγει· « Ἀπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς »· « Ἐκέκραξαν, φησί, πρὸς Κύριον, καὶ ἐκ τῶν ἀναγκῶν αὐτῶν ἐῤῥύσατο αὐτούς », « τοὺς καθημένους ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου, τοὺς πεπεδημένους ἐν πτωχείᾳ καὶ σιδήρῳ », « πύλας γὰρ χαλκᾶς συνέτριψεν καὶ μοχλοὺς σιδηροὺς συνέθλασεν ». Φησὶ γὰρ Ἡσαΐας· « Ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον, καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ· ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ ηὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει οὕτως· | *Bo 23* « Λέγει Κύριος τῷ Χριστῷ μου, οὗ ἐκράτησα τῆς δεξιᾶς αὐτοῦ ἐπακοῦσαι ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἔθνη καὶ ἰσχὺν βασιλέων διαῤῥήξω· ἀνοίξω ἔμπροσθεν αὐτοῦ πύλας καὶ πόλεις οὐ συγκλεισθήσονται. Ἐγὼ πορεύσομαι ἔμπροσθέν σου, καὶ ὄρη ὁμαλιῶ, πύλας χαλκᾶς συντρίψω καὶ μοχλοὺς σιδηροὺς συνθλάσω. Καὶ δώσω σοι θησαυροὺς σκοτεινούς, ἀοράτους, ἀποκρύφους ἀνοίξω σοι », καὶ πάλιν· « λέγων τοῖς ἐν δεσμοῖς· Ἐξέλθατε, καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει· Ἀνακαλύφθητε ». Ὁ θάνατος γὰρ τοῦ Χριστοῦ σωτηρία τοῦ κόσμου ἐγένετο. Τοῦ Ἀδὰμ γὰρ ἁμαρτήσαντος πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων μετὰ τὸ ἀποθανεῖν καὶ χωρισθῆναι τοῦ σώματος ἐκρατοῦντο ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἐν τοῖς καταχθονίοις. Τῇ οὖν πολλῇ ἀγαθότητι αὐτοῦ ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος ὡς φιλάνθρωπος ἀπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον, εὐδοκήσας αὐτὸν ψυχὴν καὶ σάρκα ἀναλαβεῖν καὶ ἀληθινῶς ἐνανθρωπῆσαι, « ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως », ἵνα διὰ τῆς ἡμῶν οὐσίας δυνηθῇ ἀποθανεῖν, καὶ διὰ τῆς αὐτοῦ οὐσίας τῆς ἀφθάρτου καὶ ἀκαταλήπτου τὰ πάντα ζωοποιήσῃ καὶ ἐλευθερώσῃ ἐκ τῶν δεσμῶν τοῦ διαβόλου. Ἰδόντες γὰρ οἱ ἅγιοι προφῆται τὰ τραύματα τοῦ Ἀδὰμ γενόμενα ἀνίατα καὶ τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων μετὰ θάνατον ὑπὸ τοῦ διαβόλου κρατουμένας καὶ βασιλευομένας ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ καὶ θλιβομένας, ὡς ἐκ τῆς ἀνθρωπότητος ἔκραζον λέγοντες· « Ταχὺ προκαταλαβέτωσαν ἡμᾶς οἱ οἰκτιρμοί σου, Κύριε, ὅτι ἐπτωχεύσαμεν σφόδρα. Βοήθησον ἡμῖν ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν », καὶ πάλιν· « Ἀνάστα, Κύριε, βοήθησον ἡμῖν καὶ λύτρωσαι ἡμᾶς ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου », καί· « Ἐξηγέρθητι, ἵνα τί ὑπνοῖς, Κύριε; »

I 24 : 3-4 *Gen.* 49,9 ‖ 4-6 *Nombr.* 24,8.9 ‖ 9-12 *Ps.* 106 (107),20.6.10.16 ‖ 13-15 *Is.* 53,8.9 ‖ 16-20 *Is.* 45,1-3 ‖ 20-21 *Is.* 49,9 ‖ 26 *Symb. Chalced.* ‖ 31-33 *Ps.* 78 (79), 8.9 ‖ 33-34 *Ps.* 43 (44), 27.24.

I 24 : 1 Ἰάκ. + καὶ F ‖ 2 ὁ om. F ‖ 4 σκύμος F ‖ ἔθνη + ἐπ' P ‖ 5 τοῖς βέλεσιν P ‖ 8 ὑπὸ τοῦ διαβ. : ὑπ' αὐτοῦ F ‖ 9 Δαυὶδ + γὰρ F ‖ 12 γὰρ om. F ‖ συντρίψας... συνθλάσας F ‖ 12-13 Φησὶ γὰρ Ἠσ. : ἠσαΐας λέγει P ‖ 13 Ἀπὸ — μου om. F ‖ 14-15 ὅτι — αὐτοῦ om. F ‖ 15 Καὶ πάλιν om. P ‖ Ἠσαΐας om. F ‖ περὶ τοῦ σκυλεῦσαι τὸν ᾅδην add. glossam post πάλιν F post λέγει P ‖ 16 ἐπακούσονται F ‖ 17 βασιλέως F ‖ ἀνοίξω om. F ‖ 18 οὐ om. P ‖ συγκλ. : συνθλασθήσονται P ‖ Ἐγὼ + δὲ F ‖ ὠμαλιῶ P ‖ 20 λέγων om. P ‖ 21 ἐξέλθετε F ‖ σκότει : ᾅδη F ‖ Χρ. : κυρίου F ‖ 22 τῷ κόσμῳ F ‖ 23 χωρ. τοῦ : χωρὶς θανάτου P ‖ 24 οὖν om. P ‖ 25 τ. Λόγον om. F ‖ 26 ἀναλ. : λαβεῖν P ‖ 27 δυνηθῇ — οὐσίας om. F ‖ 28 ζωοποιήσει F ‖ ἐλευθερώσει FP ‖ δεσμῶν : δαιμόνων καὶ F ‖ εἰδόντες P ‖ 29 γὰρ om. F ‖ τοῦ om. P ‖ 31 ἀνθρ. + οἱ προφῆται P ‖ λέγοντες om. P ‖ 33-34 λύτρωσαι — σου : τὰ ἑξῆς P ‖ 34 καί om. F.

25. Que le Verbe de Dieu devait rebâtir son propre temple qu'il nous avait emprunté, c'est-à-dire son âme et son corps, parce qu'il ne connaît ni le sommeil ni la mort, David le dit : « Que Dieu se lève, que ses ennemis soient dispersés et que ceux qui le haïssent fuient devant sa face. » Que le Christ devait libérer de la main du diable les âmes depuis Adam, David le dit : « Tu es monté sur le sommet, tu as fait prisonnière la captivité »; et Naoum dit pareillement : « Les portes des villes se sont ouvertes », « et les palais sont tombés et la fondation est apparue, elle est montée et ses servantes la précédaient comme des colombes. » Et Isaïe dit encore : « Vous qui descendez dans le pays et l'ombre de la mort, la lumière brillera sur vous. » Voyez donc, frères, quel salut la mort du Christ a apporté aux hommes! Comme le dit encore Isaïe à propos de la mort du Christ : « Voyez comment le juste a péri et personne ne s'en soucie dans son cœur, comment les justes disparaissent et personne ne le remarque? Car le juste a été soustrait à l'iniquité; sa sépulture restera en paix, il a été enlevé du milieu des hommes. » Et Isaïe dit encore à propos de sa mort et des larrons crucifiés avec le Christ : « Son âme a été livrée à la mort et il a été rangé avec les criminels. » Et Jérémie dit, comme au nom de nos pères infortunés qui ont crucifié le Christ : « Venez, et mettons du bois dans son pain, et jetons-le hors de la terre des vivants. » Et Salomon dit des Juifs qui ont crucifié le Christ : « Ils ont fait ces calculs et ils se sont égarés; car leur méchanceté les a aveuglés, et ils n'ont pas connu les mystères de Dieu. »

26. Anne et Caïphe, les misérables grands-prêtres qui ont crucifié le Christ, étaient de la tribu de Lévi, et les scribes de la tribu de Syméon [37]. Le bienheureux Jacob, notre père à nous les Juifs, dit prophétiquement : « Syméon et Lévi ont perpétré l'injustice de leur propre choix. Que mon âme n'entre pas dans leur conseil, que mon cœur n'entre pas en querelle avec leur assemblée, car dans leur colère ils ont tué des hommes, et dans leur convoitise ils ont coupé les jarrets d'un taureau; maudite leur colère car elle est sans frein, maudit leur courroux car il s'est endurci. Je les séparerai dans Jacob et je les diviserai dans Israël. » Et si nous disons : C'est à cause de Dina leur sœur, il n'en est pas ainsi. Alors en effet ils s'étaient justifiés

37. Tout ce développement est emprunté à HIPPOLYTE, *Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, PO 27, p. 60-69 et 72-73.

25. Ὅτι δὲ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ὡς ἀνύστακτος καὶ ἀθάνατος ἤμελλεν ἐγείρειν τὸν ναὸν τὸν ἴδιον ὃν ἐξ ἡμῶν ἔλαβεν, τουτέστι ψυχὴν καὶ σῶμα, Δαυὶδ λέγει· « Ἀναστήτω ὁ Θεὸς καὶ διασκορπισθήτωσαν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ καὶ φυγέτωσαν ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ οἱ μισοῦντες αὐτόν ». Ὅτι δὲ καὶ τὰς ψυχὰς τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ἤμελλεν ἐλευθεροῦν ὁ Χριστὸς ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ διαβόλου, Δαυὶδ λέγει· « Ἀνέβης εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν », καὶ Ναοὺμ δὲ ὁμοίως λέγει· « Πύλαι τῶν πόλεων διηνοίχθησαν », « καὶ τὰ βασίλεια κατέπεσαν καὶ ἡ ὑπόστασις ἀπεκαλύφθη, καὶ αὕτη
Bo 24 ἀνέβαινεν καὶ | αἱ δοῦλαι αὐτῆς ἤγοντο ὡσεὶ περιστεραί ». Καὶ πάλιν Ἠσαΐας λέγει· « Οἱ καταβαίνοντες ἐν χώρᾳ καὶ ἐν σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς ». Ἴδετε οὖν, ἀδελφοί, ποία σωτηρία ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ ἐγένετο τοῖς ἀνθρώποις. Καθὼς πάλιν λέγει Ἠσαΐας περὶ τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ· « Ἴδετε ὅτι ὁ δίκαιος ἀπώλετο καὶ οὐδεὶς ἐκδέχεται τῇ καρδίᾳ, καὶ δίκαιοι αἴρονται καὶ οὐδεὶς κατανοεῖ; Ἀπὸ προσώπου γὰρ ἀδικίας ἦρται ὁ δίκαιος· ἔσται ἐν εἰρήνῃ ἡ ταφὴ αὐτοῦ, ἦρται ἐκ μέσου ». Καὶ πάλιν Ἠσαΐας λέγει περὶ τοῦ θανάτου καὶ τῶν λῃστῶν τῶν συσταυρωθέντων τῷ Χριστῷ· « Παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη ». Καὶ Ἱερεμίας λέγει ὡς ἐκ προσώπου τῶν ἀθλίων ἡμῶν πατέρων τῶν σταυρωσάντων τὸν Χριστόν· « Δεῦτε, καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρίψωμεν αὐτὸν ἐκ γῆς ζώντων ». Καὶ ὁ Σολομὼν λέγει περὶ τῶν σταυρωσάντων Ἰουδαίων τὸν Χριστόν· « Ταῦτα ἐλογίσαντο καὶ ἐπλανήθησαν· ἀπετύφλωσε γὰρ αὐτοὺς ἡ κακία αὐτῶν, καὶ οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια Θεοῦ ».

26. Ἄννας δὲ καὶ Καϊάφας, οἱ ἀρχιερεῖς οἱ ταλαίπωροι οἱ σταυρώσαντες τὸν Χριστόν, ἐκ τοῦ Λευῒ ἦσαν, οἱ δὲ γραμματεῖς ἐκ τοῦ Συμεών. Προφητεύων οὖν ὁ μακάριος Ἰακὼβ ὁ πατὴρ ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων λέγει· « Συμεὼν καὶ Λευῒ συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν. Εἰς βουλὴν αὐτῶν μὴ εἰσέλθῃ ἡ ψυχή μου, καὶ ἐπὶ τῇ συστάσει αὐτῶν μὴ ἐρίσηται τὰ ἥπατά μου, ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον· ἐπικατάρατος ὁ θυμὸς αὐτῶν, ὅτι αὐθάδης, καὶ ἡ μῆνις αὐτῶν, ὅτι ἐσκληρύνθη. Διαμεριῶ αὐτοὺς ἐν Ἰακὼβ καὶ διασκορπιῶ αὐτοὺς ἐν Ἰσραήλ ». Καὶ ἐὰν εἴπωμεν· Διὰ τὴν Δῖναν, τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὕτως.

I 25 : 2-4 *Ps.* 67 (68), 2 ‖ 5-6 *Ps.* 67 (68),19 ‖ 6-8 *Nah.* 2,7.8 ‖ 9 *Is.* 9,1 ‖ 11-13 *Is.* 57,1-2 ‖ 15 *Is.* 53,12 ‖ 16-17 *Jér.* 11,19 ‖ 18-20 *Sag.* 2,21-22.

I 26 : 3-7 *Gen.* 49,5-7.

I 25 : 1 ὡς P : ὁ FSl. ‖ ἀθάνατος + ὑπάρχων F ‖ ἔμελλεν F ‖ 2 ὃν — ἔλαβεν om. F ‖ 3-4 φυγέτ. — αὐτόν : τὰ ἑξῆς P ‖ 4 τὰς[2] om. F ‖ Ἀδ. : ᾅδου F ‖ ἔμελλεν F ‖ ἐλευθεροῖν FP ‖ 4-5 ὁ Χριστὸς om. F ‖ 7 post διηνοίχθ. add. περὶ τοῦ ᾅδου λέγει glossam F ‖ καὶ ἡ om. P ‖ ἀπεκαλύφθη : αὐτῇ P ‖ post αὕτη add. ἡ ψυχὴ σὺν τῷ λόγῳ glossam FSl. ‖ 8 καὶ[1] om. P ‖ αἱ δοῦλαι αὐτῆς : ἐδούλευεν αὐτοῖς F ‖ ἡγοῦντο P ‖ ὡσεὶ : ὡς αἱ P ‖ post περιστεραί add. μελέτητι καὶ αἱ ψ. τ. ἀνθρ. εὐχαριστοῦσαι glossam F αἱ ψ. τ. ἀνθρ. μελέτη P (post αὐτῆς add. *duša čelovečesky* quasi legisset αἱ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων μελέτην glossam Sl.) ‖ 9 λέγει om. P ‖ ἐν[2] om. F ‖ 10 Ἴδετε : οἴδατε P ‖ ἀδελφοί + μου FM ‖ ἐγένετο : γέγονεν P ‖ 11 πάλιν om. P ‖ εἴδετε P ‖ 13 γὰρ om. FM ‖ 14 λέγει post Χριστῷ transp. P ‖ καὶ om. F ‖ τῷ Χριστῷ : καὶ F ‖ 15 ἡ om. P ‖ 16 τῶν ἀθλίων — τὸν Χριστόν : τῶν σταυρωσάντων περὶ τῶν ἀθλίων πατέρων ἡμῶν τὸν χριστὸν F τῶν πατέρων ἡμῶν M ‖ 17 αὐτὸν om. FM ‖ 18 ὁ om. P ‖ 19 ἀπεπλανήθησαν F ‖ 20 τὰ μυστ. τοῦ θ. P.

I 26 : 1 δὲ om. F ‖ οἱ ἀρχιερεῖς om. F ‖ 3 post ἡμῶν add. περὶ τῶν προδοτῶν glossam M[sl] tantum ‖ λέγει : ἔφη F ‖ ἐξετέλεσαν F ‖ 4 εἰσέλθῃ P : ἔλθῃ BL ἔλθοι FM ‖ ἐπὶ τ. συστ. : ἐν τῇ ἐπισυστάσει F ‖ 5 et 18 ἐρίσηται nos : ἐρείσηται F ἐρήσεται P ἐρείσεται M ‖ ἄνθρωπον F ‖ 7 διασκ. : διασπείρω P ‖ 8 δῖνα F ‖ αὐτῶν + ταῦτα εἰρῆσθαι F ‖ ἀλλ' om. FM.

auprès de leur père en disant : « Useront-ils donc de notre sœur comme d'une prostituée ? » Et Jacob le juste lui-même par la suite dit à Joseph en lui faisant cadeau de cette ville : « Je te donne hors partage Sichem, ville que j'ai prise avec l'épée et avec l'arc », ce qui implique que Jacob lui-même a agréé la justification de Syméon et Lévi. Comment donc s'est accompli ce qu'avait dit leur père ? Comme je l'ai dit, parce que Anne et Caïphe étaient de la tribu de Lévi et les scribes de la tribu de Syméon. Puisque c'est par leur avis et leur conseil que le Christ a été livré et a été mis à mort à cause d'eux, c'est prophétiquement que Jacob dit : « Que mon âme n'entre pas dans leur conseil » — Isaïe dit de même ⟨Sl. : *avec Jacob*⟩ : « Malheur à leur âme, car ils ont machiné un projet mauvais, en disant entre eux : Ligotons le juste, car il nous pèse » —, et : « Que mon cœur n'entre pas en querelle avec leur assemblée, car dans leur colère ils ont tué des hommes et dans leur convoitise ils ont coupé les jarrets d'un taureau ; maudite leur colère ! » Veillez donc, mes frères, à ce qu'aucun d'entre vous ne refuse de croire au Christ, afin que dans le monde à venir et Jacob et Isaïe ne se retrouvent pas contre nous. »

27. Ceux de la circoncision répondent et disent : Quel passage de l'Écriture prédit la résurrection du Christ ?

Jacob dit : Dans le soixante-dix-septième psaume, David dit : « Et le Seigneur s'est réveillé comme le dormeur, comme un homme puissant alourdi par le vin, et il a frappé ses ennemis dans le dos et leur a infligé une honte éternelle. » Et Osée dit : « C'est lui qui nous a frappés et lui qui nous guérira, qui nous pansera et nous rétablira après deux jours, et le troisième nous nous relèverons devant lui », et encore : « Ô mort, où est ta victoire, enfer, où est ton aiguillon ? » Et Zacharie dit : « Et toi dans le sang de ton alliance tu as fait revenir tes prisonniers d'une citerne sans eau. » Et David dit : « Réveille-toi mon Dieu, juge la terre, car tu seras l'héritier de toutes les nations. » Et Isaïe dit : « Le Seigneur veut diminuer la peine de son âme, lui montrer la lumière, forger son intelligence, justifier le juste qui se fait le serviteur empressé du grand nombre, et portera lui-même leurs péchés. C'est pourquoi il héritera lui-même de beaucoup et il partagera les dépouilles des puissants ; en retour, son âme a été livrée à la mort et il a été rangé avec les criminels ; et il a porté lui-même les péchés du grand nombre, et il a été livré pour leurs péchés.

Ceux de la circoncision disent : Messire Jacob, tu as été égaré : à ce que disent nos didascales, Isaïe parlait du roi Josias.

Bo 25 Ἀπολογήσαντο γὰρ τότε τῷ πατρὶ αὐτῶν λέγοντες· | « Ἀλλ' ὡς ἐπὶ πορνείᾳ χρήσονται τῇ ἀδελφῇ ἡμῶν; » Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ δίκαιος Ἰακὼβ μετὰ ταῦτα χαριζόμενος τὴν πόλιν τῷ Ἰωσὴφ λέγει· « Δίδωμί σοι ἐξαίρετον Σίκημα ἣν ἔλαβον πόλιν ἐν μαχαίρᾳ μου καὶ τῷ τόξῳ μου » · ὥστε καὶ αὐτὸς ὁ Ἰακὼβ τὴν ἀπολογίαν ἐδέξατο τοῦ Συμεὼν καὶ Λευΐ. Ποῦ οὖν ἐπληρώθη τὰ ῥηθέντα ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτῶν; Ἀλλ' ἐπειδή, ὡς εἶπον, Ἄννας καὶ Καϊάφας τῆς φυλῆς τοῦ Λευΐ ἦσαν καὶ οἱ γραμματεῖς ἐκ τοῦ Συμεών. Ἐπειδὴ οὖν τῇ τούτων γνώμῃ καὶ βουλῇ παρεδόθη ὁ Χριστὸς καὶ δι' αὐτῶν ἀνῃρέθη, προφητεύων Ἰακὼβ λέγει· « Εἰς βουλὴν αὐτῶν μὴ εἰσέλθῃ ἡ ψυχή μου » — ὡς καὶ Ἡσαΐας λέγει ⟨...⟩· « Οὐαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν· διότι ἐβουλεύσαντο βουλὴν πονηράν, καθ' ἑαυτῶν εἰπόντες· Δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν » —, καί· « Ἐπὶ τῇ συστάσει αὐτῶν μὴ ἐρίσηται τὰ ἥπατά μου, ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον· ἐπικατάρατος ὁ θυμὸς αὐτῶν ». Βλέπετε οὖν, ἀδελφοί μου, μή τις ὑμῶν ἀπιστήσῃ τῷ Χριστῷ, ἵνα μὴ ἐπὶ τοῦ μέλλοντος καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἡσαΐας καθ' ἡμῶν εὑρεθῶσιν.

27. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ποία γραφὴ λέγει τὴν ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ;

Ἰάκωβος λέγει· Ἐν τῷ ἑβδομηκοστῷ ἑβδόμῳ ψαλμῷ Δαυὶδ λέγει· « Καὶ ἐξηγέρθη ὡς ὁ ὑπνῶν Κύριος, ὡς δυνατὸς καὶ κεκραιπαληκὼς ἐξ οἴνου, καὶ ἐπάταξε τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ εἰς τὰ ὀπίσω, ὄνειδος αἰώνιον ἔδωκεν αὐτοῖς ». Καὶ Ὡσηὲ λέγει· « Αὐτὸς πέπαικε καὶ ἰάσεται, καὶ μοτώσει καὶ ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστησόμεθα ἐναντίον αὐτοῦ », καὶ πάλιν· « Ποῦ σου θάνατε τὸ νῖκος, ποῦ σου ᾅδη τὸ κέντρον; » Καὶ Ζαχαρίας λέγει· « Καὶ σὺ ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους σου ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ ». Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Ἀνάστα ὁ Θεός, κρῖνον τὴν γῆν,

Bo 26 ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ». Καὶ Ἡσαΐας λέγει· « Βού|λεται Κύριος ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, δεῖξαι αὐτῷ φῶς, πλάσαι τῇ συνέσει, δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς, καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει. Διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα· ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη· καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη ».

Λέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς· Κύρι Ἰάκωβε, ἐπλανήθης· ὡς γὰρ λέγουσιν οἱ διδάσκαλοι ἡμῶν, περὶ Ἰωσίου τοῦ βασιλέως εἶπεν ὁ Ἡσαΐας.

I 26 : 9-10 *Gen.* 34,31 ‖ 11 *Gen.* 48,22 ‖ 16 *Gen.* 49,6 ‖ 16-18 *Is.* 3,9.10 ‖ 18-20 *Gen.* 49,6-7.

I 27 : 3-5 *Ps.* 77 (78),65-66 ‖ 5-7 *Os.* 6,1-2 ‖ 7-8 *Os.* 13,14; *I Cor.* 15,55 ‖ 8-9 *Zach.* 9-11 ‖ 9-10 *Ps.* 81 (82),8 ‖ 10-15 *Is.* 53,10-12.

I 26 : 9 ἀπελογήσαντο BFP ‖ τότε om. F ‖ ἐχρήσαντο PSl. ‖ 10 τ. πόλιν : πάλιν F ‖ 11 πόλιν om. F ‖ τῷ... μου om. FM ‖ 12 ὁ om. F ‖ Ποῦ : πάντα P ‖ 13 πληρωθῇ F ‖ 14 ἐπεὶ F ‖ 15 ὁ Χρ. δι' αὐτῶν καὶ P ‖ 16 ἔλθοι F ‖ 17 βεβούλευνται F ‖ 18 καί om. F ‖ 19 τῷ om. F ‖ ἄνθρωπον F ‖ 20 post ταῦρον add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F ‖ οὖν om. F ‖ 21 μέλλοντος + αἰῶνος F ‖ Ἡσαΐας : ἰσαὰκ F.

I 27 : 3 Ἐν — ψαλμῷ om. F ‖ Δαυὶδ om. PSl. ‖ Καὶ om. F ‖ 4 καὶ² om. P ‖ 5 Αὐτὸς om. F ‖ 6 καὶ² om. P ‖ μωτώσῃ καὶ ὑγιώσῃ P ‖ ἡμέρας + καὶ FM ‖ 7 νῖκος + καὶ P ‖ 9 σου om. F ‖ Καὶ + πάλιν F ‖ κρίνων P ‖ 10 ὅτι — ἔθνεσιν : καὶ τὰ ἑξῆς P om. M ‖ 13 τῶν δαιμόνων λέγει (λέγει om. P) post σκῦλα add. glossam F post ἰσχυρῶν P ‖ 14 ψυχ[ὴ αὐ]τοῦ : leg. nequ. P ‖ post ἀνόμων add. τῶν ληστῶν glossam P ‖ post ἐλογίσθη add. τουτ' ἔστιν τῶν ληστῶν δηλονότι glossam F ‖ 16 γὰρ : leg. nequ. P (γὲ?) post λέγουσιν transp. F ‖ 17 ὁ om. F.

Jacob dit : Ils mentent. C'est ainsi qu'ils nous égarent constamment. Car Josias n'a pas été crucifié avec des larrons, des criminels, il n'a pas été capable de remettre les péchés des hommes, après sa mort il n'a pas vu la lumière, et les nations n'ont pas placé leur espoir en Josias, mais au contraire notre peuple est parti en captivité. En revanche, les nations ont cru au Christ. En effet, le Christ a anéanti toute la tromperie des idoles et a retiré de l'enfer les âmes qui s'y trouvaient pour les libérer. Car Isaïe dit (du Christ) comme au nom de Dieu le Père : « C'est moi qui l'ai suscité comme roi avec justice, et toutes ses voies sont droites. Celui-là construira ma ville et fera revenir mon peuple de captivité, sans rançons et sans dons, dit le Seigneur Sabaoth. » Et Isaïe dit encore : « Ainsi parle le Seigneur Sabaoth : L'Égypte a décliné, et le commerce éthiopien et les hommes de Saba à la haute stature passeront à toi, seront tes serviteurs, suivront tes pas en portant des entraves, et ils passeront à toi, ils se prosterneront devant toi, et ils invoqueront ton nom ; car Dieu est en toi, et il n'y a pas d'autre Dieu que toi. Car tu es Dieu et nous ne le savions pas, le Dieu sauveur d'Israël. » Il dit : « Dieu est en toi » à cause du Verbe de Dieu qui a habité dans le corps du Seigneur, et : « Il n'y a pas d'autre Dieu que toi », parce que le Christ est le vrai Dieu.

28. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Que Dieu nous accorde que tes discours soient vrais, pour que nous ne nous repentions pas d'être devenus chrétiens ! Mais quel mal cela nous fera-t-il si nous observons le sabbat [38] ?

Jacob dit : Avant la Loi de Moïse, les hommes étaient placés sous la Loi naturelle et n'étaient pas tenus d'observer le sabbat ; en revanche une fois venue la Loi, celui qui n'observait pas le sabbat était maudit ; de même à rebours, une fois venu le Christ la vraie lumière, comme le dit Isaïe : « En ce jour, la lumière de la lune sera comme celle du soleil, et la lumière du soleil sera sept fois comme la lumière de sept jours en un, quand le Seigneur guérira la blessure de son peuple et soignera la douleur de sa plaie ; voici que le nom de Dieu vient à travers le temps et son esprit sera comme de l'eau qui siffle dans le ravin. » Par conséquent, mes frères, « la Loi » est bonne et « sainte », puisqu'elle a été donnée par Dieu ; et le bienheureux Moïse nous a dit d'observer la Loi jusqu'à la venue du Christ. Il dit en effet : « Quand tu entreras dans la terre que le Seigneur ton Dieu te donne, il te suscitera un prophète ; vous l'écouterez en tout ce qu'il vous dira. » La Loi était donc vraiment une bonne chose ; mais la Parousie du Christ est un bien sept fois meilleur. Comme l'a dit le prophète Isaïe : « Car tous ses adversaires seront couverts de honte et de confusion, et ils che-

38. Cette question caractérise l'attitude de nombreux Juifs et de quelques Chrétiens qui ne voient pas d'incompatibilité entre les pratiques des deux religions ; voir Commentaire, p. 262 ; V. DÉROCHE, « La polémique anti-judaïque... », plus bas, p. 287 ; G. DAGRON, « Judaïser », p. 364-365.

Ἰάκωβος εἶπεν· Ψεύδονται. Οὕτως γὰρ πάντοτε πλανῶσιν ἡμᾶς. Ἰωσίας γὰρ οὔτε μετὰ ἀνόμων λῃστῶν ἐσταυρώθη οὔτε ἁμαρτίας ἱκανὸς ἐγένετο συγχωρῆσαι ἀνθρώπων, οὔτε δὲ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτὸν εἶδεν φῶς, οὔτε τὰ ἔθνη ἤλπισαν ἐπὶ Ἰωσίαν, ἀλλὰ καὶ ὁ λαὸς ἡμῶν εἰς αἰχμαλωσίαν ἀπῆλθεν. Εἰς Χριστὸν δὲ καὶ τὰ ἔθνη ἐπίστευσαν. Ὁ Χριστὸς γὰρ καὶ πᾶσαν τὴν πλάνην κατήργησε τῶν εἰδώλων καὶ τὰς ψυχὰς τὰς ἐν τῷ ᾅδῃ ἀνήνεγκε καὶ ἠλευθέρωσεν. Λέγει γὰρ Ἠσαΐας ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ Θεοῦ· « Ἐγὼ ἤγειρα αὐτὸν μετὰ δικαιοσύνης βασιλέα, καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ εὐθεῖαι. Οὗτος οἰκοδομήσει τὴν πόλιν μου καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ μου ἐπιστρέψει, οὐ μετὰ λύτρων οὔτε μετὰ δώρων, εἶπεν Κύριος Σαβαώθ ». Καὶ πάλιν λέγει Ἠσαΐας· « Οὕτως λέγει Κύριος Σαβαώθ· ἐκοπίασεν Αἴγυπτος, καὶ αἱ ἐμπορεῖαι Αἰθιόπων καὶ οἱ Σαβαεὶν ἄνδρες ὑψηλοὶ ἐπὶ σὲ διαβήσονται καὶ σοὶ ἔσονται δοῦλοι καὶ ὀπίσω σου ἀκολουθήσουσιν δεδεμένοι χειροπέδαις καὶ διαβήσονται πρός σε καὶ προσκυνήσουσί σοι καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται· ὅτι ἐν σοὶ ὁ Θεός ἐστιν, καὶ οὐκ ἔστιν Θεὸς πλήν σου. Σὺ γὰρ εἶ Θεὸς καὶ οὐκ ᾔδειμεν, ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ σωτήρ ». Τὸ δὲ « Ἐν σοὶ Θεός ἐστιν » διὰ τὸν Λόγον λέγει τοῦ Θεοῦ τὸν ἐνοικήσαντα εἰς τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου, καὶ τὸ « Οὐκ ἔστι Θεὸς πλὴν σοῦ », ὅτι ἀληθινὸς Θεός ἐστιν ὁ Χριστός.

Bo 27 28. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὁ Θεὸς δώσοι ἀληθινοὺς | εἶναι τοὺς λόγους σου, ἵνα μὴ μεταμεληθῶμεν χριστιανίσαντες. Τί δὲ βλάπτει ἡμᾶς, ἐὰν καὶ σαββατίζωμεν;

Ἰάκωβος λέγει· Ὥσπερ οἱ πρὸ τοῦ νόμου Μωϋσέως ὑπὸ τὸν φυσικὸν νόμον ἦσαν καὶ οὐκ ἐχρῆν αὐτοὺς σαββατίζειν, ἐλθόντος δὲ τοῦ νόμου ἐπικατάρατος ἦν ὁ μὴ σαββατίζων, οὕτως πάλιν ἐλθόντος τοῦ Χριστοῦ τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ, καθὼς λέγει Ἠσαΐας· φησὶ γάρ· « Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται τὸ φῶς τῆς σελήνης ὡς τὸ φῶς τοῦ ἡλίου, καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου ἔσται ἑπταπλάσιον ὡς τὸ φῶς τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ὅταν ἰάσηται Κύριος τὸ σύντριμμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, καὶ τὴν ὀδύνην τῆς πληγῆς αὐτοῦ ἰάσεται· ἰδοὺ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ ἔρχεται διὰ χρόνου καὶ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ὡς ὕδωρ ἐν φάραγγι διασυρίζον ». Ὥστε οὖν, ἀδελφοί μου, καὶ « ὁ νόμος » καλὸς καὶ « ἅγιος », ὡς ὑπὸ Θεοῦ δεδομένος· καὶ ὁ μακάριος Μωϋσῆς εἶπεν ἡμῖν φυλάττειν τὸν νόμον ἕως οὗ ἔλθῃ ὁ Χριστός. Φησὶ γὰρ Μωϋσῆς· « Ὅταν εἰσέλθῃς εἰς τὴν γῆν ἣν Κύριος ὁ Θεός σου δίδωσί σοι, προφήτην ἀναστήσει σοι Κύριος· αὐτοῦ ἀκούσετε κατὰ πάντα ὅσα ἂν εἴπῃ ὑμῖν ». Ἦν οὖν ὄντως καλὸς ὁ νόμος· ἀλλ' ἑπταπλάσιον καλλιωτέρα ἡ τοῦ Χριστοῦ παρουσία. Καθὼς εἶπεν Ἠσαΐας ὁ προφήτης· « Αἰσχυνθήσονται γὰρ καὶ ἐντραπήσονται

I 27 : 23-26 *Is.* 45,13 ‖ 26-31 *Is.* 45,14-15.

I 28 : 7-11 *Is.* 30,26-28 ‖ 11 *Rom.* 7,12 ‖ 13-15 *Deut.* 18,9.15-16 ‖ 16-17 *Is.* 45,16.

I 27 : 18 ὄντως F[a. c.] ‖ ὑμᾶς F ‖ 19 ἀνθρ. F : ἀνθρώπω P om. M ‖ 20 οὔτε δὲ : οὐ δὲ F ‖ οὔτε[2] : οὐδὲ P ‖ 21 ἡμῶν : μόνον P ‖ Ὁ Χρ. : αὐτὸς F ὅς M ‖ 22 ἀνῆγκε P ‖ 23 γὰρ + ὁ P ‖ ὡς om. P ‖ post Θεοῦ add. περὶ χριστοῦ glossam FMP ‖ 24 οἰκοδομήσω P ‖ 25 τοῦ om. F ‖ 26-27 Καὶ πάλιν — Σαβαώθ om. FM ‖ 27 αἱ om. F ‖ πορεῖαι P ‖ οἱ om. P ‖ σεβωὶν F σαββαῖν M ‖ 28 διαβ. : ἀνίσωνται P ‖ σοὶ : σου P ‖ ἀκολουθήσωσιν P ‖ 30-31 καὶ οὐκ — Θεός ἐστιν MPSl. : om. BFL ‖ 31 τοῦ θεοῦ λέγει F ‖ 32 Θεὸς om. F ‖ 33 ὁ χρ. ἐστιν F.

I 28 : 1 ἀποκρ. κ. λέγ. οἱ ἐκ περιτομῆς F ‖ 2 σου om. P ‖ 3 σαββατίσωμεν F ‖ 4 Ὥσπερ οἱ : ὅσοι P ‖ 5 [αὐτ]οὺς leg. nequ. P ‖ 7 φησὶ γάρ om. P ‖ 9 ἰάσεται P ‖ ὀδύνην : δύναμιν F ‖ 10 τοῦ Θεοῦ : κυρίου F ‖ φάρυγγι P ‖ 11 διασύρον F ‖ ὡς om. F ‖ ὑπὸ + τοῦ F ‖ 12 et 13 μωσῆς P ‖ 12 ὁ[2] om. P ‖ 13 Κύριος ὁ Θεός σου : ὁ κύριος P ‖ 14 ἀναστήσῃ P ‖ 15 Ἦν οὖν ὄντως om. F ‖ τοῦ om. F ‖ 16 ὁ προφ. om. PSl. ‖ γὰρ om. F.

mineront dans l'opprobre. » Voyez donc, mes frères, comment ceux qui veulent observer le sabbat seront couverts de honte comme adversaires du Christ.

29. Et Isaïe dit encore : « Qui parmi vous craint le Seigneur? Qu'il écoute la voix de son Fils. » C'est donc la volonté de Dieu que l'on écoute le Christ son enfant. Et Dieu dit encore par la bouche d'Isaïe : « Écoute-moi, mon peuple, et vous les rois, prêtez l'oreille : une Loi viendra de moi et mon jugement à la lumière des nations. Ma justice approche à grands pas et mon salut surgira comme la lumière, et les nations placeront leur espoir dans mon bras; les îles m'obéiront et placeront leur espoir dans mon bras. » Et Michée dit de la nouvelle Loi du Christ, celle de la nouvelle alliance : « Aux derniers jours, la montagne du Seigneur sera visible, prête pardessus les cimes des monts, et elle s'élèvera au-dessus des montagnes; et une foule de nations y viendront avec de nombreux peuples, et ils diront : Venez, montons sur la montagne du Seigneur et à la maison du Dieu de Jacob, et ils nous montreront sa route et nous marcherons sur ses chemins; car de Sion viendra la Loi et le Verbe du Seigneur de Jérusalem. » Voyez, mes frères, qu'après la Loi de Moïse on proclame une autre Loi, celle du Christ, les saints Évangiles de la nouvelle alliance, la lumière septuple dont parlent les prophètes. N'allons donc plus judaïser ou observer le sabbat, car nous serions alors vraiment des ennemis et des adversaires de Dieu et des prophètes. Car le prophète Isaïe a dit dans le passage cité plus haut : « Tous ses adversaires seront couverts de honte et de confusion et ils chemineront dans l'opprobre »; et Moïse dit, comme au nom de Dieu : « L'homme qui n'écoutera pas les paroles que prononcera ce prophète en mon nom, je tirerai vengeance de lui. » Et Malachie dit : « Je n'ai pas de plaisir avec les fils d'Israël et je ne recevrai pas de sacrifice de leurs mains; car de l'Orient à l'Occident mon nom est glorifié parmi les nations et en tout lieu on offre l'encens à mon nom; car mon nom est grand parmi les nations; je suis vivant, dit le Seigneur tout-puissant. » Et dans le quarante-neuvième psaume Dieu dit : « Écoute, mon peuple, et je te parlerai, et je te porterai témoignage, Israël, c'est moi qui suis Dieu, ton Dieu. Je ne te condamnerai pas pour tes sacrifices, tes holocaustes sont sans cesse devant moi. Je n'accepterai pas les veaux de ta maison, ni les chevreaux de tes troupeaux. Car je possède tous les fauves de la plaine, les bêtes des montagnes et les bœufs. Je connais tous les oiseaux du ciel, et la beauté des champs est à moi. Si j'ai faim, je ne te le dirai pas : je possède la Terre et tout ce qui l'habite. Irais-je manger la chair des taureaux ou boire le sang des boucs? Offre à Dieu un sacrifice de louange et adresse au Très-haut tes prières, et invoque-moi aux jours de ton affliction. » Voyez, mes frères, comment la Loi est annulée ou plutôt accomplie sur l'ordre de Dieu. Il faut donc célébrer le jour de la résurrection du Christ, le saint Dimanche où le Christ ressuscité a illuminé tout l'univers. Isaïe a encore annoncé le saint corps du Christ en disant : « J'ai vu le

πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ καὶ πορεύσονται ἐν αἰσχύνῃ ». Ἴδετε οὖν, ἀδελφοί μου, ὅτι οἱ θέλοντες σαββατίζειν ἐντραπήσονται ὡς ἀντικείμενοι τῷ Χριστῷ.

29. Καὶ πάλιν Ἠσαΐας λέγει· « Τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ὁ φοβούμενος τὸν Κύριον; Ὑπακουσάτω τῆς φωνῆς τοῦ παιδὸς αὐτοῦ ». Θέλημα οὖν Θεοῦ ἐστιν ἀκούειν Χριστοῦ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ. Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς διὰ Ἠσαΐου λέγει· « Ἀκούετέ μου, λαός μου, καὶ οἱ βασιλεῖς πρός με ἐνωτίσασθε· ὅτι νόμος παρ' ἐμοῦ ἐξελεύσεται καὶ ἡ κρίσις μου εἰς φῶς ἐθνῶν· ἐγγίζει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου, καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἔθνη ἐλπιοῦσιν· ἐμὲ νῆσοι ὑπομενοῦσι καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἐλπιοῦσιν ». Καὶ Μιχαίας λέγει περὶ τοῦ νέου νόμου τοῦ Χριστοῦ τῆς νέας διαθήκης· « Ἔσται ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν ἐμφανὲς τὸ ὄρος Κυρίου, ἕτοιμον ἐπὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὀρέων, καὶ ὑψωθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν· καὶ ἥξουσιν ἐπ' αὐτῷ ἔθνη πολλὰ
Bo 28 καὶ λαοὶ πολλοὶ | καὶ ἐροῦσιν· Δεῦτε καὶ ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος τοῦ Κυρίου καὶ εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ Ἰακώβ, καὶ δείξουσιν ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ καὶ πορευσόμεθα ἐν ταῖς τρίβοις αὐτοῦ· ἐκ γὰρ Σιὼν ἐξελεύσεται νόμος καὶ Λόγος Κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ ». Ἴδετε, ἀδελφοί μου, ὅτι μετὰ τὸν νόμον Μωϋσέως ἄλλος νόμος κηρύσσεται ὁ τοῦ Χριστοῦ, τὰ ἅγια εὐαγγέλια τῆς νέας διαθήκης, τὸ ὑπὸ τῶν προφητῶν φῶς λεγόμενον ἑπταπλάσιον. Μὴ οὖν λοιπὸν θελήσωμεν ἰουδαΐζειν ἢ σαββατίζειν, ἐπεὶ ὄντως ἐχθροὶ καὶ ἀντάρται ἐσμὲν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν προφητῶν. Εἶπε γὰρ ἐν τῷ ἀνωτέρω ὁ προφήτης Ἠσαΐας· « Αἰσχυνθήσονται πάντες καὶ ἐντραπήσονται οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ καὶ πορεύσονται ἐν αἰσχύνῃ ». Καὶ Μωϋσῆς λέγει ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ· « Ὁ ἄνθρωπος ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ τῶν λόγων αὐτοῦ, ὧν ἂν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ ». Καὶ Μαλαχίας λέγει· « Οὐκ ἔστι μοι θέλημα ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ καὶ θυσίαν ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν οὐ προσδέξομαι· διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δοξάζεται ἐν τοῖς ἔθνεσι καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα τῷ ἐμῷ ὀνόματι προσάγεται, διότι τὸ ὄνομά μου μέγα ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος παντοκράτωρ ». Καὶ ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ ἐννάτῳ ψαλμῷ λέγει ὁ Θεός· « Ἄκουσον, λαός μου, καὶ λαλήσω σοι, Ἰσραήλ, καὶ διαμαρτύρομαί σοι, ὁ Θεὸς ὁ Θεός σου εἰμὶ ἐγώ. Οὐκ ἐπὶ ταῖς θυσίαις σου ἐλέγξω σε, τὰ δὲ ὁλοκαυτώματά σου ἐνώπιόν μου ἐστὶ διαπαντός. Οὐ δέξομαι ἐκ τοῦ οἴκου σου μόσχους, οὐδὲ ἐκ τῶν ποιμνίων σου χιμάρους. Ἐμὰ γάρ ἐστι πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ, κτήνη ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ βόες. Ἔγνωκα πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ὡραιότης ἀγροῦ μετ' ἐμοῦ ἐστιν. Ἐὰν πεινάσω, οὐ μή σοι εἴπω· ἐμὴ γάρ ἐστιν ἡ οἰκουμένη καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Μὴ φάγωμαι κρέα ταύρων ἢ αἷμα τράγων πίωμαι; Θῦσον τῷ Θεῷ θυσίαν αἰνέσεως καὶ ἀπόδος τῷ ὑψίστῳ τὰς εὐχάς σου, καὶ ἐπικάλεσαί με ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς σου ». Ἴδετε, ἀδελφοί μου, ἀνατροπὴν νόμου, μᾶλλον δὲ πλήρωσιν νόμου, Θεοῦ κελεύσαντος. Χρὴ γὰρ τὴν ἀναστάσιμον ἡμέραν τοῦ Χριστοῦ ἑορτάζειν τὴν ἁγίαν Κυριακήν, ἐν ᾗ ἀναστὰς ὁ Χριστὸς ἐφώτισε τὰ σύμπαντα. Ὡς καὶ Ἠσαΐας τὸ

I 29 : 1-2 *Is.* 50,10 ‖ 3-7 *Is.* 51,4-5 ‖ 8-12 *Mich.* 4,1-2 ‖ 17-18 *Is.* 45,16 (cf. 41,11) ‖ 18-20 *Deut.* 18,19 ‖ 20-23 *Mal.* 1,10-11 ‖ 24-32 *Ps.* 49 (50),7-15.

I 28 : 17 ἰδοὺ P ‖ μου om. F ‖ 18 ὅτι : οὗτοι P.

I 29 : 1 ὁ om. F ‖ 3 ἀκούσατε F ‖ 5 ταχὺ : τῷ χριστῷ P ‖ καὶ ἐξ. om. P ‖ 6-7 ἐμὲ — ἐλπιοῦσιν om. F ‖ 10 τοῦ om. P ‖ 12 εἴδετε P ‖ 13 μου om. P ‖ 14 τὰ ἅγια : ἤγουν τὰ F ‖ τὸ : τὸν P ‖ τὰ... λεγόμενα ἑπταπλασίονα F ‖ 16 ἐν τῷ om. F ‖ 17 καὶ ἐντρ. πάντες F ‖ 18 μωσῆς P ‖ Ὁ om. P ‖ ἄνθρ. + ἐκεῖνος ὃς ἐὰν P ‖ 19 ὧν P : ὃν F (ὡς Sl.?) ‖ ἂν nos : ἐὰν FP ‖ λαλήσει P ‖ ἐπὶ : ἐν F ‖ 21 προσδέξωμαι P ‖ 22-23 καὶ ἐν — ἔθνεσιν om. F ‖ 24 ὁ Θεός om. F ‖ 25-32 ὁ Θεὸς[1] — θλίψεώς σου : καὶ τὰ ἑξῆς P ‖ 30 πλήρωμα : θέλημα F ‖ 32 εἴδετε P ‖ 34 Ἠσαΐας + λέγει διὰ F.

Seigneur Sabaoth de mes yeux. Et on envoya vers moi un des séraphins, qui tenait dans sa main une braise qu'il avait prise sur l'autel avec la pincette, et il toucha ma bouche et dit : Voici, ceci a touché tes lèvres et enlèvera tes iniquités et te purifiera de tes péchés. »

30. Mais dans la Loi aussi les pains d'offrande, que seuls les prêtres mangeaient, en étaient une préfiguration. Et Melchisédech offrit à Dieu du pain et du vin en préfiguration des saints mystères de la sainte Église. Et le verset « Il leur donna le pain du ciel » s'accomplit dans le mystère de l'Église. Car nos pères qui ont mangé ce pain, c'est-à-dire la manne, ont été exterminés et n'en ont tiré aucun profit, « ils ont jonché le désert » parce qu'ils avaient irrité Dieu. Mais le pain du Christ a illuminé [39] toute la création (qu'il a tirée) de l'erreur des idoles; en effet, « Chacun n'enseignera plus son prochain, son concitoyen et son frère en disant : Connais le Seigneur », « car toute la terre a été remplie de la connaissance de Dieu, comme de grandes eaux qui couvrent la mer. Et, dit-il, en ce jour-là continuera la souche de Jessé avec celui qui en surgira pour commander aux nations, les nations espéreront en lui, et son repos sera glorieux. » Et encore : « Il a péri, le prince qui piétinait la terre; et le trône sera rétabli avec miséricorde et il s'assiéra sur le trône avec vérité dans la tente de David, rendant la justice, cherchant le droit et servant l'équité. » Et Isaïe dit encore : « Voici ce que dit le Seigneur le Dieu d'Israël : En ce jour-là l'homme aura confiance en son créateur, ses yeux se tourneront vers le saint d'Israël, et ils ne se fieront plus aux montagnes ni aux œuvres de leurs mains. » Zacharie dit pareillement du nouveau peuple des Chrétiens : « Une foule de nations et une masse de peuples viendront chercher la face du Seigneur à Jérusalem pour obtenir miséricorde du Seigneur », et encore : « En ce jour-là, dit le Seigneur, les noms des idoles seront retranchés de la terre et il n'y en aura plus trace. »

31. Ceux de la circoncision répondent et disent : En vérité, messire Jacob, tout ce que Dieu a dit aujourd'hui par ta bouche est vrai; car ce sont les paroles de

39. Cette association de φωτίζω avec l'eucharistie se retrouve dans SÔPHRONIOS, *Miracles des saints Cyr et Jean* 36, éd. Marcos p. 327 : τὴν ψυχὴν τῇ μεταλήψει τῶν ἁγίων μυστηρίων ἐφώτισεν.

ἅγιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ προκηρύττων ἔλεγεν· « Τὸν βασιλέα Κύριον Σαβαὼθ εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου. Καὶ ἀπεστάλη πρός με ἓν τῶν σεραφίμ, καὶ ἐν τῇ χειρὶ εἶχεν ἄνθρακα, ὃν τῇ λαβίδι ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ἥψατο τοῦ στόματός μου
Bo 29 καὶ εἶπεν· Ἰδού, ἥψατο τοῦτο τῶν χειλέων σου καὶ ἀφελεῖ τὰς ἀνομίας | σου καὶ τὰς ἁμαρτίας σου περικαθαριεῖ ».

30. Ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ νόμῳ οἱ ἄρτοι της προθέσεως, οὓς οἱ ἱερεῖς μόνοι ἤσθιον, προτύπωσις ἦν. Ἀλλὰ καὶ Μελχισεδὲκ ἄρτους καὶ οἶνον προσέφερεν τῷ Θεῷ εἰς προτύπωσιν τῶν ἁγίων μυστηρίων τῆς ἁγίας ἐκκλησίας. Καὶ τὸ « Ἄρτον οὐρανῶν ἔδωκεν αὐτοῖς » εἰς τὸ τῆς ἐκκλησίας μυστήριον τελειοῦται. Οἱ γὰρ πατέρες ἡμῶν οἱ φαγόντες τὸν ἄρτον, τουτέστιν τὸ μάννα, ἐξωλοθρεύθησαν καὶ οὐδὲν αὐτοὺς ὠφέλησεν, « κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ » ὡς παραπικρίναντες τὸν Θεόν. Ὁ δὲ ἄρτος ὁ τοῦ Χριστοῦ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐφώτισεν ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων· οὐκέτι γὰρ « Διδάσκει ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων· Γνῶθι τὸν Κύριον », « ἐπλήσθη γὰρ ἡ σύμπασα τοῦ γνῶναι τὸν Κύριον, ὡς ὕδωρ πολὺ κατακαλύψαι θαλάσσας. Καὶ ἔσται γάρ, φησίν, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν, καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ τιμή ». Καὶ πάλιν· « Ὁ ἄρχων ἀπώλετο ὁ καταπατῶν τὴν γῆν· διορθωθήσεται δὲ ὁ θρόνος μετ' ἐλέους καὶ καθιεῖται ἐπ' αὐτῷ μετὰ ἀληθείας ἐν σκηνῇ Δαυίδ, κρίνων καὶ ἐπιζητῶν κρῖμα καὶ σπεύδων δικαιοσύνην ». Καὶ πάλιν Ἠσαΐας· « Τάδε λέγει Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραήλ· Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ πεποιθὼς ἔσται ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ τῷ ποιήσαντι αὐτόν, οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ εἰς τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραὴλ ἐμβλέψονται, καὶ οὐ μὴ πεποιθότες ὦσιν ἐπὶ τοῖς βουνοῖς, οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν ». Ὁμοίως καὶ Ζαχαρίας λέγει περὶ τοῦ νέου λαοῦ τῶν Χριστιανῶν· « Ἥξουσιν ἔθνη πολλὰ καὶ λαοὶ πολλοὶ ἐκζητῆσαι τὸ πρόσωπον Κυρίου ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐξιλάσασθαι τὸ πρόσωπον Κυρίου », καὶ πάλιν· « Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει Κύριος, ἐξολοθρευθήσονται τὰ ὀνόματα τῶν εἰδώλων ἀπὸ τῆς γῆς καὶ οὐκέτι ἔσται αὐτῶν μνεία ».

31. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὄντως, κύρι Ἰάκωβε, ἀληθῆ εἰσιν
Bo 30 πάντα ἃ ἐλάλησεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ στόματός σου σήμερον· οὗτοι γὰρ | οἱ λόγοι τοῦ

I 29 : 35-39 *Is.* 6,5-7.

I 30 : 1 cf. *Lév.* 24,9 (*Luc* 6,4; *Matth.* 12,4) ‖ 2-3 cf. *Gen.* 14,18 ‖ 3-4 *Ps.* 77 (78),24; *Jean* 6,31 ‖ 4-5 cf. *I Cor.* 10,3.5 ‖ 5-6 *Hébr.* 3,16 ‖ 7-9 *Jér.* 38 (31),34 ‖ 9-12 *Is.* 11,9.10 ‖ 12-14 *Is.* 16, 4-5 ‖ 14-17 *Is.* 17,6-8 ‖ 18-19 *Zach.* 8,22 ‖ 20-21 *Zach.* 13,2.

I 29 : 35 προκηρ. ἔλ. : ἵνα προσκυνῆται F ‖ 38 σου[1] aut σοι F? ‖ 39 καθαριεῖ P.

I 30 : 1 ἤσθιον μόνοι F ‖ 2 προτ. ἦν F : τίνος προτύπωσις ὑπῆρχον M om. PSl. ‖ Ἀλλὰ om. FM ‖ Μελχ. + δὲ F ‖ προσήνεγκεν τῷ χριστῷ καὶ θεῷ F ‖ 3 ἁγίων : φρικτῶν F ‖ μυστηρίων post ἐκκλ. transp. F ‖ 5 τὸ om. P ‖ ὠφέλησεν αὐτοὺς P ‖ 6 παραπικράναντες F ‖ ὁ[2] om. F ‖ 8 καὶ ἕκ. τ. πολ. αὐτοῦ om. MPSl. ‖ κ. ἕκ. τ. ἀδ. αὐτοῦ om. M ‖ 11 καὶ[1] om. F ‖ 12 post ἀπώλετο add. περὶ τοῦ διαβόλου λέγων glossam F ‖ τὴν om. F ‖ διορθώσεται P ‖ ὁ[3] om. P ‖ 13 μετὰ ἐλέου P ‖ post ἐλέους add. περὶ τοῦ χριστοῦ λέγει glossam F (cf. Sl.) ‖ μετὰ : ἐπ' F ‖ 14 ἐκζητῶν F ‖ Ἠσ. om. F ‖ 15 ὁ[2] om. F ‖ 16 ἐμβλέψωνται P ‖ 17 Ὁμοίως om. P ‖ 19 καὶ om. P ‖ 20 ἐξωλοθρευθήσεται P ἐξολοθρευθήσεται M.

I 31 : 1 ἀληθές ἐστιν F ‖ 2 τοῦ[1] om. F.

l'Esprit Saint. Aide-nous (à comprendre) pourquoi le Christ a supporté d'être trahi par son propre disciple Judas.

Jacob dit : Il fallait que cela se passât ainsi, puisque les prophètes l'avaient annoncé, afin de démontrer que le Verbe de Dieu avait réellement pris chair. Car le prophète Amos dit : « Ils ont livré le juste pour de l'argent. » Et Zacharie dit comme au nom du Christ : « Et ils ont fixé mon prix à trente pièces d'argent. » Et Jérémie dit : « Ils ont donné trente pièces d'argent, le prix de celui qu'ils ont acheté aux fils d'Israël, et ils les ont placées dans le champ du potier. » Et Isaïe dit : « Malheur à l'impie ! il lui arrivera malheur en proportion des œuvres de ses mains. » Et David dit : « Place un pécheur contre lui et que le diable se tienne à sa droite ; qu'il sorte condamné de son procès, et que sa prière se tourne en péché ; que ses jours soient peu nombreux et qu'un autre prenne sa fonction. » En effet, après le rejet de Judas, il vint un autre apôtre. Et Salomon dit du traître : « Un homme insensé et criminel suit des sentiers mauvais ; il fait signe des yeux, des gestes du pied, il explique en jouant des doigts. Un cœur égaré machine des fourberies à tout moment. Un tel homme sait causer bien des désordres ; c'est pourquoi sa perte arrive soudainement. » La vente de Joseph par ses propres frères était encore une préfiguration de la trahison du Christ par les Juifs, ses frères dans la chair. Et la prophétie du bienheureux Moïse s'accomplit dans celui qui a livré le Christ. Car il dit dans le Deutéronome : « Maudit l'homme qui accepte des présents pour faire couler le sang du juste », et encore : « Dieu refusera de le prendre en pitié, et alors la colère du Seigneur et son zèle s'enflammeront contre cet homme, et toutes les malédictions de cette loi s'attacheront à lui », et encore : « Le Seigneur effacera son nom de sous le ciel. » Giezi le disciple d'Élisée était encore une préfiguration de Judas.

32. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Vraiment, tu as apporté une forte démonstration, et tu nous as guéris. Messire Jacob, pourquoi Dieu a-t-il rejeté la synagogue comme tu le dis ? Tu ne nous feras pas croire cela : la sainte synagogue d'Israël a été le premier salut des hommes en leur faisant connaître Dieu.

Jacob dit : Dieu dit par Isaïe : « Va, entre dans la chambre du trésor auprès de

ἁγίου Πνεύματός εἰσιν. Ὠφέλησον δὲ ἡμᾶς, διὰ τί ἠνέσχετο ὁ Χριστὸς ὑπὸ τοῦ ἰδίου μαθητοῦ τοῦ Ἰούδα προδοθῆναι;

Ἰάκωβος λέγει· Ἔδει τοῦτο γενέσθαι, ἐπειδὴ οἱ προφῆται προεκήρυξαν, ἵνα δειχθῇ ὅτι ἀληθινὴν ἀνέλαβεν σάρκα ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. Ἀμὼς γὰρ ὁ προφήτης λέγει· « Ἀπέδοντο ἀργυρίῳ τὸν δίκαιον ». Καὶ Ζαχαρίας ὡς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ λέγει· « Καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργύρια ». Καὶ Ἱερεμίας λέγει· « Ἔδωκαν τριάκοντα ἀργύρια τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως ». Καὶ Ἠσαΐας λέγει· « Οὐαὶ τῷ ἀνόμῳ· πονηρὰ γὰρ συμβήσεται αὐτῷ κατὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ ». Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Κατάστησον ἐπ' αὐτὸν ἁμαρτωλὸν καὶ διάβολος στήτω ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· ἐν τῷ κρίνεσθαι αὐτὸν ἐξέλθοι καταδεδικασμένος, καὶ ἡ προσευχὴ αὐτοῦ γενέσθω εἰς ἁμαρτίαν· γενηθήτωσαν αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὀλίγαι καὶ τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος ». Ἐκβληθέντος γὰρ τοῦ Ἰούδα εἰσῆλθεν ἄλλος ἀπόστολος. Καὶ Σολομὼν λέγει περὶ τοῦ προδότου· « Ἀνὴρ ἄφρων καὶ παράνομος πορεύεται ὁδοὺς οὐκ ἀγαθάς. Ἐννεύει μὲν ὀφθαλμοῖς, σημαίνει δὲ ποδί, διδάσκει δὲ ἐν νεύμασι δακτύλων. Διεστραμμένη δὲ καρδία τεκταίνεται κακὰ ἐν παντὶ καιρῷ. Ὁ τοιοῦτος ταραχὰς συνίστησι πολλάς· διὰ τοῦτο ἔρχεται ἐξαπίνης ἡ ἀπώλεια αὐτοῦ ». Ἀλλὰ καὶ τὸ πραθῆναι τὸν Ἰωσὴφ ὑπὸ τῶν ἰδίων ἀδελφῶν προεμήνυσεν τὴν τῶν κατὰ σάρκα ἀδελφῶν τοῦ Χριστοῦ Ἰουδαίων προδοσίαν. Καὶ ἡ τοῦ μακαρίου Μωϋσῆ προφητεία πληροῦται εἰς τὸν προδώσαντα τὸν Χριστόν. Φησὶ γὰρ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ· « Ἐπικατάρατος ὃς λάβῃ δῶρα πατάξαι ψυχὴν αἵματος δικαίου », καὶ πάλιν· « Οὐ μὴ θελήσῃ ὁ Θεὸς εὐϊλατεύειν αὐτῷ, ἀλλ' ἢ τότε ἐκκαυθήσεται ὀργὴ Κυρίου καὶ ὁ ζῆλος αὐτοῦ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, καὶ κολληθήσονται πᾶσαι αἱ ἀραὶ τῆς διαθήκης
Bo 31 ταύτης αὐτῷ », καὶ πάλιν· « Ἐξαλείψει Κύριος | τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς ὑπ' οὐρανόν ». Καὶ Γιεζὴ ὁ μαθητὴς Ἐλισσαίου προτύπωσιν εἶχε τοῦ Ἰούδα.

32. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὄντως μεγάλως ἀπέδειξας καὶ ἀπεθεράπευσας ἡμᾶς. Διὰ τί, κύρι Ἰάκωβε, τὴν συναγωγὴν ἀπώσατο ὁ Θεὸς ὡς λέγεις; Τοῦτο οὐ πείθεις ἡμᾶς. Πρώτη γὰρ σωτηρία τοῖς ἀνθρώποις ἡ ἁγία συναγωγὴ τοῦ Ἰσραὴλ εἰς θεογνωσίαν.

Λέγει Ἰάκωβος· Διὰ Ἠσαΐου λέγει ὁ Θεός· « Πορεύου, εἴσελθε εἰς τὸ παστοφόριον

I 31 : 7 *Amos* 2,6 ‖ 7-8 *Zach.* 11,12 ‖ 8-10 *Matth.* 27,9 ‖ 10-11 *Is.* 3,11 ‖ 11-14 *Ps.* 108 (109),6-8; *Actes* 1,20 ‖ 15-19 *Prov.* 6,12-15 ‖ 19-20 cf. *Gen.* 37,27-28 ‖ 22 *Deut.* 27,25 ‖ 23-25 *Deut.* 29,19 ‖ 25 *Deut.* 29,30 ‖ 26 *IV Rois* 5,20.

I 32 : 5-12 *Is.* 22,15-19.

I 31 : 3 δὲ om. P ‖ ἀνεσχέθη P ‖ 4 παραδοθῆναι P ‖ 5 λέγει : ἔφη F ‖ 6 ἀληθινὴν : ἀληθεία F ‖ Ἀμ. γὰρ : καὶ γὰρ ἀμὼς F ‖ ὁ προφ. om. P ‖ 7 λέγει ὡς ἀπὸ τ. χρ. F ‖ 8-9 καὶ Ἱερ. — ἀργύρια om. F ‖ 9 ὃν : ὧν F ‖ ἠτιμήσαντο P ‖ ἔδωκεν P ‖ 10 γὰρ om. FM ‖ 11 λέγει om. BP ‖ 12-14 ἐν τῷ — ἕτερος : καὶ τὰ ἑξῆς P ‖ 15 ἀπόστολος + ἐν τῷ λέγειν τὸν δαυίδ· καὶ τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος P ‖ Σολ. + δὲ P ‖ 16 Ἐνν. μὲν : ἐννεύων F ἐννέβευμεν M ‖ ὀφθαλμῷ P ‖ σημαίνων F ‖ 17 Διεστρ. δὲ : καὶ διεστρ. F ‖ 18 ταραχὴν P ‖ πολλὴν P πόλει FM ‖ διὰ + δὲ F ‖ ἔξαπινα F ‖ ἡ om.P ‖ 19 post προεμ. aliquid eras. F ‖ 20 τὴν om. FM ‖ ἰουδαίων ἀδελφῶν τ. χρ. MPSl. ‖ προδοσίαν : πονηρίαν F ‖ Καὶ om. MP ‖ μακαρίου + δὲ F ‖ 21 εἰς : ἡ P ‖ προδόντα F ‖ Φησὶ γὰρ om. P ‖ 22 Δευτ. + δηλοῦσα P ‖ λάβει F ‖ 23 Οὐ : ὃν P ‖ ἢ τότε om. P ‖ 24 κολληθ. αὐτῷ post τῆς διαθ. transp. MSl. ‖ κολληθήσον F ‖ ἀραὶ : ἀρεταὶ F ‖ 25 ταύτης om. MSl. ‖ ὑπουρανίον P[a. c.] ὑπουρανίου P[p. c.] ‖ 26 ἐλισσαιὲ F.

I 32 : 2 ἐθεράπευσας F ‖ ἡμᾶς om. P ‖ 3 Τοῦτο + γὰρ F ‖ ἁγία : πᾶσα F ‖ 5 Διὰ — Θεός : ἠσαΐας λέγει F.

Somnas le trésorier et dis-lui : Qu'as-tu à faire ici? Qu'y a-t-il pour toi ici? Tu t'es creusé pour toi-même un tombeau ici et tu t'es fait un tombeau profond, et tu t'es taillé une demeure dans la pierre. Voici que le Seigneur Sabaoth fera venir un homme qui t'expulsera; il t'enlèvera ta robe, ton turban et ta couronne glorieuse, et il te jettera dans une contrée grande et infinie, et tu y mourras, et il exposera au déshonneur ton beau char, et à l'outrage la maison du prince, et tu seras déchu de ton emploi et il t'arrachera ta charge. » Somnas signifie : « tiens-toi dehors ». Voyez donc, frères, comment le judaïsme vient à son terme et est accompli en son temps. Isaïe parle aussitôt après de la Parousie du Christ : « Et en ce jour-là j'appellerai mon fils Eliakim, le fils de Helkios, et je le revêtirai de ta robe, et je lui donnerai ta couronne dans ma puissance, et je lui donnerai ta charge en ses mains; et il sera comme un père pour ceux qui habitent Jérusalem et pour les hommes de Juda. Et je lui donnerai la gloire de David, il régnera et il n'y aura personne pour le contredire, il ouvrira et il n'y aura personne pour fermer, il fermera et il n'y aura personne pour ouvrir; et je l'installerai prince dans un lieu sûr, et il sera sur le trône de gloire dans la maison de son père; et tout homme illustre dans la maison de son père se confiera en lui, du plus petit au plus grand, du petit vase au vase des aganoth, et ils seront suspendus à lui en ce jour-là. » Comprenez donc, mes frères, que c'est un ordre divin de croire au Christ le Fils de Dieu, et de fêter le jour de sa résurrection, le saint dimanche par lequel le Christ a renouvelé le monde.

33. Ceux de la circoncision disent : Tu nous as aidés, serviteur de Dieu, et tu nous as rassurés; mais nous t'en prions, messire Jacob, pourquoi le Christ a-t-il été crucifié et a-t-il péri d'une mort si infâme?

Jacob prend la parole et dit : Il fallait que le Christ fût crucifié, parce que la Loi et les prophètes avaient prédit que c'est ainsi que le Christ sauverait l'humanité. Moïse dit en effet : « Vous verrez votre vie pendue en face de vos yeux. » Et Esdras dit que le Christ crucifié est Dieu : « Béni le Seigneur qui a étendu ses mains et sauvé Jérusalem. » Et lorsque les serpents tuaient le peuple, sur un ordre de Dieu, Moïse suspendit un serpent au bois et dit : « Fixez vos regards sur lui et vous ne mourrez pas. » Et Jérémie dit comme au nom de ceux qui l'ont crucifié : « Venez,

πρὸς Σομνᾶν τὸν ταμίαν καὶ εἰπὲ αὐτῷ· Τί σοι ὧδε, καὶ τί σοί ἐστιν ὧδε; Ὅτι ἐλατόμησας σεαυτῷ ὧδε μνημεῖον καὶ ἐποίησας σεαυτῷ ἐν ὑψηλῷ τάφον καὶ ἔγκλυψας σεαυτῷ ἐν πέτρᾳ σκηνήν. Ἰδοὺ Κύριος Σαβαὼθ ἐκβαλεῖ ἄνδρα καὶ ἐκτρίψει σε· καὶ ἀφελεῖ τὴν στολήν σου καὶ τὴν κίδαρίν σου καὶ τὸν στέφανόν σου τὸν ἔνδοξον καὶ ῥίψει σε εἰς χώραν μεγάλην καὶ ἀμέτρητον, καὶ ἐκεῖ ἀποθανῇ, καὶ θήσει τὸ ἅρμα σου τὸ καλὸν εἰς ἀτιμίαν καὶ τὸν οἶκον τοῦ ἄρχοντος εἰς καταπάτημα· καὶ ἀφαιρεθήσῃ ἐκ τῆς οἰκονομίας σου καὶ ἐκ τῆς στάσεώς σου καθελεῖ σε ». Σομνᾶς δὲ ἑρμηνεύεται· Ἀπόστηθι ἔξω. Ἴδετε οὖν, ἀδελφοί, πῶς καταπαύει τὸ ἰουδαΐζειν καὶ πληροῦται τῷ ἰδίῳ καιρῷ. Περὶ δὲ τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ εὐθέως κατὰ πόδας λέγει Ἠσαΐας· « Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, καλέσω τὸν παῖδά μου Ἐλιακείμ, τὸν τοῦ Χελκίου, καὶ ἐνδύσω αὐτὸν τὴν στολήν σου καὶ τὸν στέφανόν σου δώσω αὐτῷ κατὰ κράτος καὶ τὴν οἰκονομίαν σου δώσω αὐτῷ εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ· καὶ ἔσται ὡς πατὴρ τοῖς οἰκοῦσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ τοῖς ἀνδράσιν Ἰούδα. Καὶ δώσω αὐτῷ τὴν δόξαν Δαυὶδ καὶ ἄρξει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀντιλέγων, καὶ ἀνοίξει καὶ οὐδεὶς κλείσει καὶ κλείσει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀνοίγων· καὶ στήσω αὐτὸν ἄρχοντα ἐν τόπῳ πιστῷ· καὶ ἔσται εἰς θρόνον δόξης τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ· καὶ ἔσται πεποιθὼς πᾶς
Bo 32 ἐπ' αὐτῷ ἔνδοξος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀπὸ μικροῦ | ἕως μεγάλου, παντὸς σκεῦος τὸ μικρὸν ἀπὸ σκεύους τῶν ἀγανώθ, καὶ ἔσονται ἐπικρεμάμενοι ἐπ' αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ». Βλέπετε οὖν, ἀδελφοί μου, ὅτι κέλευσις θεϊκή ἐστιν τὸ πιστεύειν εἰς τὸν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἀναστάσιμον αὐτοῦ ἡμέραν ἑορτάζειν τὴν ἁγίαν Κυριακήν, δι' ἧς ἀνενέωσε τὸν κόσμον ὁ Χριστός.

33. Λέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς· Ὠφέλησας ἡμᾶς, δοῦλε τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐπληροφόρησας· παρακαλοῦμεν δέ σε, κύρι Ἰάκωβε· διὰ τί τοιούτῳ ἀσχήμῳ θανάτῳ ἐσταυρώθη ὁ Χριστός;

Ἀποκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ἔδει σταυρωθῆναι τὸν Χριστόν, ὅτι ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται οὕτω προεκήρυξαν σῴζεσθαι τὴν ἀνθρωπότητα διὰ Χριστοῦ. Μωϋσῆς γὰρ λέγει· « Ὄψεσθε τὴν ζωὴν ὑμῶν κρεμαμένην κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν ». Ὅτι δὲ Θεός ἐστιν ὁ σταυρωθεὶς Χριστός, Ἔσδρας λέγει· « Εὐλογητὸς Κύριος ὁ ἐκπετάσας τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ σώσας τὴν Ἱερουσαλήμ ». Καὶ ὅτε οἱ ὄφεις ἀπέκτεννον τὸν λαόν, ὄφιν κελεύσει Θεοῦ κρεμάσας Μωϋσῆς ἐπὶ ξύλου ἔλεγεν· « Τούτῳ προσέχετε καὶ οὐ μὴ ἀποθανεῖσθε ». Καὶ Ἱερεμίας λέγει ὡς ἐκ προσώπου τῶν σταυρωσάντων τὸν Χριστόν·

I 32 : 14-23 *Is.* 22,20-24.

I 33 : 6 *Deut.* 28,66 ‖ 7-8 *agraphon,* cf. Hippolyte, *Les Bénédictions de Jacob*; cf. V 15, l. 13 ‖ 9-10 *Nombr.* 21,9.

I 32 : 6 Σομνᾶν : σολομῶνα P ‖ post ταμίαν add. ἑρμηνεύεται δὲ ἀπόστα ἔξω glossam F ‖ 7 σεαυτῷ[1] : ἑαυτῷ MP ‖ 8 ἐκτρίψη P ‖ 9 ῥίψη P ‖ 10 θήση P ‖ 11 ἀφερεθήση P ‖ 12 ἐκ om. F ‖ ἑρμ. + ὡς εἴρηται F ‖ Ἴδετε : οἴδατε P ‖ 13 τὸ : τοῦ F ‖ 14 κατάποδα P ‖ 15 ἐκείνῃ + καὶ P ‖ post Ἐλ. add. οὗ ἐστιν ἑρμηνεία θεοῦ ἀνάστασις glossam F ‖ τὸν[2] om. BF ‖ post Χελκίου add. ὃ ἑρμηνεύεται εὐπορία ἀνισταμένων glossam F ‖ 17 ὡς om. F ‖ οἰκοῦσιν ἐν : κατοικοῦσιν FM ‖ 18 ἄρξη P ‖ οὐκέστιν P ‖ ἀνοίξη P ‖ 19 οὐδεὶς κλ. : οὐκ ἔσται ὁ κλείων F ‖ κλείση... κλείση P ‖ ἐστιν P ‖ τόπῳ : τῶ P ‖ 20 πιστῶν F ‖ εἰς θρ. : ἐκθρόνων P ‖ τῷ : ἐν F ‖ 21 μεγάλου + αὐτῶν F ‖ παντὸς : πᾶν τὸ F (cf. Sl.) ‖ σκεύους P ‖ 22 τῶν μικρῶν PSl. ‖ ἀπὸ σκ. : ἀποσκευάσας P ‖ ἀγανώθ : ἀναθῶν F ‖ ἐπ' αὐτῷ : αὐτῶ M αὐτοῦ P.

I 33 : 1-2 ἐπλ. + ἡμᾶς F ‖ 2 σε δὲ F ‖ θαν. ἀσχ. F ‖ ἐσταυρώθη : ἔπαθεν BF ἀπέθανεν M ‖ 5 οὕτως ἐκήρυξαν F ‖ διὰ Χρ. : δι' αὐτοῦ F ‖ 6 ἀπέναντι F ‖ ὑμῶν + καὶ FM ‖ δὲ om. F ‖ 8 Ἱερ. + κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν F ‖ ὄφιν : ὅτε F ‖ 9 ξύλου + τὸν ὄφιν F ‖ προσέρχεσθε F ‖ 10 ἀποθάνητε FM.

mettons du bois dans son pain, et jetons-le hors de la terre des vivants. » Et le Verbe de Dieu, le Christ, dit par Jérémie : « Et moi, comme un agneau sans malice conduit au sacrifice, je n'ai pas su ; ils ont machiné un plan contre moi : Venez, mettons du bois dans son pain. » Et le Christ dit encore par David : « Ils ont percé mes mains et mes pieds ». « et ils se sont partagé mes vêtements et ils ont tiré ma tunique au sort », et encore : « Tout le jour j'ai tendu les mains vers toi. » Et le Christ dit encore par Isaïe : « Tout le jour j'ai étendu les mains vers un peuple rebelle et rétif, vers ceux qui n'ont pas suivi le chemin du bien et marchent derrière leurs péchés ; c'est ce peuple qui m'irrite, ceux qui préparent la table du démon. »

34. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Vraiment tu nous enseignes bien. Aide-nous, messire, encore sur ce point : est-il bon de se prosterner devant le signe de la croix du Christ ? Cela nous semble pénible [40].

Jacob dit : Oui, cela est bien, car les prophètes nous l'enseignent. David dit en effet : « Tu as donné à ceux qui te craignent un signe pour qu'ils échappent à l'arc », et encore : « Fais avec moi un signe pour le bien, que ceux qui me haïssent le voient et en soient confondus. » Et Dieu dit par Ézéchiel : « Mets le signe sur le front des hommes qui gémissent et souffrent de toutes les iniquités ; et traversez la ville et tuez, n'ayez pitié ni de l'ancien ni du jeune homme, ni des femmes ni des enfants à la mamelle, anéantissez-les tous ; mais n'approchez pas de ceux qui portent mon signe. » Et Salomon dit à cause de la sainte Croix : « Béni soit le bois par lequel se fait la justice. » Et Isaïe dit d'où provenaient les bois de la croix : en cyprès, en pin et en cèdre, pour ainsi glorifier le signe sacré. Et Moïse, jetant le bois à Merra dans les eaux amères, les a adoucies, en figure de la croix du Christ qui a adouci le monde en éliminant l'amertume des vaines idoles. Et la baguette de Moïse qui a ouvert le rocher était une figure de la croix du Christ qui a ouvert les cœurs des hommes pour y faire entrer la grâce du Saint Esprit.

35. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent à Jacob : Tu nous as réjouis, messire Jacob, et nous te remercions. Mais nous te prions de te donner

40. Le florilège qui suit, sur le bois du salut, circule depuis JUSTIN (*Dialogue avec Tryphon* 86 et 138). Sur ce problème de la vénération de la croix, auquel s'ajoute souvent, mais pas ici, celui du culte des images, voir V. DÉROCHE, « La polémique anti-judaïque... », plus bas, p. 290-293.

« Δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρίψωμεν αὐτὸν ἐκ γῆς ζώντων ». Καὶ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ὁ Χριστὸς διὰ Ἱερεμίου λέγει· « Ἐγὼ δὲ ὡσεὶ ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι, οὐκ ἔγνων· ἐπ' ἐμὲ ἐλογίσαντο λογισμόν· Δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ ». Καὶ πάλιν διὰ Δαυὶδ λέγει ὁ Χριστός· « Ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου », « καὶ διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον », καί· « ὅλην τὴν ἡμέραν διεπέτασα πρὸς σὲ τὰς χεῖράς μου ». Καὶ πάλιν διὰ Ἠσαΐου λέγει ὁ Χριστός· « Διεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, οἳ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῷ ἀγαθῇ, ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν· λαὸς οὗτος ὁ παροξύνων με, οἱ ἑτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν ». |

Bo 33 34. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὄντως καλῶς διδάσκεις ἡμᾶς. Ὠφέλησον δὲ ἡμᾶς, κύρι, καὶ τοῦτο· καλόν ἐστι προσκυνεῖν τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ; Βαρὺ γὰρ φαίνεται ἡμῖν.

Ἰάκωβος λέγει· Ναί, καλόν ἐστιν· οἱ προφῆται γὰρ ἡμᾶς διδάσκουσιν. Δαυὶδ γὰρ λέγει· « Ἔδωκας τοῖς φοβουμένοις σε σημείωσιν τοῦ φυγεῖν ἀπὸ προσώπου τόξου », καὶ πάλιν· « Ποίησον μετ' ἐμοῦ σημεῖον εἰς ἀγαθόν, καὶ ἰδέτωσαν οἱ μισοῦντές με καὶ αἰσχυνθήτωσαν ». Καὶ ὁ Θεὸς διὰ Ἰεζεκιὴλ λέγει· « Δὸς τὴν σημείωσιν ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνθρώπων τῶν καταστεναζόντων καὶ κατοδυνομένων ἐν πάσαις ἀνομίαις· καὶ διέλθατε τὴν πόλιν καὶ κόπτετε, καὶ μὴ ἐλεήσητε πρεσβύτερον καὶ νεανίσκον καὶ γυναῖκας καὶ νήπια θηλάζοντα, πάντας ἐξαλείψατε· ἐπὶ δὲ τοὺς ἔχοντας τὸ σημεῖόν μου μὴ ἐγγίσητε ». Καὶ Σολομὼν διὰ τὸν ἅγιον σταυρὸν λέγει· « Εὐλογῆται ξύλον, δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη ». Καὶ Ἠσαΐας λέγει πόθεν ἦν τὰ ξύλα τοῦ σταυροῦ· ἐν κυπαρίσσῳ καὶ πεύκῃ καὶ κέδρῳ, ἅμα δοξάσαι τὸν τύπον τὸν ἅγιον. Καὶ Μωϋσῆς δὲ ξύλον βαλὼν εἰς Μεῤῥάν, εἰς τὰ πικρὰ ὕδατα, ἐγλύκανεν αὐτὰ εἰς τύπον τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ γλυκάναντος ἐκ τῆς πικρίας τῶν ματαίων εἰδώλων τὸν κόσμον. Καὶ ἡ ῥάβδος Μωϋσῆ, ἡ σχίσασα τὴν πέτραν, τύπος ἦν τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ σχίσαντος τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐμβαλόντος τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

35. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσι τῷ Ἰακώβῳ· Ηὔφρανας ἡμᾶς, κύρι Ἰάκωβε, καὶ εὐχαριστοῦμέν σοι. Ἀλλὰ παρακαλοῦμεν, ἔτι μικρὸν κοπώθητι καὶ

I 33 : 11 *Jér.* 11,19 ‖ 12-14 *Jér.* 11,19 ‖ 14-16 *Ps.* 21 (22),17.19 ‖ 16 *Ps.* 87 (88),10 ‖ 17-19 *Is.* 65,2.3.11.
I 34 : 5 *Ps.* 59 (60),6 ‖ 6-7 *Ps.* 85 (86),17 ‖ 7-10 *Éz.* 9,4-6 ‖ 11 *Sag.* 14,7 ‖ 12 cf. *Is.* 41,19 ‖ 13-14 *Ex.* 15,23-25 ‖ 15 cf. *Nombr.* 20,11.

I 33 : 12 Ἱερ. : τοῦ αὐτοῦ προφήτου F τοῦ ἱερ. M ‖ 13 ἀγόμενον : ἠγόμην F ‖ θύεσθαι + καὶ F ‖ 13-14 ἐπ' ἐμὲ — αὐτοῦ om. FM ‖ 14 διὰ om. FM ‖ ὁ Χρ. : ὡς ἐκ τοῦ χριστοῦ F ‖ 15-16 καὶ ἐπὶ — κλῆρον : καὶ τὰ ἑξῆς P ‖ 16 καί[1] — χεῖράς μου MSl. : om. FP ‖ 17 διὰ Ἠσ. : ἠσαΐας F ‖ λέγει ὁ Χρ. : ὡς ἀπὸ τοῦ χριστοῦ F.

I 34 : 2 προσκυνῆσαι P ‖ τοῦ σταυροῦ om. F ‖ 3 βαρὺν P ‖ 4-5 Δ. γὰρ λ. : ὁ μὲν δαυὶδ λέγων F ‖ 6-7 καὶ ἰδ. — αἰσχυνθήτωσαν : καὶ τὰ ἑξῆς P ‖ 7 μέτωπα : πρόσωπα M ‖ 8 τῶν ἀνθρώπων om. F ‖ διέλθετε F ‖ 9 τὴν πόλιν om. F ‖ γυναῖκας καὶ om. MPSl. ‖ 11 σαλομῶν P ‖ διὰ — λέγει om. F ‖ εὐλογεῖτε MP ‖ δικαιοσύνη διὰ τὸν ἅγιον σταυρὸν λέγων F ‖ 12 ἦν : εἰσὶ F ‖ 13 ἅμα + καὶ P ‖ τόπον FM ‖ ἅγιόν + μου F ‖ βαλὼν + καὶ P ‖ Μεῤῥάν + καὶ P ‖ 14 γλυκάνοντος F ‖ 15 ματαίων εἰδ. : δαιμόνων F ‖ Μωϋσῆ : δὲ F om. M ‖ ἡ[2] om. P ‖ 17 ἐμβαλὼν P.

I 35 : 1 τῷ Ἰακ. om. PSl. ‖ εὔφρανας F ‖ 1-2 κύρι Ἰάκ. om. PSl. ‖ 2 σοι om. PSl. ‖ Ἀλλὰ παρ. : ἀλλ' F.

encore un peu de peine pour nous guérir : comment le Christ est-il monté au ciel dans son corps comme le disent les Chrétiens? Car nous n'y croyons pas, et c'est inacceptable.

Jacob dit : David dit dans le quarante-sixième psaume : « Dieu est monté dans une clameur, le Seigneur au son de la trompette », et dans le soixante-troisième psaume : « Dieu sera élevé ». Et Amos dit : « Celui qui bâtit son ascension au ciel et qui fonde sur terre sa sûreté, celui qui appelle l'eau de la mer et la déverse sur toute la terre, celui-là a pour nom Seigneur Tout-puissant. » Et David dit encore : « Il est monté sur des chérubins et s'est envolé, envolé sur les ailes des vents », et encore : « Élève-toi, Seigneur, dans ta puissance », et encore : « Que vos princes lèvent les portes! Levez-vous, portes éternelles! Et le roi de gloire entrera. ⟨ Sl. : *Qui est ce roi de gloire? le Seigneur le puissant, voilà le roi de gloire.* ⟩ » Et encore dans le quarante-cinquième psaume : « Prenez votre temps et sachez que je suis Dieu, je m'élèverai parmi les nations, je m'élèverai sur la terre », et encore dans le cinquante-sixième psaume : « Élève-toi dans les cieux, Seigneur, et ta gloire sur toute la terre », et encore : « Car ta miséricorde s'est étendue jusqu'aux cieux et ta vérité jusqu'aux nuages », et encore : « Tu es monté sur le sommet, tu as fait prisonnière la captivité. » Car il a délivré les âmes des hommes, tenues prisonnières, pour accomplir la prophétie qui dit ⟨Sl. : *par la bouche d'Isaïe*⟩ : « Adressant ces mots aux captifs : Sortez, et à ceux qui sont dans les ténèbres : Montrez-vous. » Et David dit encore : « Chantez pour ⟨Sl. : *le Seigneur,*⟩ celui qui est monté sur les cieux des cieux à l'Orient », et dans le quatre-vingt-treizième : « Lève-toi, le juge de la terre », et dans le quatre-vingt-dix-huitième : « Exaltez le Seigneur notre Dieu, et prosternez-vous devant l'escabeau de ses pieds », et encore : « Exaltez le Seigneur notre Dieu et prosternez-vous sur sa montagne sainte. » Et Zacharie dit : « Et le Seigneur mon Dieu viendra, et tous ses saints avec lui. Et ce jour-là ses pieds se tiendront sur le Mont des Oliviers en face de Jérusalem à l'Orient, et il sera élevé. » C'est en effet sur le Mont des Oliviers que le Christ a été enlevé aux cieux et que ses disciples se prosternaient devant lui. ⟨Sl. : *Et dans le cent septième psaume il dit : « Dieu, monte sur les cieux, et ta gloire sur toute la terre.* »⟩ Et le livre des Rois dit : « Le Seigneur est monté aux cieux et il a tonné; c'est lui qui jugera les extrémités de la terre, car il est juste. » Et Habacuc dit : « Sa vertu a masqué les cieux, et la terre est remplie de son intelligence. » Et nous voyons que toutes les nations célèbrent le Christ. Et Isaïe dit : « Voici que mon fils comprendra, qu'il sera élevé, glorifié et emporté aux cieux. » Et le Christ dit encore par Isaïe : « Maintenant je serai élevé, dit le Seigneur. »

θεράπευσον ἡμᾶς· πῶς ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν ὁ Χριστὸς ἐν σώματι, ὡς λέγουσιν οἱ Χριστιανοί; Ὅτι ἡμεῖς οὐ πιστεύομεν, οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται. |

Bo 34 Ἰάκωβος εἶπεν· Δαυὶδ ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ ἕκτῳ ψαλμῷ λέγει· « Ἀνέβη ὁ Θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ, Κύριος ἐν φωνῇ σάλπιγγος », καὶ ἐν τῷ ἑξηκοστῷ τρίτῳ ψαλμῷ· « Ὑψωθήσεται ὁ Θεός ». Καὶ Ἀμὼς λέγει· « Ὁ οἰκοδομῶν εἰς τὸν οὐρανὸν τὴν ἀνάβασιν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ γῆς θεμελιῶν τὴν ἀσφάλειαν αὐτοῦ, ὁ προσκαλούμενος τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης καὶ ἐκχέων αὐτὸ ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς, Κύριος παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ ». Καὶ πάλιν Δαυὶδ λέγει· « Ἐπέβη ἐπὶ χερουβὶμ καὶ ἐπετάσθη, ἐπετάσθη ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων », καὶ πάλιν· « Ὑψώθητι, Κύριε, ἐν τῇ δυνάμει σου », καὶ πάλιν· « Ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης ⟨...⟩ ». Καὶ πάλιν ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ πέμπτῳ ψαλμῷ· « Σχολάσατε καὶ γνῶτε ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ Θεός, ὑψωθήσομαι ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὑψωθήσομαι ἐν τῇ γῇ », καὶ πάλιν ἐν τῷ πεντηκοστῷ ἕκτῳ λέγει· « Ὑψώθητι ἐπὶ τοὺς οὐρανούς, ὁ Θεός, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἡ δόξα σου », καὶ πάλιν· « Ὅτι ἐμεγαλύνθη ἕως τῶν οὐρανῶν τὸ ἔλεός σου καὶ ἕως τῶν νεφελῶν ἡ ἀλήθειά σου », καὶ πάλιν· « Ἀνέβης εἰς ὕψος, ἠχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν ». Κρατουμένας γὰρ τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀπέλυσεν, ἵνα πληρωθῇ ἡ προφητεία ἡ λέγουσα ⟨διὰ Ἠσαΐου⟩· φησὶ γάρ· « λέγων τοῖς ἐν δεσμοῖς· Ἐξέλθετε, καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει· Ἀνακαλύπτεσθε ». Καὶ πάλιν Δαυὶδ λέγει· « Ψάλατε ⟨...⟩ τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολάς » καὶ ἐν τῷ ἐνενηκοστῷ τρίτῳ· « Ὑψώθητι ὁ κρίνων τὴν γῆν », καὶ ἐν τῷ ἐνενηκοστῷ ὀγδόῳ· « Ὑψοῦτε Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν, καὶ προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ », καὶ πάλιν· « Ὑψοῦτε Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε εἰς ὄρος ἅγιον αὐτοῦ ». Καὶ Ζαχαρίας λέγει· « Καὶ ἥξει Κύριος
Bo 35 ὁ Θεός μου καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ. Καὶ στήσονται οἱ πόδες αὐτοῦ ἐν | τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν ἐξ ἐναντίας Ἱερουσαλὴμ κατὰ ἀνατολὰς καὶ ὑψωθήσεται ». Εἰς τὸ ὄρος γὰρ τῶν ἐλαιῶν ἀνελήφθη ὁ Χριστός, καὶ προσεκύνουν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ⟨...⟩. Καὶ ἡ τῶν βασιλείων βίβλος λέγει· « Κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν· αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς δίκαιος ὤν ». Καὶ Ἀββακοὺμ λέγει· « Ἐκάλυψεν οὐρανοὺς ἡ ἀρετὴ αὐτοῦ, καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ πλήρης ἡ γῆ ». Καὶ ὁρῶμεν ὅτι πάντα τὰ ἔθνη αἰνοῦσι τὸν Χριστόν. Καὶ Ἠσαΐας λέγει· « Ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται καὶ μετεωρισθήσεται ». Καὶ πάλιν διὰ Ἠσαΐου λέγει ὁ Χριστός· « Νῦν ὑψωθήσομαι, λέγει Κύριος ».

I 35 : 5-6 *Ps.* 46 (47),6 ‖ 8 *Ps.* 63 (64), 8 ‖ 7-10 *Amos* 9,6 ‖ 10-11 *Ps.* 17 (18),11 ‖ 11 *Ps.* 20 (21),14 ‖ 11-15 *Ps.* 23 (24),9-10 ‖ 13-14 *Ps.* 45 (46),11 ‖ 15-17 *Ps.* 56 (57),6.11 ‖ 17-18 *Ps.* 67 (68), 9 ‖ 19-20 *Is.* 49,9 ‖ 20-21 *Ps.* 67 (68), 34 ‖ 21-22 *Ps.* 93 (94),2 ‖ 22-24 *Ps.* 98 (99),5.9 ‖ 24-26 *Zach.* 14,5.4 ‖ 27 cf. *Luc* 24,50-52; *Actes* 1,9-12 ‖ 28-29 *I Rois* 2,10 ‖ 29-30 *Hab.* 3,3 ‖ 31-32 *Is.* 52,13 ‖ 33 *Is.* 33,10.

I 35 : 4 Ὅτι — ἐνδέχεται : ἢ οὐ F ‖ 5 ἐν — ψαλμῷ om. MPSl.Ét. ‖ 7 ψαλμῷ + πάλιν M ‖ ψαλμῷ + λέγει καὶ F ‖ Ὁ[2] om. F ‖ τὸν om. MP ‖ 10 πάλιν om. P ‖ 13 δόξης + καὶ τὰ ἑξῆς P (cf. Sl.) ‖ ἐν — ψαλμῷ om. F ‖ 15 ἐν τῷ — λέγει om. F ‖ 16-17 Ὅτι — πάλιν om. P ‖ 18 Κρ. γὰρ τ. ψ. : τὰς κρατ. ψ. F ‖ ἀπέλυσεν : ἀπέδειξεν P ‖ 18-19 ἡ προφ. ἡ λέγουσα F : ἡ λέγ. προφ. M ἡ λέγ. om. P ‖ 19 φησὶ γάρ· « λέγων om. FM ‖ 20 Δαυὶδ om. PSl. ‖ 21 καὶ — τρίτῳ : καὶ πάλιν F om. M ‖ 22 καὶ — ὀγδόῳ : καὶ πάλιν F om. M ‖ 23 τὸ ὑποπόδιον P ‖ 23-24 καὶ πάλιν — ἅγιον αὐτοῦ : καὶ τὰ ἑξῆς P ὅτι ἅγιός ἐστι M ‖ 25 μου om. F ‖ μετ' om. F ‖ αὐτοῦ οἱ πόδες F ‖ 26 καὶ om. P ‖ 27 Εἰς om. P ‖ προσεκύνησαν αὐτὸν F ‖ 28 Καὶ — βίβλος : διὸ P καὶ πάλιν εἰς τὴν πρώτην τῶν βασιλείων M ‖ 29 ἀμβακοὺμ FP ‖ 31 Καὶ Ἠσ. λ. : ἠσ. γὰρ λέγει P.

36. Un de ceux de la circoncision, nommé Théodore, prend la parole et dit : Vraiment, messire Jacob, tu ne me feras pas croire cela; tu es égaré : le Christ n'était pas encore venu à l'époque d'Isaïe.

Jacob dit : Le Verbe de Dieu existait depuis toujours, et c'est lui qui parlait par la bouche des saints prophètes. Comme le dit David : « Avant le soleil le nom du fils du roi demeurera, et en lui seront bénies toutes les races de la terre, et avant la lune des générations de générations. » Et Jérémie dit : « Celui-ci est notre Dieu ⟨Sl. : *on n'en comptera pas d'autre que lui. Il a trouvé toutes les voies de la Sagesse et les a données à Jacob son fils et à Israël son bien-aimé*⟩; après cela on l'a vu sur terre, et il a côtoyé les hommes », faisant allusion à la chair que le saint Verbe de Dieu a reçue de la sainte vierge Marie. Comme le dit aussi Jérémie : « Voici que viennent des jours où je susciterai à David une descendance juste; et un roi juste règnera, et il fera la justice et l'équité au milieu de la terre. Pendant ses jours, Juda sera sauvé et Israël habitera en se fiant à lui. Et voici le nom que lui donnera le Seigneur, Iosedek, notre seigneur de justice, et il sera au nombre des prophètes. » Tu vois que le Verbe de Dieu « est au nombre des prophètes », lui qui a pris notre chair à la fin des temps parce que les hommes ne supporteraient pas de voir nue la divinité du Verbe.

Tous répondent et disent : C'est la vérité, et c'était dans les versets : « Ils ont percé mes mains et mes pieds, ils ont compté tous mes os; eux-mêmes m'ont vu et m'ont regardé », et « Ils se sont partagé mes vêtements et ils ont tiré ma tunique au sort », « On l'a mené à la mort comme un mouton ».

37. Moi, Joseph, je prends la parole et je dis : En vérité, grande est la foi au Christ, car elle était annoncée par la Loi et les prophètes. Isaïe dit en effet : « Le Seigneur s'élèvera seul en ce jour, il s'élèvera au-dessus des montagnes », « Le Seigneur Sabaoth s'élèvera dans le jugement », et encore : « Je serai élevé, dit le saint », et encore : « Exultez et réjouissez-vous, habitants de Sion, car le saint d'Israël a été élevé au milieu de vous. » ⟨Ét. : *Jacob dit :* ⟩[41] Par où le Très-haut avait-il besoin d'être élevé, sinon par la chair que Dieu a prise de nous les hommes, lui qui nous a côtoyés? Comme le dit aussi Michée, « Le Seigneur s'élèvera au-dessus des montagnes, et une foule de nations viendront avec une masse de peuples et ils diront : Venez, montons à la montagne du Seigneur ⟨Sl. : *et à la maison du Dieu de Jacob*⟩, et ils nous montreront sa route, et nous marcherons sur ses chemins. Car de Sion viendra la Loi et le Verbe du Seigneur de Jérusalem. » N'allez donc pas croire que Michée parle de la Loi de Moïse! Car la Loi donnée aux hommes par Dieu par l'intermédiaire de Moïse existait avant Michée et a été donnée dans le désert du mont Sinaï; si le prophète dit : « De Sion viendra la Loi, et

41. Dans ce chapitre, l'éthiopien répartit les répliques d'une façon qui nous a semblé préférable; cf. plus haut l'étude de la tradition du texte, p. 58-59.

36. Ἀποκρίνεται εἷς τῶν ἐκ περιτομῆς ὀνόματι Θεόδωρος καὶ λέγει αὐτῷ· Ὄντως, κύρι Ἰάκωβε, τοῦτο οὐ πείθεις με, ἀλλὰ πλανᾶσαι. Οὐδὲ γὰρ ἦν ὁ Χριστὸς ἐλθὼν ἐπὶ Ἠσαΐου.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἦν ἀεί, καὶ αὐτὸς ἐλάλει διὰ στόματος τῶν ἁγίων προφητῶν. Καθὼς λέγει Δαυίδ, ὅτι « Πρὸ τοῦ ἡλίου διαμένει τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ βασιλέως καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ πρὸ τῆς σελήνης γενεὰς γενεῶν ». Καὶ Ἱερεμίας λέγει· « Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, ⟨...⟩· μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς ὤφθη, ἀνθρώποις συνανεστράφη », περὶ τῆς σαρκὸς ἧς ἀνέλαβεν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας ὁ ἅγιος Λόγος τοῦ Θεοῦ. Ὡς καὶ Ἱερεμίας λέγει· « Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολὴν δικαίαν· καὶ βασιλεύσει βασιλεὺς δίκαιος, καὶ ποιήσει κρῖμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς. Ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ σωθήσεται Ἰούδας καὶ Ἰσραὴλ κατασκηνώσει πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ. Καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα ὃ καλέσει αὐτὸν Κύριος Ἰωσεδέκ, κύριος δικαιοσύνη ἡμῶν, καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς προφήταις ». Ὁρᾷς ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ « αὐτὸς ἦν ἐν τοῖς προφήταις », ὁ σάρκα ἀναλαβὼν ἐξ ἡμῶν ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν διὰ τὸ μὴ ὑποφέρειν τοὺς ἀνθρώπους γυμνὴν θεωρεῖν τὴν θεότητα τοῦ Λόγου. |

Bo 36 Ἀποκρίνονται πάντες καὶ λέγουσιν· Οὕτως ἔχει ἡ ἀλήθεια· καὶ γὰρ καὶ τὸ « Ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου, ἐξηρίθμησαν πάντα τὰ ὀστᾶ μου· αὐτοὶ δὲ κατενόησαν καὶ ἐπεῖδόν με », καὶ « Διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς » καὶ « ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον », καὶ τὸ « Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη » προκεκηρυγμένα ἦσαν.

37. Ἀποκρίνομαι ἐγὼ Ἰωσὴφ καὶ λέγω· Ὄντως μεγάλη ἡ πίστις ἡ εἰς Χριστόν, ὅτι διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἐκηρύσσετο. Λέγει γὰρ Ἠσαΐας· « Ὑψωθήσεται Κύριος μόνος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὑψωθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν », « Ὑψωθήσεται Κύριος Σαβαὼθ ἐν κρίματι », καὶ πάλιν· « Ὑψωθήσομαι εἶπεν ὁ ἅγιος », καὶ πάλιν· « Ἀγαλλιᾶσθε καὶ εὐφραίνεσθε οἱ κατοικοῦντες Σιών, ὅτι ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραὴλ ὑψώθη ἐν μέσῳ σου » ⟨...⟩. Ποῦ δὲ ἐδέετο ὑψωθῆναι ὁ ὕψιστος, εἰ μὴ διὰ τὴν σάρκα ἣν ἀνέλαβεν ἐξ ἡμῶν ὁ Θεός, ὁ συναναστραφεὶς μεθ' ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων; Ὡς καὶ Μιχαίας λέγει· « Ὑψωθήσεται Κύριος ὑπεράνω τῶν βουνῶν, καὶ ἥξουσιν ἐπ' αὐτῷ ἔθνη πολλὰ καὶ λαοὶ πολλοὶ καὶ ἐροῦσιν· Δεῦτε καὶ ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος τοῦ Κυρίου, καὶ ⟨...⟩ δείξουσιν ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, καὶ πορευσόμεθα ἐν ταῖς τρίβοις αὐτοῦ. Ἐκ γὰρ Σιὼν ἐξελεύσεται νόμος καὶ Λόγος Κυρίου ἐξ Ἱερουσαλὴμ ». Μὴ οὖν νομίσητε ὅτι ὁ Μιχαίας περὶ τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου λέγει. Ὁ γὰρ νόμος ὁ διὰ Μωϋσέως δοθεὶς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις πρὸ Μιχαίου ἦν καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ Σινᾶ ὄρους ἐδόθη· τὸ οὖν εἰπεῖν τὸν προφήτην· « Ἐκ Σιὼν

I 36 : 5-7 *Ps.* 71 (72),17.5 ‖ 7-8 *Bar.* 3,36.38 ‖ 9-13 *Jér.* 23,5.6 ‖ 15-16 cf. *Barn.* 5,10 ‖ 17-20 *Ps.* 21 (22),17.19 ‖ 20 *Is.* 53,7.

I 37 : 2-3 *Is.* 2,11.2 ‖ 3-4 *Is.* 5,16 ‖ 4 *Is.* 40,25 ‖ 5-6 *Is.* 12,6 ‖ 7 cf. *Bar.* 3,38 ‖ 8-11 *Mich.* 4,1-2.

I 36 : 1 τῶν ἐκ περ. : ἐξ αὐτῶν F ‖ αὐτῷ om. F ‖ 2 πλανᾶσες P ‖ ὁ om. P ‖ 5 ἁγίων om. F ‖ ὅτι om. F ‖ 5-6 τοῦ Υἱοῦ τ. βασ. PSl. : αὐτοῦ F ‖ 6 καὶ ἐνευλ. — γῆς om. PSl. ‖ 7-9 Οὗτος — Ἱερ. λέγει om. F ‖ 10 ἀναστήσει F ‖ 12 τὸ ὄνομα om. F ‖ 13 Ἰωσ. + καὶ F ‖ 15-16 τοῦ Λόγου om. P ‖ 18-19 ἐξηρίθμησαν — με om. PSl. ‖ 19 καὶ[1] om. F.

I 37 : 3 et 8 ὑπὲρ ἄνω F ‖ 4 πάλιν[1] om. F ‖ 6 σου : αὐτῆς P ‖ ἔλαβεν P ‖ 6-7 ὁ θεὸς ἐξ ἡμῶν P ‖ 7 ἀναστραφεὶς F ‖ Μιχ. : μαλαχίας F ‖ 9 τοῦ om. P ‖ 9-10 καὶ[3] — αὐτοῦ[1] om. F ‖ 10 πορευσώμεθα F ‖ 11 Μὴ οὖν νομ. om. P ‖ ὁ om. F ‖ τοῦ om. F ‖ 12 μωσέως FP ‖ 13 τὸ — πρ. : τότε οὖν εἶπεν τῷ προφήτῃ P.

le Verbe de Dieu de Jérusalem », c'est pour signifier la Parousie du Christ; par la Loi de Sion et de Jérusalem (il signifie) les Évangiles du Christ, la nouvelle alliance, et par les nations (il signifie celles) que nous voyons venir en leur temps croire au Christ et apprendre la voie du Seigneur, et par ses chemins (il signifie) la nouvelle alliance.

⟨Ét. : *Les frères répondirent et lui dirent : Tu as parlé clairement.*⟩ Vraiment, messire Jacob, il ne faut plus judaïser une fois venue la nouvelle Loi du Christ, comme nous l'ont annoncé les prophètes. Le grand Moïse nous l'a prophétisé lui aussi en disant : « Le Seigneur Dieu vous suscitera un prophète tel que moi », c'est-à-dire un législateur, « Écoutez-le en tout ce qu'il vous dira. » Or personne ne nous a donné de Loi sinon Moïse l'ancienne alliance et le Christ la nouvelle alliance des saints Évangiles.

38. Jacob dit : Messire Joseph, même la sainte Église était préfigurée par la Loi et les prophètes. Car il est écrit que Jacob prit deux femmes, Léa l'aînée [42] et Rachel la cadette; mais il « aima » davantage Rachel. Léa, la figure de la synagogue, avait mauvaise vue. Comme le dit le prophète : « Ils ont des yeux et ils ne voient pas ». Quant à Rachel, elle était belle et aimée de son mari, mais elle était stérile, en figure de la sainte Église [43]. Comme le dit Isaïe : « Réjouis-toi, la stérile qui n'a pas procréé, exulte et crie de joie, toi qui n'a pas enfanté; car la femme délaissée aura plus d'enfants que celle qui a un mari. Car le Seigneur a dit : Élargis la place de ta tente et plante les toiles de tes campements, ne ménage pas, allonge tes cordes et renforce tes piquets, étends-les à droite et à gauche, et ta descendance héritera des nations », et encore : « Illumine, illumine, Jérusalem; car ta lumière est venue et la gloire de Dieu s'est levée sur toi. Car voici que les ténèbres couvriront la terre et l'obscurité les nations, tandis que sur toi apparaîtra le Seigneur, et sa gloire se verra sur toi; et les rois iront vers ta lumière et les princes vers ton éclat. Tourne tes regards tout autour de toi, et vois tes enfants rassemblés. Tes fils sont venus de loin et tes filles seront portées sur les épaules », pour que se vérifie aussi la parole de David : « Écoute, ma fille, vois et prête l'oreille, oublie ton peuple et la maison de ton père, et le roi désirera ta beauté, car c'est lui ton Seigneur et tu te prosterneras devant lui, toi et les filles de Tyr avec des présents. » Par « filles de Tyr », le prophète veut faire comprendre les nations. Et maintenant nous aussi, mes frères, oublions les méchancetés et l'incrédulité de nos pères, pour que le Fils de Dieu désire la beauté de nos âmes et de nos œuvres bonnes et agréables à Dieu.

42. Le comparatif redoublé μειζοτέρα, qui figure dans P, a le sens normal de « plus grande », « aînée ».

43. Ce développement provient de JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 134, 3.

ἐξελεύσεται νόμος καὶ Λόγος Κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ » ἐσήμανε τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ, νόμον δὲ τὸν ἐκ Σιὼν καὶ ἐξ Ἱερουσαλὴμ τὰ μεγαλεῖα τοῦ Χριστοῦ τὴν νέαν διαθήκην, καὶ τὰ ἔθνη, ἃ θεωροῦμεν ἐρχόμενα κατὰ καιρὸν καὶ πιστεύοντα εἰς τὸν Χριστὸν καὶ μανθάνοντα τὴν ὁδὸν τοῦ Χριστοῦ καὶ τὰς τρίβους αὐτοῦ τὴν νέαν διαθήκην.

⟨...⟩Ὄντως, κύρι Ἰάκωβε, οὐ χρὴ λοιπὸν ἰουδαΐζειν, τοῦ νέου νόμου τοῦ Χριστοῦ ἐλθόντος, καθὼς προεμήνυσαν ἡμῖν οἱ προφῆται. Ὡς καὶ Μωϋσῆς ὁ μέγας προεφήτευσεν ἡμῖν λέγων· « Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει Κύριος ὁ Θεὸς ὡς ἐμέ », τουτέστι νομοθέτην,
Bo 37 « αὐτοῦ ἀκούσατε κατὰ πάντα, ὅσα ἐὰν λαλήσῃ ὑμῖν ». Οὐδεὶς | γὰρ ἄλλος ἔδωκεν ἡμῖν διαθήκην τὴν παλαιὰν εἰ μὴ Μωϋσῆς, καὶ ὁ Χριστὸς νόμον ἔδωκεν ἡμῖν τὴν νέαν διαθήκην τῶν ἁγίων εὐαγγελίων.

38. Ἰάκωβος λέγει· Κύρι Ἰωσήφ, ἀλλὰ καὶ ἡ ἁγία ἐκκλησία προετυποῦτο διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν· φησὶ γάρ· Ἔλαβεν δύο γυναῖκας ὁ Ἰακώβ, τὴν Λείαν τὴν μειζοτέραν καὶ τὴν Ῥαχὴλ τὴν νεωτέραν· τὴν Ῥαχὴλ δὲ πλέον « ἠγάπησεν ». Ἦν δὲ Λεία εἰς τύπον τῆς συναγωγῆς μὴ ἐμβλέπουσα καλῶς. Καθὼς εἶπεν ὁ προφήτης· « ὀφθαλμοὶ αὐτοῖς καὶ οὐ βλέπουσιν ». Ἡ δὲ Ῥαχὴλ καὶ καλὴ ἦν καὶ ἐφιλεῖτο ὑπὸ τοῦ ἀνδρός, στεῖρα δὲ ἦν, εἰς τύπον τῆς ἁγίας ἐκκλησίας. Ὡς καὶ Ἠσαΐας λέγει· « Εὐφράνθητι στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα, ῥῆξον καὶ βόησον ἡ οὐκ ὠδίνουσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα. Εἶπεν γὰρ Κύριος· Πλάτυνον τὸν τόπον τῆς σκηνῆς σου καὶ τὰς δέῤῥεις τῶν αὐλεῶν σου πῆξον, μὴ φείσῃ, μάκρυνον τὰ σχοινίσματά σου καὶ τοὺς πασσάλους σου κατίσχυσον, εἰς τὰ δεξιὰ καὶ εἰς τὰ ἀριστερὰ ἐκπέτασον καὶ κληρονομήσει ἔθνη τὸ σπέρμα σου », καὶ πάλιν· « Φωτίζου, φωτίζου, Ἱερουσαλήμ· ἥκει γάρ σου τὸ φῶς καὶ ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν. Ἰδοὺ γὰρ σκότος καλύψει γῆν καὶ γνόφος ἐπ' ἔθνη, ἐπὶ δὲ σὲ φανήσεται Κύριος, καὶ ἡ δόξα αὐτοῦ ἐπὶ σὲ ὀφθήσεται· καὶ πορεύσονται βασιλεῖς τῷ φωτί σου καὶ ἄρχοντες τῇ λαμπρότητί σου. Ἆρον κύκλῳ τοὺς ὀφθαλμούς σου, καὶ ἴδε συνηγμένα τὰ τέκνα σου. Καὶ οἱ υἱοί σου ἀπὸ μακρόθεν ἥκασιν καὶ αἱ θυγατέρες σου ἐπ' ὤμων ἀρθήσονται », ἵνα καὶ Δαυὶδ ἀληθεύσῃ λέγων· « Ἄκουσον, θύγατερ, καὶ ἴδε καὶ κλῖνον τὸ οὖς σου καὶ ἐπιλάθου τοῦ λαοῦ σου καὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, καὶ ἐπιθυμήσει ὁ βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου, ὅτι αὐτός ἐστιν Κύριός σου καὶ προσκυνήσεις αὐτῷ, καὶ θυγατέρες Τύρου ἐν δώροις ». « Θυγατέρες Τύρου », τὰ ἔθνη αἰνίττεται ὁ προφήτης. Νῦν οὖν καὶ ἡμεῖς, ἀδελφοί, ἐπιλαθώμεθα τῶν πατρικῶν ἡμῶν πονηριῶν καὶ ἀπιστιῶν, ἵνα ἐπιθυμήσῃ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ κάλλους τῆς ψυχῆς ἡμῶν καὶ τῶν καλῶν καὶ θεοπρεπῶν ἔργων.

I 37 : 20-21 *Deut.* 18,15.

I 38 : 2-4 cf. *Gen.* 29,16-30 ‖ 4-5 *Jér.* 5,21 ‖ 5-6 *Gen.* 29,31 ‖ 6-11 *Is.* 54,1-3 ‖ 11-16 *Is.* 60, 1-4 ‖ 17-19 *Ps.* 44 (45),11-13.

I 37 : 15 νόμος F ‖ τὸν om. F ‖ 16 ἃ om. F ‖ 17 καὶ¹ om. F ‖ αὐτοῦ + ἤγουν F ‖ 18 Ὄντως + οὖν F ‖ λοιπὸν om. F ‖ 19-20 προεφ. — λέγων : προφήτης λέγει P ‖ 20 ὑμῖν ἀναστ. K. nos : ἀναστ. ὑμῖν κ. F ὑμῖν ἀναστήσω λέγει κύριος P ‖ τουτέστι : φησι P ‖ 21 ἂν F ‖ Οὐδεὶς : οὐ F ‖ ἡμῖν om. FSl. ‖ 22 διαθ. — M. : νόμον εἰ μὴ μ. τὴν παλαίαν F ‖ ἡμῖν om. FSl. ‖ νέαν om. P ‖ διαθ. om. F ‖ 23 τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον F.

I 38 : 1 κύρι Ἰ. om. Ét. ‖ ἀλλὰ καὶ om. P ‖ ἁγία om. P ‖ 2 ὁ om. MP ‖ Ἰακὼβ + ὁ πατὴρ ἡμῶν P ‖ 3 μείζονα F μείζω M ‖ Ἦν : ἡ F ‖ 4 εἰς τύπον MSl. : τύπος P εἰς τόπον F ‖ συναγ. + ἣν F ‖ 5 αὐτοῖς : αὐτῆς P ‖ καὶ² om. FM ‖ 6 δὲ : γὰρ F ‖ 8 ἡ FP ‖ πλατύνω P ‖ 9 δέρρας P ‖ τῶν : τῆς P ‖ πῆξον — μάκρυνον : πήξωμι, φησί, μακρύνων P ‖ τὰ om. F ‖ 10 κατισχύσω P ‖ ἐκπετάσω P ‖ 11 κληρονομήσῃ P ‖ 13 ἐπ' ἔθνη : ἐπέλθῃ P ‖ καὶ¹ — ὀφθήσεται om. F ‖ 15 συνηγμένα om. F ‖ Καὶ οἱ υἱοί σου om. F ‖ 16 ἀληθεύσει P ‖ 17-19 καὶ ἐπιλ. — αὐτῷ : καὶ τὰ ἑξῆς P ‖ 19 θυγάτηρ F ‖ Θυγ. Τύρου² om. F ‖ 20 ἔθη F ‖ Νῦν : εἰ F ‖ 21 πονηρευμάτων F ‖ 22 καὶ¹ om. F.

39. Comme le dit encore David à propos de la vocation des nations, « Chantez le Seigneur, toutes les nations, louez-le, tous les peuples ! Car sa miséricorde s'est étendue sur nous et la vérité du Seigneur demeure pour l'éternité. » Écoutons donc David et avec les nations croyons au Christ de tout notre cœur. Dieu dit en effet par Isaïe pour désigner l'Église des nations : « Voici que je place dans les fondations de Sion une pierre de grand prix, un bloc d'angle choisi, de grande valeur, et tous ceux qui croiront en elle ne connaîtront pas la confusion », et encore : « Voici que je prépare tes pierres en escarboucle, tes fondations en saphir, tes créneaux en jaspe, tes portes en blocs de cristal, et ton enceinte en pierres choisies, et que je rends tous tes fils disciples de Dieu, et que je mets tous tes enfants dans une paix profonde ; et tu seras bâtie dans la justice ; écarte-toi du mal et la peur ne t'atteindra pas. Voici que viendront à toi des prosélytes à cause de moi, et ils viendront habiter auprès de toi et ils se réfugieront en toi. » Si donc celui qui croit à cette pierre d'angle, c'est-à-dire au Christ, ne doit pas être confondu, nous aussi, ceux de la circoncision, croyons au Christ pour ne pas être confondus. Isaïe dit en effet de ceux qui ne croient pas au Christ : « Voici que je place dans Sion une pierre d'achoppement et un bloc de scandale », et « tous ceux qui croiront en elle ne connaîtront pas la confusion pour l'éternité. » Donc, ceux qui ne croient pas au Christ seront plongés dans la honte pour les siècles des siècles ⟨Sl. : *car ils ont fait du Christ une pierre d'achoppement et un roc de scandale*⟩. Dans ce monde ils sont dispersés et piétinés par les nations, et dans le siècle futur, quand ils verront le Christ dans sa gloire, les tribus pleureront et seront confondues pour les siècles des siècles, et elles seront livrées éternellement au feu qui ne cesse pas.

40. Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Vraiment, bienheureuse est ton âme qui a été jugée digne d'un tel charisme ; car ton enseignement vient de celui de l'Esprit Saint. Mais pourquoi n'enseignais-tu pas cela au peuple auparavant, pourquoi ne voulais-tu même pas entendre parler du Christ, comme tu le dis ?

Jacob répond et dit : Parce qu'en vérité, mes frères, j'étais égaré par le diable, et je haïssais le Christ, ne voulant jamais entendre les prophéties qui le concernaient. Et j'ai même fait du mal aux Chrétiens. Lorsque Phocas était empereur à Constantinople, je livrais les Chrétiens aux Bleus en prétextant qu'ils étaient Verts [44], et je les traitais de Juifs et de *manzirs* [45] ; et lorsque les Verts, sous les ordres de Kroukis, incendièrent la Mésè et passèrent un mauvais quart d'heure, de nouveau en tant que Bleu je brutalisai les Chrétiens en les injuriant en tant que Verts et en les traitant d'incendiaires et de Manichéens [46]. Et lorsque Bonosos à Antioche réprima les Verts

44. Pendant le règne de Phocas (602-610), c'est la faction des Bleus qui fait la loi dans la rue ; voir Introduction historique, p. 20-21, et Commentaire, p. 235-236.

45. Injure signifiant en hébreu « bâtard ». Syméon Salos l'adresse à un verrier juif (*Vie* par LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, éd. Ryden p. 163, l. 12). Ce sont les Verts qui sont le plus souvent traités de « Juifs et Manichéens » ; voir Commentaire, p. 236 et G. DAGRON, « Judaïser », plus bas, p. 377.

46. En 602-603, les Verts mirent le feu à la Mésè, du palais de Lausos au Forum de Constantin ; en punition, leur chef, Jean Kroukis, fut brûlé vif (*Chronicon Paschale,* Bonn, p. 695-696) ; voir Commentaire, p. 235.

Bo 38 39. Ὡς φησι καὶ Δαυὶδ περὶ τῆς κλήσεως τῶν | ἐθνῶν· « Αἰνεῖτε τὸν Κύριον πάντα τὰ ἔθνη, ἐπαινέσατε αὐτὸν πάντες οἱ λαοί· ὅτι ἐκραταιώθη ἐφ' ἡμᾶς τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ ἡ ἀλήθεια τοῦ Κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα ». Ἀκούσωμεν οὖν τοῦ Δαυὶδ καὶ μετὰ τῶν ἐθνῶν πιστεύσωμεν τῷ Χριστῷ ἐξ ὅλης καρδίας. Φησὶ γὰρ ὁ Θεὸς διὰ Ἠσαΐου λέγων τῇ ἐξ ἐθνῶν ἐκκλησίᾳ· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ καὶ ἔντιμον ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον, καὶ πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ μὴ κατασχυνθήσεται », καὶ πάλιν· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἑτοιμάζω τὸν λίθον σου ἄνθρακα, καὶ τὰ θεμέλιά σου σάπφειρον, καὶ τὰς ἐπάλξεις σου ἴασπιν, καὶ τὰς πύλας σου λίθους κρυστάλλου, καὶ τὸν περίβολόν σου λίθους ἐκλεκτούς, καὶ πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς Θεοῦ καὶ ἐν πολλῇ εἰρήνῃ τὰ τέκνα σου· καὶ οἰκοδομηθήσῃ ἐν δικαιοσύνῃ· ἀπόστα ἀπὸ κακοῦ καὶ τρόμος οὐκ ἐγγιεῖ σοι. Ἰδοὺ προσήλυτοι δι' ἐμοῦ διελεύσονταί σοι, καὶ πρὸς σὲ παροικήσουσι καὶ ἐπὶ σὲ καταφεύξονται ». Εἰ οὖν ὁ πιστεύων εἰς τὸν ἀκρογωνιαῖον λίθον τοῦτον, τουτέστιν εἰς τὸν Χριστόν, οὐ μὴ καταισχυνθῇ, καὶ ἡμεῖς οὖν ἐκ περιτομῆς πιστεύσωμεν τῷ Χριστῷ καὶ οὐ μὴ καταισχυνθῶμεν. Περὶ γὰρ τῶν ἀπιστούντων τῷ Χριστῷ λέγει Ἠσαΐας· « Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου », καὶ « πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ μὴ καταισχυνθῇ εἰς τὸν αἰῶνα ». Ὥστε οὖν οἱ μὴ πιστεύοντες τῷ Χριστῷ καταισχυνθήσονται εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, 〈...〉. Καὶ ἐν τῷ κόσμῳ γὰρ τούτῳ ἐσκορπισμένοι εἰσὶ καὶ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν καταπατοῦνται· καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι, ὅταν ἴδωσι τὸν Χριστὸν μετὰ δόξης, κλαύσονται φυλαὶ καὶ αἰσχυνθήσονται εἰς αἰῶνα αἰῶνος καὶ τῷ πυρὶ τῷ ἀσβέστῳ παραδοθήσονται ἀκαταπαύστως.

40. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὄντως μακαρία ἐστὶν ἡ ψυχή σου ἡ ἀξιωθεῖσα τοιούτου χαρίσματος· διδαχῆς γὰρ Πνεύματος ἁγίου ἐστὶν ἡ διδαχή σου. Καὶ διὰ τί πρὸ τούτου οὐκ ἐδίδασκες τὸν λαὸν ταῦτα, ἀλλ' ὡς λέγεις οὐδὲ ἀκοῦσαι ἤθελες περὶ τοῦ Χριστοῦ;

Bo 39 Ἀποκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὅτι ὄντως πεπλανημένος | ἤμην, ἀδελφοί, ὑπὸ τοῦ διαβόλου, καὶ ἐμίσουν τὸν Χριστόν, μὴ θέλων ποτὲ ἀκοῦσαι τῶν περὶ Χριστοῦ προφητειῶν. Ἀλλὰ καὶ τοῖς Χριστιανοῖς κακὰ ἐνέδειξα. Καὶ ὅτε ἐβασίλευσε Φωκᾶς ἐν Κωνσταντινουπόλει, ὡς πρασίνους παρεδίδουν τοῖς βενέτοις τοὺς Χριστιανούς, καὶ Ἰουδαίους καὶ μαμζίρους ἀπεκάλουν. Καὶ ὅτε οἱ πράσινοι ἐπὶ Κρουκίου ἔκαυσαν τὴν Μέσην καὶ εἶχαν τὴν κακήν, ὡς βένετος, φησί, πάλιν ἐκύλλωνα τοὺς Χριστιανούς, ὡς πρασίνους ὑβρίζων καὶ καυσοπολίτας ἀποκαλῶν καὶ Μανιχαίους. Καὶ ὅτε ὁ Βόνοσος

I 39 : 1-3 *Ps.* 116 (117), 1-2 ‖ 5-12 *Is.* 54,11-15 ‖ 14-15 *Is.* 8,14; *Rom.* 9,33; *I Pierre* 2, 7 ‖ 15-16 *Is.* 28,16.

I 39 : 1 Ὡς φησι : λέγει γὰρ P ‖ τῆς om. P ‖ 2-3 ἐπαινέσατε — αἰῶνα : καὶ τὰ ἑξῆς P om. M ‖ 3 τοῦ[2] : τῷ F ‖ 4 ἐθνῶν + καὶ F ‖ πιστεύσομεν P ‖ λέγων e Sl. rest. Bonwetsch : λέγει F om. P ‖ 5 ἐμβαλῶ F ‖ πολυτελεῖ P ‖ καὶ om. F ‖ 6 εἰς αὐτὸν : ἐπ' αὐτῷ F ‖ μὴ om. P ‖ post καὶ[2] add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F ‖ 7 ἐγὼ om. F ‖ σαπφίρῳ P ‖ 8 τοὺς περιβόλους P ‖ 9-10 ἐν — τέκνα : πολλὴ εἰρήνη τοῖς τέκνοις F ‖ 10 οἰκοδομήσῃ P ‖ 11-12 ἐπὶ σὲ : ἐν σοὶ P ‖ 12 Εἰ : πᾶς F ‖ τοῦτον om. F ‖ 14 γὰρ : δὲ F ‖ ἀπιστούντων : πιστευόντων F ‖ 15-16 εἰς αὐτὸν : ἐπ' αὐτῷ F ‖ 16 οἱ om. P ‖ 17-18 γὰρ τούτῳ : τούτῳ διὰ γὰρ τοῦτο F ‖ 18 ἐσκορπ. εἰσὶ : ἐσκορπίσθημεν F ‖ καταπατούμεθα F ‖ 19 post φυλαὶ aliquid (an φυλαί?) eras. F ‖ 20 τῷ ἀσβέστῳ... ἀκαταπαύστως om. P.

I 40 : 2 διδαχῆς om. P ‖ πνεύματος γὰρ P ‖ 3 διὰ τί : θαυμάζομεν πῶς F ‖ οὐδὲ ἀκοῦσαι nos : οὔτε ἀκ. P ἀλλ' οὐδὲ ἀκούειν F ‖ 4 τοῦ om. P ‖ 5 ὄντως... ἀδελφοί om. P ‖ 6 ποτὲ om. P ‖ ἀκούειν F ‖ Χριστοῦ : αὐτοῦ F ‖ 7 ἐνεδειξάμην F ‖ 8 πρασίνους nos : πρασίνοις δήθεν F πράσινος P ‖ παρεδίδουν — Χριστιανούς P : κακὰ ἐποίουν τοῖς χριστιανοῖς FSl. ‖ 9 μαζείρους F ‖ ἔκλαυσαν P ‖ 10 μέσιν P ‖ καὶ om. P ‖ κακίαν F ‖ φησί, πάλιν om. F ‖ 11 ἀπεκάλουν.

et les massacra, j'allai à Antioche et, en tant que Bleu et partisan de l'empereur, je ⟨Sl. : *lapidai et*⟩ donnai la bâtonnade à bien des Chrétiens, parce qu'ils étaient Verts, en les traitant de rebelles [47]. Et lorsqu'à Constantinople les Verts traînèrent (le corps de) Bonosos, je les aidai de tout mon cœur parce que c'était un Chrétien [48]. J'en usais avec les Chrétiens comme un païen [49], en croyant servir Dieu. J'étais jeune et bien bâti, âgé d'environ vingt-quatre ans, et irréfléchi : partout où je voyais ou entendais parler d'une bagarre, j'accourais [50]. En retour de ces mauvaises actions, le Dieu de miséricorde, le Dieu de mon père Abraham, m'a entravé pour mon bien, et comme je l'ai raconté, on m'a fait devenir chrétien de force. Et Dieu a inspiré à mon cœur d'examiner les Saintes Écritures ; et j'ai découvert que c'est vraiment le Christ qui est venu sous le règne de César Auguste, qui est né à Bethléem de Judée de la sainte Marie, la fille de Joachim issu de la tribu de Juda.

41. Un de ceux de la circoncision, nommé Isaakios, prend la parole avec emportement et dit : Vraiment, tu ne me démontreras pas que Marie vient de la tribu de Juda, mais tu es égaré et tu nous égares tous, et je ne te crois pas.

Jacob répond et dit : Vraiment, notre peuple à nous, les Juifs, a raidi sa nuque, il est devenu rebelle et ennemi de Dieu. Si les Chrétiens avaient vent de ce que tu dis, ne te brûleraient-ils pas ? [51]

Isaakios répondit et dit : À mon avis, tu ne diras jamais le moindre mal de moi aux Chrétiens. Ne sais-je pas, malheureux et misérable Jacob, ce que tu as fait aux Chrétiens à Ta Makellou et au port Julien de Constantinople [52], et tous les Chrétiens que tu as fait périr de l'autre côté de la mer à Pylai, à Pythia, à Cyzique, à Charax, à Aigéai et à Ptolémaïs ? [53] Je vais leur dire et ils te tueront.

Jacob répond et dit : Par le nom du Dieu Très-haut, je n'ai jamais tué un homme, j'ai seulement traîné (le corps de) Bonosos avec les Chrétiens [54]. En revanche, j'ai donné bien des raclées aux Chrétiens en croyant servir le Dieu d'Israël.

47. Sur la révolte d'Antioche en 609, voir l'Introduction historique, p. 19-21.

48. Le *comes Orientis* Bonosos fut tué alors qu'il s'apprêtait à fuir en bateau, en octobre 610 ; son corps fut ensuite traîné dans la rue et brûlé au Forum du Bœuf (*Chronicon Paschale,* Bonn, p. 700-701) ; voir Introduction historique, p. 21.

49. Athanase se plaignait que les Chrétiens d'Alexandrie fussent maltraités, à l'occasion de la crise arienne, par des païens (ἐθνικοὶ δῆμοι) et des Juifs : *Apol. contra Arianos* 15 ; *Epist. encyclica* 4-5.

50. Pour ce portrait type du partisan des couleurs, voir Commentaire, p. 235.

51. Cette insistance un peu lourde sur le danger que pouvait représenter une dénonciation est destinée à montrer que les conséquences du baptême forcé sont désormais une affaire entre Juifs ; voir plus bas, III 4, l. 13-14 ; Commentaire, p. 231-232.

52. Sur le Port Julien, voir R. JANIN, *Constantinople byzantine*², Paris 1964, p. 231-234. Aucun quartier τὰ Μαρκέλλου ne semble attesté ; aussi retenons-nous la correction hypothétique de P. MAAS (*BZ* 20, 1911, p. 577). Le marché de la viande, τὸ Μάκελλον (ou, sur le modèle des noms de quartiers éponymes, τὰ Μακέλλου), se trouvait derrière le Forum de Constantin, où sévit la grande émeute des Verts en 602-603 ; cf. SOCRATE, *Hist. eccl.* I, 38, PG 67, col. 177 A ; *Vie d'André Salos,* 8, PG 111, col. 640 A (avec la forme τὰ Μακέλλου) ; R. JANIN, *ibid.*, p. 383.

53. Les quatre premières localités se trouvent en Propontide. Sur les Pythia Therma et le port des Pylai (Yalova, au sud du golfe de Nicomédie), on consultera E. HONIGMANN, *Byz.* 14, 1939, p. 619 et 625-7 ; L. ROBERT, *JSav* 1979, p. 265-276 ; D. FEISSEL, *Bull. ép.* 1989, 933-934 (*RÉG* 102, p. 491-492). Sur Charax (Hereke, au nord du golfe de Nicomédie), voir en outre W. TOMASCHEK, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter,* Sitzungsb. der Phil.-hist. Klasse der Akad. der

ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐτιμώρει τοὺς πρασίνους καὶ ἐφόνευεν, ἀπῆλθον εἰς Ἀντιόχειαν ⟨...⟩ καὶ πολλοὺς ἐβάκλισα Χριστιανοὺς ὡς πρασίνους καὶ ἀντάρτας ἀπεκάλουν, φησίν, ὡς βένετος καὶ εὐνοϊτὴς βασιλέως. Καὶ ὅτε ἐν Κωνσταντινουπόλει ἔσυραν τὸν Βόνοσον οἱ πράσινοι, μετ' αὐτῶν ἔσυρα αὐτὸν ἐξ ὅλης καρδίας ὡς Χριστιανόν. Ἐγὼ γὰρ ἐθνιστὶ ἐχρώμην τοῖς Χριστιανοῖς, νομίζων ὅτι τὸν Θεὸν ἐθεράπευον. Ἤμην γὰρ καὶ νεώτερος καὶ μέγας τῷ σώματι, ὡς ἐτῶν εἴκοσι τεσσάρων, μάταιος δέ, καὶ ὅπου ἐὰν εἶδον ἢ ἤκουον μάχην ἔτρεχον. Ἀντὶ δὲ τούτων τῶν κακῶν ὁ εὔσπλαγχνος Θεὸς τοῦ πατρός μου Ἀβραὰμ συνεπόδισέ με εἰς τὸ συμφέρον, καὶ ἀπὸ βίας, ὡς εἶπον, ἐποίησάν με γενέσθαι χριστιανόν. Καὶ ἐνέβαλεν ὁ Θεὸς εἰς τὴν καρδίαν μου ψηλαφῆσαι τὰς ἁγίας γραφάς· καὶ εὗρον ἀληθῶς ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν ἐπὶ Αὐγούστου Καίσαρος, ὁ γεννηθεὶς ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς θυγατρὸς τοῦ Ἰωακεὶμ ἐκ φυλῆς Ἰούδα.

41. Ἀποκρίνεται εἷς τῶν ἐκ περιτομῆς ὀνόματι Ἰσαάκιος μετὰ θυμοῦ καὶ λέγει· Ὄντως οὐ δεικνύεις ὅτι ἡ Μαρία ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐστίν, ἀλλὰ πεπλανημένος εἶ καὶ πλανᾷς πάντας, καὶ οὐ πιστεύω σοι.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὄντως ἀεὶ ὁ λαὸς ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων σκληροτράχηλος ἐγένετο καὶ ἀπειθὴς καὶ θεομάχος. Ἆρα, ἐὰν ἀκούσωσιν οἱ Χριστιανοί, οὐ καίουσί σε;

Ἀπεκρίθη Ἰσαάκιος καὶ εἶπεν· Νομίζω, οὐ λέγεις τοῖς Χριστιανοῖς περὶ ἐμοῦ τί ποτε
Bo 40 κακόν. Ἐπεί, ταλαίπωρε καὶ ἄθλιε Ἰάκωβε, οὐ γινώσκω τί ἐποίησας εἰς τὰ | Μακέλλου καὶ εἰς τὸν Ἰουλιανοῦ λιμένα ἐν Κωνσταντινουπόλει τοῖς Χριστιανοῖς, καὶ εἰς Πύλας καὶ πέραν εἰς τὰ Πύθια καὶ εἰς Κύζικον καὶ εἰς τὸν Χάρακα καὶ εἰς Αἰγέας καὶ εἰς Πτολεμαΐδα πόσους ἀπώλεσας Χριστιανούς; Καὶ λέγω αὐτοῖς καὶ φονεύουσί σε.

Ἀποκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει· Μὰ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου, οὐδέποτε ἐφόνευσα ἄνθρωπον, εἰ μὴ τὸν Βόνοσον ἔσυρα μετὰ τῶν Χριστιανῶν. Πληγὰς δὲ πολλὰς ἔδωκα τοῖς Χριστιανοῖς ὡς νομίζων τὸν Θεὸν τοῦ Ἰσραὴλ θεραπεύειν.

I 40 : 15-16 cf. *Jean* 16,2.
I 41 : 2-3 cf. *II Tim.* 3,13 ‖ 13-14 cf. *Jean* 16,2.

I 40 : 12 ἐτιμωρεῖτο F ‖ 13 ὡς πρασίνους om. F ‖ ἀπεκάλουν om. P ‖ φησίν : καὶ τοὺς πρασίνους F ‖ 14 εὐν. P : εὐήθης F ‖ βασ. + ἤμην F ‖ Καὶ[2] om. F ‖ 15 ἐθνιοτεῖ P ‖ 16 νομίζον P ‖ καὶ[1] om. F ‖ 16-17 καὶ μέγας om. P ‖ 17 εἰκ. τεσσάρων : εἰκοσιενὸς F ‖ ματαίως F ‖ δέ om. P ‖ ἤκουσα F ‖ 20 ἁγίας om. P ‖ 21 ηὗρον P ubique ‖ 22 ἀπὸ : ἐκ F ‖ τοῦ om. P ‖ ἰαχὶμ P.

I 41 : 1 τῶν ἐκ : τῶν τῆς P ‖ 3 πιστεύομεν P ‖ 4 ὁ[1] om. P ‖ 6 οὐ καίουσί PSl. : οὐκ ἐῶσι F ‖ 7 Νομίζω iter. P ‖ τί ποτε περὶ ἐμοῦ F ‖ 8 οὐ om. PSl. ‖ Μακέλλου rest. P. Maas, *BZ,* 20, 1911, p. 577 : Μαρκέλλου FPSl. ‖ 9 τὸν : τὰ P ‖ 9-10 καὶ πέραν : πέρα καὶ P ‖ 10 καὶ[3] om. F ‖ πτολεϊμάδα F ‖ 12 τοῦ[2] om. P ‖ 13 Βονόσον + ὃν P ‖ τῶν : πολλῶν ‖ 14 ἐνόμιζον F.

Wiss., 124, 8, Vienne 1891, p. 6-7; art. Charax 6, *RE* III 2, col. 2121 (Ruge 1899). Le port d'Aigéai en Cilicie est une escale normale pour Séleucie/Antioche et l'Orient; cf. L. ROBERT, « De Cilicie à Messine et à Plymouth avec deux inscriptions grecques errantes », *JSav* 1973, p. 170-183. Sur Ptolémaïs, patrie des principaux protagonistes, voir Commentaire, p. 240-242.

54. Εἰ μὴ doit signifier « si ce n'est que », « je n'ai fait que », et non pas « sauf », car Jacob n'a pas tué Bonosos. Les coups (πληγὰς) donnés aux Chrétiens expliquent l'usage du verbe βακλίζειν (donner la bastonnade) et parfois de κυλλώνειν (I 40, l. 10, « rosser » : cf. Jean Malalas, éd. Müller, *FHG* V, p. 39).

Ceux de la circoncision prennent la parole et disent à Isaac : Homme, calme-toi et ne t'emporte pas ! Qu'il nous montre si Marie est fille de David [55].

Isaakios répond et dit : Par le grand nom de Dieu qui a parlé à Moïse, s'il me montre que la sainte Marie dont est né le Christ est issue de Juda, je ne judaïserai plus jamais. Le Seigneur est vivant ! Je défie qui que ce soit de me démontrer [56] que la sainte Marie descend de David ; car l'Évangile [57] selon saint Matthieu va d'Abraham [58] à Joseph, mais pas jusqu'à la sainte Marie.

Ceux de la circoncision prennent la parole et disent à Jacob : Messire Jacob, ne garde pas de ressentiment ; même si nous nous disputons sur notre foi, supporte-nous, toi qui es notre frère, et démontre-nous que la sainte Marie est issue de David. En effet, si tu ne le montres pas, beaucoup vont se scandaliser de ce que le Christ n'est pas issu de David comme le disaient la Loi et les prophètes.

42. Jacob prend la parole et leur dit : Messire Isaakios reconnaît-il que Joseph est selon la chair le fils de notre père Abraham, comme le dit l'Évangile des Chrétiens ?

Isaakios répond et dit : Oui, vraiment je sais précisément que l'Évangile de Matthieu dit la vérité, que Joseph à qui Marie a été confiée est fils de Juda. Car j'ai beaucoup consulté les Saintes Écritures et les apocryphes, et j'ai trouvé que Joseph était de la race de David et de Juda, et que soit anathème devant Dieu celui qui nie que Joseph descende de David ! Mais pour Marie je n'ai pas trouvé qu'elle descendait de David.

Jacob répond et dit : Vraiment, messire Isaakios, je ne te blâme de t'être demandé quelles étaient les origines de la sainte Marie. Car certains Juifs ont pris des femmes étrangères, et moi aussi j'en étais extrêmement scandalisé. Mais le Dieu de nos pères Abraham, Isaac et Jacob, le Dieu qui révèle les mystères, a envoyé à Ptolémaïs un Juif qui racontait la généalogie de la sainte Marie. Il disait en se moquant qu'elle était issue de Juda. Ce Juif était un grand docteur de la Loi à Tibérias et il disait : « Pourquoi les Chrétiens exaltent-ils Marie ? C'est une fille de David et pas la mère de Dieu. Car Marie est une femme, c'est la fille de Joachim, et sa mère était Anne ; Joachim est fils de Panther ; Panther était frère de Melchi issu — d'après ce que rapporte notre tradition à nous, les Juifs de Tibérias [59] — de Nathan

55. La leçon ἄς δείξῃ de P, au lieu de δειξάτω, a été retenue d'après les parallèles attestés à la même époque dans les papyrus (*Papyri russischer und georgischer Sammlungen* III, éd. G. Zereteli, Tiflis 1930, p. 88-89) et surtout dans les *Miracula Artemii* (éd. Papadopoulos-Kérameus p. 12, l. 13 ; 46, l. 9 ; 53, l. 11 ; 58, l. 1 ; 65, l. 5 ; 66, l. 13). Sur la filiation de Marie, voir TERTULLIEN, *De carne Christi* XXII ; THÉODORE DE MOPSUESTE, *In Tim.* I, 3 (PG 66, col. 937) ; ORIGÈNE, *Contre Celse* II, 32.

56. Le verbe σκανδαλίζειν se trouve ailleurs (voir Index, *s. v.*) avec le sens normal de « scandaliser », « choquer ». Ici, nous avons sans doute la contamination de deux idées : Isaakios est scandalisé que l'on puisse affirmer que Marie descend de David, et il met au défi Jacob d'en apporter la preuve.

57. Μεγαλεῖον pour désigner l'Évangile appartient à une langue plutôt populaire : cf. JEAN MOSCHOS, *Pratum spirituale*, 51 et 87, PG 87/3, col. 2908A et 2945A.

58. Joseph est fils d'Abraham comme tout Juif ; l'auteur doit vouloir dire par cette tournure curieuse que Joseph descend d'Abraham comme le dit l'Évangile, c'est-à-dire par David.

59. La référence à Tibérias, siège du Synédrion juif et de l'école judaïque la plus illustre, vaut preuve. Une légende chrétienne veut que soient conservées à Tibérias des archives juives secrètes (A. VASSILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*, Moscou 1893, p. 69). Les rabbins de Tibérias auraient assisté

Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσι τῷ Ἰσαακίῳ· Ἄνθρωπε, ἡσύχασον καὶ μὴ ὀργίζου. Ἄς δείξῃ ἡμῖν τὴν Μαρίαν, εἰ ἔστι θυγάτηρ τοῦ Δαυίδ.

Ἀποκρίνεται Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Μὰ τὸ μέγα ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ λαλήσαντος τῷ Μωϋσῇ, ἐὰν δείξῃ μοι ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐστὶν ἡ ἁγία Μαρία, ἐξ ἧς ἐγεννήθη ὁ Χριστός, οὐ μὴ ἔτι ἰουδαΐσω ποτέ. Ζῇ γὰρ Κύριος, ἐμὲ πολὺ σκανδαλίζει τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς δύναται δεῖξαι ὅτι ἡ ἁγία Μαρία ἐκ τοῦ Δαυίδ ἐστιν· καὶ τὸ μεγαλεῖον γὰρ τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄρχεται ἕως Ἰωσήφ, οὐχὶ ἕως τῆς ἁγίας Μαρίας.

Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσι τῷ Ἰακώβῳ· Κύρι Ἰάκωβε, ἀμνησικάκως φέρε, κἂν γὰρ μαχώμεθα διὰ πίστιν, ὡς ἀδελφὸς ἡμῶν βάσταξον ἡμᾶς καὶ ἀπόδειξον ἡμῖν ὅτι ἡ ἁγία Μαρία ἐκ τοῦ Δαυίδ ἐστιν· ἐπεὶ ἐὰν μὴ ἀποδείξῃς, πολλοὶ ἔχουσι σκανδαλισθῆναι, ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Δαυίδ, καθὼς εἶπεν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.

42. Ἀποκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει αὐτοῖς· Ὁμολογεῖ ὁ κύριος Ἰσαάκιος ὅτι ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ πατρὸς ἡμῶν κατὰ σάρκα ὁ Ἰωσὴφ υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν, καθὼς λέγει τὸ μεγαλεῖον τῶν Χριστιανῶν;

Ἀποκρίνεται Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Ναί, ὄντως ἀκριβῶς γινώσκω ὅτι τὸ μεγαλεῖον τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀλήθειαν λέγει, ὅτι ὁ Ἰωσὴφ ὁ τὴν Μαρίαν πιστευθεὶς υἱός ἐστι τοῦ Ἰούδα. Πολλὰ γὰρ ψηλαφήσας τὰς θείας γραφὰς καὶ τὰ ἀπόκρυφα, εὗρον ὅτι Ἰωσὴφ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ καὶ Ἰούδα ἐστίν, καὶ ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἔχει ὁ μὴ λέγων τὸν Ἰωσὴφ σπέρμα εἶναι τοῦ Δαυίδ· τὴν δὲ Μαρίαν οὐχ εὗρον ὅτι ἐκ τοῦ Δαυίδ ἐστιν.

Bo 41 Ἀποκρί|νεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὄντως οὐ μέμφομαί σε, κύρι Ἰσαάκιε, ζητοῦντα πόθεν ἐστὶν ἡ ἁγία Μαρία. Τινὲς γὰρ τῶν Ἰουδαίων ἔλαβον ἀλλοεθνεῖς γυναῖκας, καὶ πολὺ ἐσκανδαλιζόμην κἀγώ. Ἀλλ' ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια, ἔπεμψέ τινα Ἰουδαῖον ἐν Πτολεμαΐδι, καὶ ἐξηγεῖτο τὴν γενεὰν τῆς ἁγίας Μαρίας. Φησὶν ἐμπαίζων ὅτι τοῦ Ἰούδα ἐστίν. Ἦν δὲ ὁ Ἰουδαῖος ἐκεῖνος μέγας νομοδιδάσκαλος Τιβεριάδος, καὶ ἔλεγεν· « Τί μεγαλύνουσιν οἱ Χριστιανοὶ τὴν Μαρίαν; Θυγάτηρ ἐστὶ τοῦ Δαυὶδ καὶ οὐ θεοτόκος. Γυνὴ γάρ ἐστιν ἡ Μαρία, θυγάτηρ ἐστὶ τοῦ Ἰωακείμ, μητρὸς δὲ Ἄννης· Ἰωακεὶμ δὲ υἱός ἐστι τοῦ Πάνθηρος· Πάνθηρ δὲ ἀδελφὸς ἦν τοῦ Μελχί, ὡς ἔχει ἡ παράδοσις ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων ἐν Τιβεριάδι, ἀπὸ σπέρματος τοῦ Νάθαν τοῦ υἱοῦ Δαυὶδ ἐκ σπέρματος Ἰούδα. Μελχὶ δὲ ὁ υἱὸς Λευΐ,

I 41 : 20-21 *Matth.* 1,1-17.

I 42 : 2 *Rom.* 4,1 ; *Matth.* 1,16.

I 41 : 16 ἀσδείξῃ P : δειξάτω F ‖ εἰ : ἐὰν P ‖ 17 μέγα om. FSl. ‖ Θεοῦ + τὸ μέγα F ‖ 18 μωυσεῖ F ‖ μοι : ἡμῖν F ‖ ἁγία om. P ‖ 19 ἔτι om. P ‖ 20 μεγαλίον P ubique ‖ 21 ἀβραὰμ P ‖ 24 δείξῃς P ‖ 25 ὁ νόμος : μωϋσῆς P.

I 42 : 1 ὅτι om. F ‖ 3 μεγαλεῖον + τοῦ ματθαίου F ‖ 4-5 τὸ κατὰ Μ. : τοῦ ματθαίου F ‖ 5 ὁ[1] om. P ‖ πιστευθεὶς : μνηστευθεὶς M ‖ Ἰούδα : δαυίδ M ‖ 6 τὰ om. F ‖ ὅτι + ὁ F ‖ 8 οὐκ ηὗρον P ‖ 9 ὁ om. MP ‖ ἰσαάκη P ‖ 10 γυναῖκας om. P ‖ 11 καὶ ἐγώ F ‖ 13 Μα]ρίας inc. A (fol. 163 r) ‖ Φησὶν P : ὡς ἐδόκει F (fort. recte) ὥς φησιν M τῶν οἱ δὲ αὐτοῦ A ‖ ἐμπαίζων + καὶ ἔλεγεν F ‖ ὅτι — ἐστίν om. F ‖ 14 καὶ ἔλεγεν om. F ‖ 15 γάρ A : om. FMP ‖ ἡ Μαρία om. P ‖ 16 ἐστὶ om. P ‖ Ἰωακείμ : ἰαχὶμ vel ἰαχὶν P ubique (*sic* Syr.) ἀχεὶμ vel ἰαχεὶμ A ubique ‖ ἄννας P ‖ πανθὴρ MP ‖ 17 ἀδ. ἦν : υἱός ἐστιν A ‖ Τιβ. : τῇ ἑβραΐδι F ‖ 18 μελχὶς P ‖ ὁ P : om. AFM.

---

le roi himyarite dans sa guerre contre les Chrétiens du Najrân (I. SHAHID, *The Martyrs of Najran : new documents,* Bruxelles 1971, p. 44-45). Voir plus bas, V 6, l. 9; Commentaire, p. 240-241.

le fils de David de la lignée de Juda. Lorsque mourut Matthan le père de Jacob, Melchi fils de Lévi prit la femme de Matthan, qui était veuve, la mère de Jacob qui, avec sa mère, entra sous le toit de Melchi le frère de Panther, le père de Joachim. Melchi ayant engendré Hèli de la mère de Jacob, il se trouva que Jacob et Hèli étaient frères utérins de pères différents. Lorsque Hèli mourut sans enfants après son mariage, conformément à la loi, Jacob fut contraint de prendre la femme de son frère Hèli, pour « susciter une descendance à son frère », et il engendra ainsi de la femme de son frère Hèli un enfant nommé Joseph. Ce Joseph est donc selon la nature descendant de Jacob, et selon la Loi fils d'Hèli. Quant à Joachim, le père de Marie, et son père Panther et son frère Melchi, qui étaient fils de Lévi, ils étaient parents de Joachim pour autant que l'esprit peut remonter le fil des traditions hébraïques dans sa recherche. Si bien que Marie, la fille de Joachim — fils de Panther, lui-même frère de Melchi —, a été donnée à Joseph, issu de David par son père selon les deux « patriarchies » de Nathan et de Salomon, et d'Hèli par sa mère, étant cousin de Joachim le père de Marie par sa parenté naturelle ⟨Sl. : *avec Lévi*⟩. Que les Chrétiens n'aillent donc pas penser que Marie est tombée du ciel » [60]. Aussi vrai que devant Dieu, j'ai entendu cela de la bouche du docteur de la Loi. Le Juif disait cela pour se moquer, et moi j'ai rendu gloire à Dieu qui révèle ce qui est caché. L'Évangile a aussi raison de dire que Marie était parente d'Élisabeth; car la tribu de Juda et celle de Lévi étaient mêlées.

Isaakios répondit et dit à ceux de la circoncision qui écoutaient : Vraiment, frères, je ne sais quoi répondre à cela; et désormais si quelqu'un ne reconnaît pas que la sainte Marie est issue de la racine de Jessé, c'est-à-dire de Juda, qu'il soit anathème !

43. Et Isaakios dit encore : Messire Jacob, je voudrais (te) dire quelque chose : j'ai peur que tu ne t'irrites et ne me livres aux Chrétiens; vraiment, ils me brûleraient.

Et Jacob dit : Par le Dieu de nos pères Abraham, Isaac et Jacob, pas de danger que je dise jamais du mal de mes frères les ex-Hébreux [61]. C'est pour cela que nous nous sommes juré mutuellement que personne n'écrive cela pour le montrer aux Chrétiens; c'est encore pour cela que nous nous tenons dans une maison à l'écart, portes verrouillées, pour que personne n'en sache rien sauf Dieu seul, et que ce que nous disons passe et tombe dans l'oubli, et que nous-mêmes nous ne sachions plus ce que nous avons dit.

60. Tout ce passage est conservé en syriaque et dans la tradition indirecte; voir l'étude de la tradition du texte, plus haut, p. 50.

61. L'expression ἀπὸ Ἰουδαίων (voir Index) est logique pour parler de Juifs convertis; le décalque ἀπὸ Ἑβραίων implique que Ἑβραῖος n'est plus senti comme un ethnique... ou que les Juifs, en devenant chrétiens, sont censés changer d'ethnie.

ἀποθανόντος Ματθὰν τοῦ πατρὸς Ἰακώβ, ἔλαβε τὴν γυναῖκα τοῦ Ματθὰν χήραν οὖσαν, τὴν μητέρα τοῦ Ἰακώβ, τοῦ συνεισελθόντος μετὰ τῆς ἰδίας μητρὸς πρὸς Μελχὶ τὸν ἀδελφὸν τοῦ Πάνθηρος, πατρὸς τοῦ Ἰωακείμ. Μελχὶ δὲ γεννήσαντος τὸν Ἡλὶ ἀπὸ τῆς μητρὸς τοῦ Ἰακὼβ ἦσαν οἱ δύο, ὅ τε Ἰακὼβ καὶ Ἡλί, ὁμομήτριοι ἀδελφοί, πατέρων δὲ ἄλλων. Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡλὶ ἄπαιδος μετὰ τὸ γῆμαι, κατὰ τὸν νόμον ἠναγκάσθη ὁ Ἰακὼβ λαβεῖν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἡλί, εἰς τὸ « στῆσαι σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ », καὶ οὕτως ἐγέννησεν ἐκ τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἡλὶ
Bo 42 παῖδα, λεγόμενον Ἰωσήφ· οὗτος δὲ ὁ Ἰωσὴφ γέννημα μὲν | κατὰ φύσιν τοῦ Ἰακώβ, παῖς δὲ τοῦ Ἡλὶ κατὰ τὸν νόμον. Ἰωακεὶμ δέ, ὁ πατὴρ τῆς Μαρίας, καὶ ὁ τούτου πατὴρ Πάνθηρ καὶ ὁ τούτου ἀδελφὸς Μελχί, οἳ ἦσαν υἱοὶ τοῦ Λευΐ, συγγενεῖς δὲ τοῦ Ἰωακείμ, καθὼς ὁ νοῦς ἰχνηλατῶν ἐκ τῶν ἑβραϊκῶν παραδόσεων ἐφίσταται τῇ ἀκολουθίᾳ· ὥστε εἶναι τὴν Μαρίαν, θυγατέρα τοῦ Ἰωακεὶμ τοῦ υἱοῦ τοῦ Πάνθηρος τοῦ ἀδελφοῦ Μελχί, δοθεῖσαν τῷ Ἰωσήφ, κατὰ τὰς δύο πατριαρχίας Νάθαν τε καὶ Σολομῶντος ἐκ τῆς συγγενείας Δαυὶδ κατὰ πατέρα, κατὰ δὲ μητέρα τοῦ Ἡλί, ἀνεψιοῦ αὐτῆς πατρὸς Ἰωακεὶμ ἐκ τῆς συγγενείας φύσει ⟨τοῦ Λευΐ⟩. Μὴ οὖν νομίσωσιν οἱ Χριστιανοὶ ὅτι ἡ Μαρία ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐστιν ». Ταῦτα ἤκουσα ἐκ τοῦ νομοδιδασκάλου ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Ὡς ἐξευτελίζων δὲ ἔλεγεν ταῦτα ὁ Ἰουδαῖος, ἐγὼ δὲ ἐδόξασα τὸν Θεὸν τὸν τὰ ἀπόκρυφα φανεροῦντα. Ἀληθεύει δὲ καὶ τὸ μεγαλεῖον λέγον τὴν Μαρίαν συγγενῆ τῆς Ἐλισάβετ· ἐμίγησαν γὰρ ἡ φυλὴ τοῦ Ἰούδα καὶ τοῦ Λευΐ.

Ἀπεκρίθη Ἰσαάκιος καὶ εἶπε τοῖς ἀκούουσιν τοῖς ἐκ περιτομῆς· Ὄντως, ἀδελφοί, οὐκ ἔχω τί εἰπεῖν πρὸς ταῦτα· καὶ εἴ τις λοιπὸν οὐ λέγει τὴν ἁγίαν Μαρίαν ἐκ τῆς ῥίζης τοῦ Ἰεσσαὶ τουτέστι τοῦ Ἰούδα, ἀνάθεμα ἔστω.

43. Καὶ πάλιν λέγει ὁ Ἰσαάκιος· Κύρι Ἰάκωβε, τί ποτε ἤθελον εἰπεῖν καὶ φοβοῦμαι μήποτε ὀξυνθῇς καὶ παραδώσῃς με τοῖς Χριστιανοῖς καὶ ἀληθείᾳ καύσωσί με.

Καὶ εἶπεν ὁ Ἰάκωβος· Μὰ τὸν Θεὸν τοῦ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐ μή ποτε εἴπω κατὰ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἀπὸ Ἑβραίων κακόν. Διὰ τοῦτο καὶ ὠμόσαμεν ἀλλήλοις, ἵνα μή τις γράψῃ ταῦτα καὶ φανερωθῇ τοῖς χριστιανοῖς. Ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦτο ἐν ἀποκρύφῳ οἴκῳ κατησφαλισμένοι καθήμεθα, ἵνα μηδεὶς γνῷ, εἰ μὴ ὁ Θεὸς μόνος, ἀλλὰ καὶ ἃ λαλοῦμεν παρέρχονται καὶ λησμονοῦνται, καὶ οὔτε ἡμεῖς γινώσκομεν τί ἐλαλήσαμεν.

I 42 : 24-25 cf. *Gen.* 38,8-9; *Lév.* 18,16; *Deut.* 25,6 ‖ 36 *Luc* 1,36.

I 42 : 19 ἀποθανόντος + δὲ F ‖ ἔλαβεν AF ‖ 20 μητέρα + αὐτοῦ M ‖ συνελθόντος P ‖ 21 ἰαχίμ FP αχεὶμ (ἰ deleto?) A ‖ ἠλεὶ P ubique ‖ 24 ἰλὶ A ‖ 25 τοῦ ἀδελφοῦ P ‖ καὶ om. P ‖ οὗτος P ‖ 27 ἰλὶ A ‖ ἰαχὶν P αχεὶμ A ‖ πανθὴρ P ‖ 28 μελχὶν P ‖ τοῦ[2] om. F ‖ Ἰωακείμ F : ἰαχὶν P αχεὶμ A ἰακὼβ M ‖ 29 νοῦς : νῦν A ‖ ἰχνηλατῶν AF : ἰχν. καὶ ἀκριβευόμενος M ἐνετείλατο P ‖ ὑφιστὰ ἡ ἀκολουθία P ‖ 30 θυγατέραν A ‖ ἰαχὶν P ‖ μελχὶν P ‖ 31 πατριάρχας BP ‖ σολομόντος A σολομῶνα P ‖ Σολ. + τὸν P ‖ 32 κατὰ[2] + τὴν F ‖ ἀνεψίαν A ‖ ἰαχὶν P αχειμ A ‖ 33 τοῦ Λευΐ rest. Bonwetsch e Sl. *Levgiina* ‖ νομίσουσι P νομήσουσιν AF[p. c.] ‖ ἐκ : ἀπὸ F ‖ 34-35 δὲ ἔλεγεν : διέλεγεν P ‖ 35 ὁ Ἰ. : ἐκεῖνος F ‖ 36 μεγαλίον AP ‖ λεγων A ‖ συγγενίδα F ‖ 38 ἀκούουσιν — περιτομῆς : λοιποῖς F ‖ ἐκ περιτομῆς om. A ‖ 39 τοῦ om. F ‖ 40 Ἰούδα : υἱοῦ δαυὶδ P.

I 43 : 1 λέγει ὁ Ἰσ. : εἶπεν AF ‖ εἰπεῖν : ειπην σοι A ‖ 2 παραδώσῃς : παραδώσεις F παρακενώσης AP (an παρακοινώσης recte?) ‖ καύσουσιν P ‖ 3 ὁ om. P ‖ Ἀβρα[ὰμ — καὶ Ἰὼβ] (II 4, l. 1) deest in A ‖ 3-4 τῶν π. ἡμῶν om. P ‖ 4 οὐδέποτε F ‖ Ἑβραίων : ἀβραὰμ P ‖ 6 οἴκῳ + καὶ F ‖ 6-7 μόνος ὁ θεός P ‖ 7 ἃ : τὰ P ‖ post λαλοῦμεν aliquid eras. P ‖ παρερχόμεθα P.

Et nous arrêtâmes là, et tous se retirèrent en paix ce jour là, comme les autres jours. Et moi Joseph, aussi vrai que devant Dieu, ne sachant s'il fallait ou non croire au Christ, malgré le serment que je leur avais prêté de ne pas écrire, je décidai avec la permission de Dieu de consigner par écrit à leur insu tout ce que se disaient Jacob et ceux de la circoncision. Et par mon fils Syméon je le faisais noter sur des tablettes et des feuilles au fur et à mesure de la discussion, par une fenêtre, en allant à une maison voisine où j'avais caché mon fils Syméon, et nous écrivions [62]. Très souvent Isaakios me disait : « Pourquoi sors-tu sans arrêt? » Et je répondais : « Pardonnez-moi, j'ai la colique et je ne peux me retenir. » Et j'écrivais, pour voir si je n'avais pas été égaré en étant baptisé et en devenant chrétien [63].

II 1. Deux jours plus tard ils se réunirent; et ils disent à Jacob : Messire Jacob, les Chrétiens se trompent en disant que le Christ est Fils de Dieu. Dieu n'aurait pu prendre femme et avoir un fils. Ils auraient dû appeler le Christ Oint, sauveur et rédempteur, mais non pas Fils de Dieu.

Jacob répond et dit : En vérité, mes pères et mes frères, moi aussi je pensais ainsi, et j'ai beaucoup pleuré à ce sujet dans mon affliction, en suppliant Dieu bien des jours et des nuits de me révéler (la vérité). Et dans un songe je vois un homme vêtu de blanc qui me dit [64] : Pourquoi te scandalises-tu d'appeler le Christ Fils de Dieu? Dieu ne dit-il pas par la bouche de David : « Je t'ai engendré de mon ventre avant l'astre du matin »? Et le Christ dit encore par David au sujet de sa naissance charnelle : « Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré; demande-moi et je te donnerai les nations en héritage, et les extrémités de la terre en domaine ». Et Dieu dit dans les Paralipomènes : « Je préparerai son royaume, et il me construira une maison; et j'affermirai son trône pour l'éternité. Moi, je serai son Père, et lui sera mon Fils; je n'écarterai pas ma miséricorde de lui », et encore : « Celui-ci sera mon Fils, et moi je serai son Père, et j'affermirai son trône en Israël pour les siècles ».

Théodore prend la parole et dit : Messire Jacob, je crois que tu as été égaré par cette vision : ces prophéties ont été dites pour Salomon [65].

62. Cette sténographie des débats est intéressante. L'auteur fait la distinction habituelle entre les notes sténographiques prises pendant la discussion (σημειοῦσθαι) et leur transcription en un texte développé après la séance (καταγράφειν). Un parallèle est fourni par LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Jean l'Aumônier,* prol., éd. Festugière p. 347, où l'auteur est censé prendre en sténographie un récit de Ménas; cf. O. KRESTEN, « Leontios von Neapolis als Tachygraph? », *Scrittura e civiltà* I, 1977, p. 155-175. Les supports matériels sont des tablettes (πινακίδια) et des feuilles volantes (χαρτία) comme celles qu'apporte Ioustos à la discussion en III 3, l. 4. Comment se représenter concrètement la situation? Joseph sort de la maison où se tient l'assemblée et va dans une maison voisine où il a caché son fils Syméon, plus exactement à côté d'une fenêtre de cette maison, par laquelle il dicte à Syméon le procès-verbal de la discussion. Invoquer des besoins naturels pour se soustraire à la compagnie est encore un *topos* hagiographique : L. RYDÉN, *Bemerkungen zum Leben des hlg. Narren Symeon von Leontios von Neapolis,* Uppsala 1970, p. 39-40. Voir Commentaire, p. 232.

63. Voir plus haut, I 23, l. 2-3; Commentaire, p. 231.

64. Sans doute le Christ. Sur l'importance dans la Doctrina des révélations par rêve, voir plus bas, V 17; Commentaire, p. 271-272.

Καὶ κατεπαύσαμεν καὶ ἀνεχώρησαν πάντες ἐν εἰρήνῃ τὴν ἡμέραν ἐκείνην, ὡς ἐποίουν καὶ τὰς ἄλλας ἡμέρας. Ἐγὼ δὲ Ἰωσήφ, ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ἐν δισταγμῷ ὢν περὶ τοῦ *Bo 43* πιστεύειν εἰς τὸν Χριστόν, ἐβουλευσάμην, κἂν ὤμοσα | μετ' αὐτῶν μὴ γράψαι, τοῦ Θεοῦ συγχωροῦντος, καταγράψαι λάθρᾳ αὐτῶν πάντα, ἃ διαλέγονται πρὸς ἀλλήλους ὁ Ἰάκωβος καὶ οἱ ἐκ περιτομῆς· καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ μου Συμεὼν διὰ πινακιδίων καὶ χαρτίων κατὰ διάλεξιν ἐσημειούμην, διὰ θυρίδος, ἐν πλησιάζοντι οἴκῳ ἀπερχόμενος ὅπου ἤμην κρύψας τὸν υἱόν μου Συμεῶνα, καὶ κατεγράφαμεν. Πλειστάκις δὲ ὁ Ἰσαάκιος ἔλεγέν μοι· « Τί καθ' ὥραν ἐξέρχῃ; » Καὶ ἔλεγον· « Συγχωρήσατέ μοι, ὅτι βιασμοὺς ἔχω καὶ καταφέρομαι ». Ἐγὼ δὲ κατέγραφον, ἵνα ἴδω μήπως ἐπλανήθην βαπτισθεὶς καὶ Χριστιανὸς γενόμενος.

II 1. Καὶ μετὰ δύο ἡμέρας συνήχθησαν ἀμφότεροι, καὶ λέγουσι τῷ Ἰακώβῳ· Κύρι Ἰάκωβε, πλανῶνται οἱ Χριστιανοὶ λέγοντες τὸν Χριστὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ. Μὴ γὰρ ὁ Θεὸς γυναῖκα ἔλαβεν καὶ ἔσχεν υἱόν. Χριστὸν δὲ καὶ Ἠλειμμένον καὶ σωτῆρα καὶ λυτρωτὴν ὤφειλαν λέγειν, καὶ οὐχὶ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὄντως, πατέρες μου καὶ ἀδελφοί, κἀγὼ οὕτως ἐνόμιζον, καὶ πολλὰ ἔκλαυσα περὶ τοῦ κεφαλαίου τούτου θλιβόμενος, πολλὰς ἡμέρας καὶ νύκτας παρακαλῶν τὸν Θεόν, ἵνα φανερώσῃ μοι. Καὶ θεωρῶ ἐν ὁράματι ἄνδρα φοροῦντα ἄσπρα ἱμάτια καὶ λέγοντά μοι· « Τί σκανδαλίζῃ καλεῖν Υἱὸν Θεοῦ τὸν Χριστόν; Οὐχὶ ὁ Θεὸς διὰ Δαυὶδ λέγει· « Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε »; Καὶ πάλιν ὁ Χριστὸς διὰ Δαυὶδ λέγει περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως· « Κύριος εἶπεν πρός με· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· αἴτησαι παρ' ἐμοῦ καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς ». Καὶ διὰ τῶν Παραλειπομένων λέγει ὁ Θεός· « Ἑτοιμάσω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς οἰκοδομήσει μοι οἶκον· καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ ἕως αἰῶνος. Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς Πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς Υἱόν· τὸ δὲ ἔλεός μου οὐ μὴ ἀποστήσω ἀπ' αὐτοῦ », καὶ πάλιν· « Οὗτος ἔσται μοι εἰς Υἱόν, κἀγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς Πατέρα, καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ ἐν Ἰσραὴλ ἕως αἰῶνος ».

Ἀποκρίνεται ὁ Θεόδωρος καὶ λέγει· Νομίζω, κύρι Ἰάκωβε, ἐπλανήθης ἰδὼν τὸ ὅραμα. Περὶ Σολομῶντος γὰρ εἴρηνται αἱ προφητεῖαι.

II 1 : 9 *Ps.* 109 (110),3 ‖ 10-12 *Ps.* 2,7-8 ‖ 13-17 *I Chr.* 17,11.13 et 22,10.

I 43 : 9 κατέπαυσαν PSl. ‖ ἐν — ἐκείνην : ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ F ‖ 9-10 ὡς[1] — ἡμέρας om. P ‖ 11 τὸν om. F ‖ ὤμοσα μετ' αὐτῶν : ὠμόσαμεν αὐτῷ F ‖ 12 συγχωροῦντος : συνεργοῦντος P ‖ διελέγοντο P ‖ ὁ om. P ‖ 13 πινακιδίου F ‖ 14 ἐν πλησ. : πλησιάζοντι τῷ P ‖ 15 συμεὼν P ‖ καὶ om. P ‖ κατεγράφομεν F ‖ ἰσαάκις P ‖ 16 κατὰ ὥραν P.

II 1 : 2 πλανοῦνται P ‖ γὰρ om. P ‖ 3 εἰλημμένον P ‖ σωτῆρα paene leg. F ‖ 3-4 καὶ[4] — λέγειν : ὀφείλομεν λέγειν καὶ λυτρώτην F ‖ 4 τοῦ om. FM ‖ 5 ὁ om. MP ‖ 7 φανερώσει P ‖ 8 Υἱὸν + τοῦ F ‖ 9 λέγει διὰ δ. P ‖ 9-11 ἐγέννησά — σήμερον om. P ‖ 9 Χριστὸς : θεὸς F ‖ 11 δώσω : δῶ F ‖ 12 Παρ. : παλειπομένων F[a. c.] ‖ 18 ὁ om. P ‖ 19 εἴρηται ἡ προφητεία F.

---

65. D'autres textes anti-judaïques mentionnent cette exégèse juive de *Ps.* 71 (72); voir Commentaire, p. 253.

Jacob répond et dit : Je n'ai pas été égaré; car « Je t'ai engendré avant l'astre du matin » signifie avant la création du monde, et « J'affermirai son trône pour les siècles » signifie l'éternité. Salomon n'est pas né avant la lumière, et son trône n'est pas éternel. Car après avoir régné quarante ans, il entendit par le prophète la parole divine : « Je briserai et casserai ton royaume », et il mourut après avoir fait le mal devant le Seigneur. Et David dit : « Dieu, donne ta justice au roi et ton équité au fils du roi », et encore : « Avant le soleil son nom demeurera, et avant la lune des générations de générations. » Et Osée dit : « D'Égypte j'ai fait venir mon Fils. » Et la prophétie dit encore, comme au nom du Christ : « Avant toutes les montagnes il m'engendre » et encore : « Quand il faisait le ciel, j'étais à ses côtés. »

Théodore prend la parole et dit : Le Seigneur est vivant, tu l'as bien démontré, et grande est la foi des Chrétiens.

2. Jacob dit : Mais même notre prêtrise à nous, les Juifs, a été rejetée par Dieu.

Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : Comment peux-tu le démontrer?

Jacob dit : Comme nous avons désobéi à Dieu, il nous a enlevé la prêtrise. Car il dit dans le premier livre des Rois : « Un homme de Dieu vint auprès d'Hèli et lui dit : Voici ce que dit le Seigneur : je me suis révélé à la maison de ton père lorsqu'ils étaient esclaves de Pharaon en Égypte, et j'ai choisi la maison de ton père parmi tous les chefs d'Israël pour être mes prêtres, pour monter à mon autel, y offrir l'encens et lever l'éphoud; et j'ai donné à la maison de ton père tout l'holocauste des fils d'Israël pour sa nourriture. Et pourquoi as-tu jeté un œil impudent sur mon encens ⟨Sl. : *et sur mon sacrifice*⟩ et as-tu donné plus de gloire à tes fils qu'à moi, en bénissant les prémices de tout sacrifice dans Israël devant moi? C'est pourquoi le Seigneur Dieu d'Israël a dit : J'ai dit, ta maison et la maison de ton père resteront devant ma face pour l'éternité. Et maintenant le Seigneur dit : Nullement, mais je glorifierai ceux qui me glorifient et j'humilierai celui qui me néglige. Voici que viennent des jours où j'exterminerai ta descendance et la descendance de la maison de ton père, et tu n'auras plus de prêtre [66] devant ma face pour toujours; et j'exterminerai tes hommes devant mon autel, que leurs yeux défaillent et que leur âme se liquéfie [66bis], et tous ceux de ta maison qui survivront tomberont sous l'épée des hommes. Et ceci en sera le signe pour toi, ce qui adviendra de tes fils que voilà, Ophni et Phinéas : ils mourront tous deux le même jour. » Voyez donc, mes frères, comment en son temps devait être accablé le judaïsme et comment devait venir la « lumière septuple » dont parlait Isaïe, la Parousie du Christ. Car l'Écriture sainte

66. L'auteur joue évidemment sur le sens de πρεσβύτερος, « ancien » dans le texte de la Septante et « prêtre » dans le vocabulaire chrétien.

66 *bis*. Le texte reçu de la Septante porte au contraire : « Je n'exterminerai pas l'homme devant mon autel, que ses yeux défaillent et que son âme se liquéfie ».

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Οὐκ ἐπλανήθην· τὸ γὰρ « Πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε » πρὸ τοῦ γενέσθαι τὸν κόσμον σημαίνει, καὶ τὸ « Ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ ἕως αἰῶνος » σημαίνει τὸ ἀΐδιον. Σολομῶν δὲ οὔτε πρὸ | *Bo* 44 τοῦ φωτός ἐστιν, οὔτε ὁ θρόνος αὐτοῦ ἐστιν ἕως αἰῶνος. Τεσσαράκοντα γὰρ ἔτη βασιλεύσας ἤκουσε τῆς θείας φωνῆς διὰ τοῦ προφήτου « Διαῤῥήσσων διαῤῥήξω τὴν βασιλείαν σου », καὶ ποιήσας τὸ πονηρὸν ἐνώπιον Κυρίου ἀπέθανεν. Καὶ ὁ Δαυὶδ λέγει· « Ὁ Θεός, τὸ κρίμα σου τῷ βασιλεῖ δὸς καὶ τὴν δικαιοσύνην σου τῷ Υἱῷ τοῦ βασιλέως », καὶ πάλιν· « Πρὸ τοῦ ἡλίου διαμένει τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ πρὸ τῆς σελήνης γενεὰς γενεῶν ». Καὶ Ὡσηὲ λέγει· « Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν Υἱόν μου ». Καὶ πάλιν ὡς ἐκ τοῦ Χριστοῦ λέγει ἡ προφητεία· « Πρὸ πάντων βουνῶν γεννᾷ με », καὶ πάλιν· « ἡνίκα ἡτοίμαζεν τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην αὐτῷ ».

Ἀποκρίνεται ὁ Θεόδωρος καὶ λέγει· Ζῇ Κύριος, ὀρθῶς ἀπέδειξας, καὶ μεγάλη ἡ πίστις τῶν Χριστιανῶν.

2. Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ἀλλὰ καὶ ἡ ἱερωσύνη ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων ἀπεῤῥίφη ἀπὸ τοῦ Θεοῦ.

Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Πῶς δύνῃ ἀποδεῖξαι;

Ἰάκωβος εἶπεν· Ἐπειδὴ παρέβημεν τὸν Θεόν, ἀφεῖλεν ἀφ' ἡμῶν τὴν ἱερωσύνην. Ἐν τῇ πρώτῃ γὰρ τῶν Βασιλειῶν λέγει· « Ἦλθεν ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ πρὸς Ἡλὶ καὶ εἶπεν· Τάδε λέγει Κύριος. Ἀποκαλυφθεὶς ἀπεκαλύφθην πρὸς τὸν οἶκον τοῦ πατρός σου, ὄντων αὐτῶν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ δούλων τοῦ Φαραώ· καὶ ἐξελεξάμην τὸν οἶκον τοῦ πατρός σου ἐκ πάντων τῶν σκήπτρων τοῦ Ἰσραὴλ ἐμοὶ ἱερατεύειν, τοῦ ἀναβῆναι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριόν μου καὶ θυμιᾶν θυμίαμα καὶ αἴρειν ἐφούδ· καὶ ἔδωκα τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός σου τὰ πάντα τοῦ πυρὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ εἰς βρῶσιν. Καὶ ἵνα τί ἐπέβλεψας ἐπὶ τὸ θυμίαμά μου ⟨...⟩ ἀναιδεῖ ὀφθαλμῷ, καὶ ἐδόξασας τοὺς υἱούς σου ὑπὲρ ἐμέ, ἐνευλογεῖσθαι ἀπαρχὴν πάσης θυσίας ἐν Ἰσραὴλ ἔμπροσθέν μου; Διὰ τοῦτο εἶπεν Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραήλ· Εἶπα· ὁ οἶκός σου καὶ ὁ οἶκος τοῦ πατρός σου διελεύσεται ἐνώπιόν μου ἕως αἰῶνος. Καὶ νῦν φησι Κύριος· Μηδαμῶς ἀλλ' ἢ τοὺς δοξάζοντάς με δοξάσω καὶ ὁ ἐξουθενῶν με ἀτιμασθήσεται. Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται καὶ ἐξολοθρεύσω τὸ σπέρμα σου καὶ τὸ σπέρμα τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, καὶ οὐκ ἔσται σοι πρεσβύτερος ἐνώπιόν μου πάσας τὰς ἡμέρας· καὶ ἄνδρα ἐξολοθρεύσω σοι ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου μου, ἐκλείπειν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ καταῤῥεῖν τὴν ψυχὴν αὐτῶν· καὶ πᾶς περισσεύων οἴκου σου πεσεῖται ἐν ῥομφαίᾳ ἀνδρῶν. Καὶ τοῦτό σοι τὸ σημεῖον ἥξει ἐπὶ τοὺς υἱούς σου τούτους, Ὀφνὶ καὶ Φινεές, ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ ἀποθανοῦνται ἀμφότεροι ». Ἴδετε οὖν, ἀδελφοί μου, πῶς ἔμελλεν καταπονεῖν τὸ ἰουδαΐζειν τῷ ἰδίῳ καιρῷ καὶ ἔρχεσθαι τὸ | *Bo* 45 « ἑπταπλάσιον φῶς », ὃ εἶπεν Ἡσαΐας, τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ. Ἐπάγει

II 1 : 24 *III Rois* 11,11 ‖ 25-27 *Ps.* 71 (72),1.17.5 ‖ 27-28 *Os.* 11,1 ‖ 28-30 *Prov.* 8,25.27.
II 2 : 5-20 *I Rois* 2,27-34 ‖ 21 *Is.* 30,26.

II 1 : 20 ὁ om. BP ‖ 21 γεγέννηκα MP ‖ 22 τὸ ἀΐδιον F : τοὺς αἰῶνας P τὸ ἀεὶ ὂν M ‖ 23 ἐστιν om. FM ‖ 25 ὁ[1] om. FM ‖ 27 Ὡσηὲ λέγει : ὡσιὲ λ. P διὰ ὡσηὲ (ὡσιὲ B) ὁ θεὸς M om. F ‖ 31 ὁ om. P.

II 2 : 1 ὁ om. P ‖ τῶν Ἰουδαίων om. F ‖ ἀπὸ : ἐκ P ‖ 3 δύνασαι F ‖ 4 Θεόν + καὶ P ‖ 5 γὰρ om. P ‖ λέγει : φησὶν F ‖ ἠλεὶ P ‖ 6 Ἀποκαλυφθεὶς om. F ‖ τοῦ πατρός : τῶν πατέρων F ‖ 7 δοῦλον τῶ φ. F ‖ καὶ om. P ‖ 8 τοῦ[1] om. P ‖ ἐμοὶ — ἀναβῆναι om. F ‖ καὶ om. F ‖ 9 τοῦ οἴκου P ‖ 9-II 3, l. 4 τὰ πάντα — κατ' εἰκόνα folium amisit P post fol. 41 ‖ 12 εἶπα Sl. : εἰ F.

continue aussitôt : « Et je me susciterai un prêtre sûr, qui fera tout ce qui est en mon cœur et tout ce qui est en mon âme, et je lui bâtirai une maison sûre, et il restera devant ma face pour toujours, et celui qui subsistera de ta maison viendra se prosterner devant lui pour une obole d'argent en disant : Mets-moi dans une de tes prêtrises, que je mange du pain. » Et le Seigneur a encore dit à Samuel : « Voici que j'accomplis tes paroles en Israël, si bien que tous ceux qui deux oreilles qui vibrent. En ce jour-là je susciterai ⟨Sl. : *contre Hèli en Israël*⟩ tout ce que j'ai dit contre sa maison, je commencerai et je finirai. Et je lui ai annoncé que je me venge sur sa maison pour l'éternité des crimes de ses fils qu'il connaissait, car ses fils insultaient Dieu et forniquaient avec les femmes, et il ne les réprimandait pas. Et ce ne sera pas ce que j'ai juré à la maison d'Hèli, que l'injustice de la maison d'Hèli sera pardonnée dans l'encens et les sacrifices pour l'éternité »[67].

Tous répondent et disent : De fait tu dis vrai, messire Jacob ; car c'est pour cela qu'il est écrit que les prêtres ont été tués à cause de David ⟨Sl. : *sous Saül*⟩.

3. Isaakios prend la parole et dit : Accepte de prendre encore un peu de peine et dis-nous s'il est bon de vénérer la Trinité comme le font les Chrétiens.

Jacob répond et dit : Messire Isaakios, la sainte Loi et les prophètes proclament la Trinité. Car il est écrit dans la Loi : « Faisons l'homme à notre image », ce qui montre que le Père s'adressait au Fils. Et Job dit : « L'Esprit du Seigneur qui m'a fait », et Moïse dit encore : « Le Seigneur ton Dieu est un », parce qu'il y a une seule divinité de Dieu, de son Verbe et du Saint Esprit. Et il dit encore par Moïse : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob », et il n'a pas dit : « Je suis le Dieu d'Abraham », pour que son Verbe et son Esprit soient signifiés, mais il a indiqué trois fois la triple dénomination de l'unique divinité. Et les saintes Puissances des chérubins et des séraphins chantent sans fin : « Saint, saint, saint le Seigneur Sabaoth. » C'est en effet un seul Seigneur, puisqu'il n'y a qu'une divinité du Père, du Fils et du Saint Esprit. Abraham a reçu trois anges, et il leur a reconnu une souveraineté unique et égale en disant : « Seigneur, si j'ai trouvé grâce devant toi » et la suite. Et Sirach dit : « J'ai invoqué mon Seigneur le Père de mon Seigneur. » Et il est écrit dans la Genèse : « L'Esprit de Dieu planait sur les eaux », et : « Le Seigneur fit pleuvoir par le Seigneur du feu et du soufre sur Sodome ». Il dit pareillement par Isaïe : « Ils ont irrité l'Esprit Saint, et il est devenu leur ennemi. » Jacob prit trois baguettes et les jeta dans l'eau pour faire boire le troupeau de Laban. En

67. Ce passage de *I Rois* 3, 14 est obscur dans la Septante ; nous l'avons traduit comme l'auteur de la Doctrina devait le comprendre, alors que l'hébreu donne : « Voilà pourquoi je le jure à la maison de Hèli : rien n'effacera jamais la faute de la maison de Hèli, ni sacrifice ni offrande. »

γὰρ εὐθέως ἡ ἁγία γραφὴ λέγουσα· « Καὶ ἀναστήσω ἐμαυτῷ ἱερέα πιστόν, ὅστις πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ μου καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ μου ποιήσει καὶ οἰκοδομήσω αὐτῷ οἶκον πιστὸν καὶ διελεύσεται ἐνώπιόν μου πάσας τὰς ἡμέρας, καὶ ἔσται ὁ περισσεύων ἐν τῷ οἴκῳ σου ἥξει προσκυνεῖν αὐτῷ ὀβολοῦ ἀργυρίου λέγων· Παράῤῥιψόν με εἰς μίαν τῶν ἱερατειῶν φαγεῖν ἄρτον ». Καὶ πάλιν εἶπεν Κύριος πρὸς Σαμουήλ· « Ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ τὰ ῥήματά σου ἐν Ἰσραήλ, ὥστε παντὸς ἀκούοντος αὐτὰ ἠχῆσαι ἀμφότερα τὰ ὦτα αὐτοῦ. Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπεγερῶ ⟨...⟩ πάντα ὅσα ἐλάλησα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, ἄρξομαι καὶ ἐπιτελέσω. Καὶ ἀπήγγελκα αὐτῷ ὅτι ἐκδικῶ ἐγὼ ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ ἕως αἰῶνος ἐν ἀδικίαις υἱῶν αὐτοῦ, ἃς ἔγνω, ὅτι κακολογοῦντες Θεὸν οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ ἐπόρνευον μετὰ τῶν γυναικῶν, καὶ οὐκ ἐνουθέτει αὐτούς. Καὶ οὐχ οὕτως· ὤμοσα τῷ οἴκῳ Ἡλί· εἰ ἐξιλασθήσεται ἀδικία οἴκου Ἡλὶ ἐν θυμιάματι καὶ ἐν θυσίαις ἕως αἰῶνος ».

Ἀποκρίνονται πάντες καὶ λέγουσιν· Ὄντως ἀλήθειαν λέγεις, κύρι Ἰάκωβε. Διὰ τοῦτο γὰρ ⟨...⟩ διὰ Δαυίδ, φησίν, ἀπεκτάνθησαν οἱ ἱερεῖς.

3. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Ἄλλο ἅπαξ κοπώθητι καὶ εἰπὲ ἡμῖν, εἰ ἔστι καλὸν τὴν τριάδα σέβεσθαι, ὡς σέβονται οἱ Χριστιανοί.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Κύρι Ἰσαάκιε, ὁ ἅγιος νόμος καὶ οἱ προφῆται κηρύσσουσι τὴν τριάδα. Λέγει γὰρ ἐν τῷ νόμῳ· « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν ». Δηλοῖ δὲ τὸν Πατέρα τῷ Υἱῷ διαλεγόμενον. Καὶ Ἰὼβ λέγει· « Πνεῦμα Κυρίου τὸ ποιῆσάν με », καὶ πάλιν Μωϋσῆς λέγει· « Κύριος ὁ Θεός σου Κύριος εἷς ἐστιν », ἐπειδὴ μία θεότης ἐστὶν τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Καὶ πάλιν λέγει διὰ Μωϋσέως· « Ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ Θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ Θεὸς Ἰακώβ », καὶ οὐκ εἶπεν· « Ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς Ἀβραάμ », ὅπως μὴ ἀσήμαντος γένηται ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ· ἀλλ' ἐσήμανε τὴν τριπλῆν ὀνομασίαν τῆς μιᾶς θεότητος τρίτον. Καὶ αἱ ἅγιαι δυνάμεις τῶν χερουβὶμ καὶ σεραφὶμ ἀκαταπαύστως λέγουσιν· « Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος Σαβαώθ ». Εἷς γὰρ Κύριός ἐστιν, ἐπεὶ καὶ μία θεότης ἐστὶν Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ
Bo 46 ἁγίου Πνεύματος. Τρεῖς | ἀγγέλους Ἀβραὰμ ὑπεδέξατο, μίαν δὲ κυριότητα ἰσότιμον τοῖς ἀγγέλοις ἀπένειμεν εἰπών· « Κύριε, εἰ εὗρον χάριν ἐνώπιόν σου » καὶ τὰ ἑξῆς. Καὶ ὁ Σιρὰχ λέγει· « Ἐπεκαλεσάμην τὸν Κύριον Πατέρα Κυρίου μου ». Καὶ ἐν τῇ Κτίσει λέγει· « Πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος », καὶ τὸ « Ἔβρεξε Κύριος παρὰ Κυρίου πῦρ καὶ θεῖον ἐπὶ Σόδομα ». Ὁμοίως δὲ καὶ διὰ Ἠσαΐου· « Παρώξυναν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ἐστράφη αὐτοῖς εἰς ἔχθραν ». Τρεῖς ῥάβδους λαβὼν Ἰακὼβ καὶ ἐν τῷ ὕδατι βαλὼν τὰ πρόβατα τοῦ Λάβαν ἐπότιζεν. Τὸ γὰρ βάπτισμα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ὀνομασίᾳ τῇ τριπλῇ τοῦ

II 2 : 22-26 *I Rois* 2,35-36 ‖ 26-32 *I Rois* 3,11-14 ‖ 34 *I Rois* 22,11-23.

II 3 : 4-5 *Gen.* 1,26 ‖ 5-6 *Job* 33,4 ‖ 6 *Deut.* 6,4 ‖ 8 *Ex.* 3-6 ‖ 11-12 *Is.* 6,3 ‖ 14 *Gen.* 18,2.3 ‖ 15 *Sir.* 51,10 ‖ 16 *Gen.* 1,2 ‖ 16-17 *Gen.* 19,24 ‖ 17-18 *Is.* 63,10 ‖ 18-19 *Gen.* 30,36-38.

II 2 : 23 post ποιήσει add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F (cf. Sl. post ἱερέα l. 22) ‖ post πιστὸν add. τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ λέγει glossam F (cf. Sl. post αὐτῷ) ‖ 29 ἀνήγγελκα F.

II 3 : 4 Λέγει — νόμῳ om. MSl. ‖ Ποιήσωμεν + γάρ φησιν MSl. ‖ 5 ἡμετέραν denuo P (fol. 12) ‖ δὲ om. MP ‖ 6 μωσῆς P ‖ 7 λέγει om. F ‖ 8-9 καὶ οὐκ — Ἀβραάμ om. FSl. ‖ 11 ἀκαταπαύστως om. P ‖ 12 εἷς γάρ ἐστι κύριος F ‖ ἐπεὶ καὶ : ἐπειδὴ F ‖ 13 δὲ om. P ‖ 14 Κύριε om. F ‖ σου : ὑμῶν PSl. ‖ ὁ om. MP ‖ 15 τὸν om. FM ‖ 16 παρὰ Κ. post πῦρ transp. F ‖ 17 θίον F ‖ δὲ om. P ‖ ἠσαΐου + λέγει MP ‖ 18 ἐχθρόν P ‖ ἐν om. P ‖ 19 γὰρ om. P ‖ τῇ 1-2 om. P.

effet, le baptême du Christ au triple nom du Père, du Fils et du Saint Esprit abreuve et sauve le troupeau raisonnable de Dieu, les hommes, comme le dit Dieu par Ézéchiel : « Voici que je cherche et que je recherche mes brebis, et elles connaîtront que c'est moi le Seigneur leur Dieu », et encore : « Marchons trois jours dans le désert, pour faire un sacrifice au Seigneur notre Dieu ». Car la sainte Trinité a fait sortir nos pères d'Égypte et dit : « Chantons au Seigneur, car il s'est grandement glorifié. » Et David dit : « Il a envoyé son Verbe et il les a sauvés », et encore : « Il a envoyé son Esprit, la mer les a recouverts », et encore : « Et par l'Esprit de ta colère l'eau s'est séparée. » Les gens de Ninive ont été sauvés après un jeûne de trois jours et trois nuits, préfiguration de l'adoration de la sainte Trinité et du salut. Élie versa trois fois l'eau sur les copeaux et sur les membres du bœuf avant de faire descendre sur eux le feu du ciel; l'eau versée trois fois, les copeaux, les membres du bœuf et le feu céleste sont (respectivement) le saint (mystère) de la triple invocation du Père, du Fils et du Saint Esprit sur le saint baptême, la Croix, les membres du Christ et la lumière céleste ainsi préfigurée, qui sanctifie les baptisés. Daniel ouvrant trois fois par jour les fenêtres de sa maison pour prier obtint satisfaction : il nous enseigne le mystère de la sainte Trinité, à rendre également honneur, gloire et adoration à Dieu, à son Verbe et à son Saint Esprit. Car c'est la sainte Trinité qui a tout créé. Il est écrit en effet, comme nous l'avons dit : « Faisons l'homme à notre image », et encore : « Tu enverras ton Esprit et ils seront créés », et : « Par le Verbe de Dieu les cieux ont été consolidés, et par l'Esprit de sa bouche toute leur puissance. »

4. Et Job dit : « Le Seigneur est vivant, qui m'a ainsi jugé, et le Tout-puissant, qui a affligé mon âme, et l'Esprit divin, qui passe par mes narines. » En parlant du Seigneur, du Tout-puissant et de l'Esprit divin, il a signifié la sainte Trinité. Et David dit dans le quarante-neuvième psaume : « Offre au Seigneur un sacrifice de louange et rends au Très-haut tes prières, et invoque-moi aux jours de ton affliction » — as-tu vu comment est invoquée la sainte Trinité? —, et dans le vingt-sixième psaume : « Mon cœur t'a dit : Je chercherai le Seigneur; mon visage t'a cherché, je chercherai ton visage, Seigneur. » Et Zacharie dit comme au nom du Christ : « Réjouis-toi et sois dans l'allégresse, fille de Sion, car je viens et j'habiterai au milieu de toi, dit le Seigneur; et ce jour-là bien des nations se réfugieront auprès du Seigneur », et encore : « Je répands sur la maison de David un Esprit de grâce et de compassion. » Et Zacharie dit encore, comme au nom du Christ : « Le Seigneur a

Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ποτίζει καὶ σῴζει τὰ λογικὰ πρόβατα τοῦ Θεοῦ, τοὺς ἀνθρώπους, καθὼς φησιν ὁ Θεὸς διὰ Ἰεζεκιήλ· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἐκζητῶ καὶ ἐπισκέπτομαι τὰ πρόβατά μου· καὶ γνώσονται ὅτι ἐγώ εἰμι Κύριος ὁ Θεὸς αὐτῶν », καὶ πάλιν· « Τριῶν ἡμερῶν ὁδὸν πορευσώμεθα εἰς τὴν ἔρημον, θῦσαι τῷ Κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν ». Ἡ ἁγία γὰρ τριὰς ἐξήγαγε τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐξ Αἰγύπτου καί φησι· « Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται ». Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Ἀπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ καὶ ἔσωσεν αὐτούς », καὶ πάλιν· « Ἀπέστειλεν τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ, ἐκάλυψεν αὐτοὺς θάλασσα », καὶ πάλιν· « Καὶ διὰ Πνεύματος τοῦ θυμοῦ σου διέστη τὸ ὕδωρ ». Τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας νηστεύσαντες οἱ Νηνευῖται ἐσώθησαν, προμήνυμα τοῦ προσκυνεῖν τὴν ἁγίαν τριάδα καὶ σῴζεσθαι. Τρίτον Ἠλίας τὸ ὕδωρ ἐπὶ τοὺς σχίδακας καὶ τὰ μέλη τοῦ βοὸς ἐπιχέων πῦρ οὐρανόθεν ἐπ' αὐτὰ κατήνεγκεν· τρισσὸν δὲ ὕδωρ καὶ σχίδακες καὶ μέλη βοὸς καὶ οὐράνιον πῦρ τὸ ἅγιον τῆς τρισσῆς ὀνομασίας τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπὶ τὸ ἅγιον βάπτισμά ἐστι καὶ σταυρὸς καὶ μέλη Χριστοῦ καὶ οὐράνιον φῶς προμηνυόμενον καὶ τοὺς βαπτιζομένους ἁγιάζον. Τρὶς τῆς ἡμέρας Δανιὴλ ἀνοίγων τὰς θυρίδας τοῦ οἴκου αὐτοῦ καὶ προσευχόμενος τοῦ αἰτήματος ἔτυχεν, διδάσκων τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας τριάδος, τὴν ἰσότιμον τιμὴν καὶ δόξαν καὶ προσκύνησιν ἀπονέμειν
Bo 47 Θεῷ καὶ τῷ | Λόγῳ αὐτοῦ καὶ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ Πνεύματι. Τὰ γὰρ πάντα ἡ ἁγία τριὰς ἔκτισεν. Φησὶ γάρ, ὡς προείπομεν, τὸ « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν », καὶ πάλιν· « Ἐξαποστελεῖς τὸ Πνεῦμά σου καὶ κτισθήσονται », καὶ πάλιν· « Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν ».

4. Καὶ Ἰὼβ λέγει· « Ζῇ Κύριος ὁ οὕτω με κρίνας, καὶ ὁ παντοκράτωρ ὁ παραπικράνας μου τὴν ψυχήν, καὶ Πνεῦμα θεῖον τὸ περιὸν ἐν ῥισί μου ». Κύριον καὶ παντοκράτορα εἰπὼν καὶ Πνεῦμα θεῖον ἐσήμανεν τὴν ἁγίαν τριάδα. Καὶ Δαυὶδ ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ ἐννάτῳ ψαλμῷ λέγει· « Θῦσον τῷ Θεῷ θυσίαν αἰνέσεως καὶ ἀπόδος τῷ ὑψίστῳ τὰς εὐχάς σου, καὶ ἐπικάλεσαί με ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς σου » — εἶδες πῶς κηρύσσεται ἡ ἁγία τριάς; —, καὶ ἐν τῷ εἰκοστῷ ἕκτῳ ψαλμῷ· « Σοὶ εἶπεν ἡ καρδία μου· Κύριον ζητήσω· ἐξεζήτησέ σε τὸ πρόσωπόν μου, τὸ πρόσωπόν σου, Κύριε, ζητήσω ». Καὶ Ζαχαρίας ὡς ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ λέγει· « Χαῖρε καὶ εὐφραίνου, θύγατερ Σιών, διότι ἐγὼ ἔρχομαι καὶ κατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου, λέγει Κύριος· καὶ καταφεύξονται ἔθνη πολλὰ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ πρὸς Κύριον », καὶ πάλιν· « Ἐκχεῶ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυὶδ Πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμῶν ». Καὶ πάλιν Ζαχαρίας ὡς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ λέγει· « Εἶπεν Κύριος· Ἐπιτιμήσει σοι Κύριος, διάβολε », καὶ

II 3 : 21-22 *Éz.* 34,11.15 ‖ 23-24 *Ex.* 8,23 (cf. *Ex.* 3,18) ‖ 24-25 *Ex.* 15,1 ‖ 25-26 *Ps.* 106 (107),20 ‖ 26-28 *Ex.* 15,10.8 ‖ 28 *Jonas* 3,5-8 ‖ 29-30 *III Rois* 18,33-35 ‖ 33-34 *Dan.* 6,10 ‖ 37 *Gen.* 1,26 ‖ 38 *Ps.* 103 (104),30 ‖ 38-39 *Ps.* 32 (33),6.

II 4 : 1-2 *Job* 27,2.3 ‖ 4-5 *Ps.* 49 (50),14.15 ‖ 6-7 *Ps.* 26 (27),8 ‖ 8-9 *Zach.* 2,14-15 ‖ 10 *Zach.* 12,10 ‖ 11 *Zach.* 3,2.

II 3 : 20 τοῦ[1] om. F. ‖ 22 ἐπισκέψομαι P ‖ εἰμι om. P ‖ 23 τῷ[1] om. FM ‖ 24 ἡ ἁγία τριάς γὰρ F ‖ καί φησι : φησὶ γὰρ FM ‖ 27 καὶ[1] om. FM ‖ 29-30 τὸ ὕδωρ post ἐπιχέων transp. F ‖ 29 ἐπὶ — καὶ : εἰς F ‖ 31 οὐράνιον : οὐρανώθεν τὸ F ‖ τρίτης P ‖ τοῦ[2] om. F ‖ 32 ἐστι καὶ στ. : τοῦ σωτῆρος F ‖ 33 προμηνυόμενα P ‖ 34-35 τοῦ μυστηρίου F ‖ 35 τιμὴν om. P ‖ 37 τὸ om. F ‖ 38 ἀποστελεῖς F ‖ 39 αὐτοῦ : αὐτῶν F.

II 4 : 1 Καὶ Ἰὼβ denuo A fol. 164 r ‖ Καὶ[1] + ὁ F ‖ ὃς οὕτω με κέκρικεν F ‖ 2 εἰπὼν om. A ‖ 3-4 ἐν — ψαλμῷ om. P ‖ 5 εἶδες : ἴδε F εἶδε A ‖ 6 ψαλμῷ + λέγει P ‖ συ A ‖ ἐξεζήτησεν AF ‖ 7 μου : σου A ‖ τοῦ om. F ‖ 9 post Κύριον add. περὶ τοῦ πατρὸς λέγει glossam AF ‖ 10 πάλιν[1] om. AF ‖ 11 Ζαχ. : δαυὶδ F ‖ 11-12 Εἶπεν — λέγει om. F.

dit : Diable, le Seigneur te châtiera », et encore : « mais par mon Esprit. » Et David dit : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds », et encore : « Ton Esprit de bien me conduira dans une terre droite. » Et il dit encore dans le dix-septième psaume : « Le Seigneur est vivant, béni soit Dieu, que le Dieu de mon salut soit exalté. »

Tous ceux de la circoncision répondent en criant et en disant : Vraiment, c'est le chemin de la vie, et tous ceux qui s'y tiennent vont à la vie, tandis que ceux qui l'abandonnent vont à la mort et au châtiment éternel. Car la Loi et les prophètes proclament la sainte Trinité; nous connaissons le Dieu Tout-puissant et le Verbe de Dieu, celui qui est venu sur les prophètes, et l'Esprit Saint.

5. Moi Joseph, qui note et consigne ceci par écrit, je pris la parole et je leur dis : Pourquoi donc n'annulez-vous pas le serment que nous avons prêté, que les Chrétiens ne sauraient rien?

Et Jacob dit : Non, frères, que personne ne révèle rien aux Chrétiens, car ils observent une foi grandiose, exacte et sainte, celle des dogmes orthodoxes. Et ils disent que le Fils et le Saint Esprit sont consubstantiels au Père, et ils ont d'autres dogmes surprenants et vénérables que nous n'avons pas encore compris, et il est à craindre qu'ils ne nous jettent l'anathème pour hérésie. Car Dieu a répandu son Esprit sur toute chair des nations, comme l'a dit Dieu par le prophète Joël, et ils ont une foi exacte, comme il est écrit. Dieu dit en effet par Isaïe : « On donnera à mes serviteurs un nom nouveau qui sera béni sur la terre; car ils béniront le vrai Dieu, et ceux qui prêteront serment le feront au nom du vrai Dieu. Car ils oublieront leur première tribulation », c'est-à-dire l'égarement diabolique des vaines idoles. Nous, les ex-Juifs, nous n'avons même pas encore appris les rudiments de la foi au Christ; les Chrétiens, eux, ont exilé et anathématisé des évêques et des patriarches pour de petites déviations [68].

6. Ceux de la circoncision répondent et disent : Tu nous enseignes bien, père; mais conforte-nous encore et réjouis-nous à l'aide des prophètes, en nous révélant encore d'autres témoignages sur la Parousie du Christ.

Jacob répond et dit : Isaïe dit comme au nom du Père : « Voici que je place dans Sion, dit le Seigneur, une pierre d'achoppement et un rocher de scandale, et tous ceux qui croient en lui ne connaîtront pas la confusion pour l'éternité. » C'est le

68. Voir Commentaire, p. 233.

πάλιν· « ἀλλ' ἢ ἐν Πνεύματί μου ». Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου », καὶ πάλιν· « Τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθὸν ὁδηγήσει με ἐν γῇ εὐθείᾳ ». Καὶ πάλιν ἐν τῷ ἑπτακαιδεκάτῳ ψαλμῷ λέγει· « Ζῇ Κύριος, καὶ εὐλογητὸς ὁ Θεός, καὶ ὑψωθήτω ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας μου ».

Ἀποκρίνονται πάντες οἱ ἐκ περιτομῆς κράζοντες καὶ λέγοντες· Ὄντως αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς, καὶ πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτὴν εἰς ζωήν, οἱ δὲ καταλίποντες αὐτὴν εἰς θάνατον καὶ εἰς κόλασιν ἀτελεύτητον. Ὁ νόμος γὰρ καὶ οἱ προφῆται κηρύσσουσι τὴν ἁγίαν τριάδα. Θεὸν γὰρ παντοκράτορα καὶ Λόγον Θεοῦ, τὸν γενόμενον ἐπὶ τοὺς προφήτας, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον γινώσκομεν.

5. Ἀποκρίνομαι ἐγὼ Ἰωσήφ, ὁ καταγράφων ταῦτα καὶ σημειούμενος, καὶ εἶπον
Bo 48 αὐτοῖς· Τί | οὖν οὐ λύετε τὸν ὅρκον, ὃν ὠμόσαμεν, ἵνα μὴ μάθωσιν οἱ Χριστιανοί;

Καὶ λέγει ὁ Ἰάκωβος· Μὴ ἀδελφοί· μή τις φανερώσῃ τοῖς Χριστιανοῖς, ὅτι μεγάλην καὶ ἀκριβῆ καὶ ἁγίαν φυλάττουσι πίστιν ὀρθοδόξων δογμάτων. Καὶ ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν λέγοντες καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ ἄλλα παράδοξα καὶ ἔντιμα δόγματα ἔχουσιν, ἃ ἡμεῖς ἀκμὴν οὐ κατελαβόμεθα, καὶ μήπως καὶ ὡς αἱρετικοὺς ἀναθεματίσωσιν ἡμᾶς. Ἐξέχεεν γὰρ ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐπὶ πᾶσαν σάρκα τῶν ἐθνῶν, καθὼς εἶπεν ὁ Θεὸς διὰ Ἰωὴλ τοῦ προφήτου, καὶ ὀρθῶς πιστεύουσιν ὡς γέγραπται. Φησὶ γὰρ ὁ Θεὸς διὰ Ἠσαΐου· « Τοῖς δουλεύουσί μοι κληθήσεται ὄνομα καινόν, ὃ εὐλογηθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς· εὐλογήσουσι γὰρ τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν. Καὶ οἱ ὀμνύοντες ὀμοῦνται τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν. Ἐπιλήσονται γὰρ τῆς θλίψεως αὐτῶν τῆς πρώτης », τουτέστι τῆς διαβολικῆς πλάνης τῶν ματαίων εἰδώλων. Ἡμεῖς δὲ οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων ἀκμὴν οὐδὲ τὰ συλλάβια τῆς πίστεως τοῦ Χριστοῦ ἐμάθομεν. Ἐπισκόπους γὰρ καὶ πατριάρχας ἐξώρισαν καὶ ἀναθεμάτισαν οἱ Χριστιανοὶ εἰς ὀλίγον παρατραπέντας.

6. Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Καλῶς διδάσκεις ἡμᾶς, πάτερ, ἀλλ' ἔτι στερέωσον καὶ χαροποίησον ἡμᾶς ἐκ τῶν προφητῶν, περὶ τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ πλείονας μαρτυρίας ἐκφαίνων ἡμῖν.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ εἶπεν· Ἠσαΐας ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγει· « Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών, λέγει Κύριος, λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ μὴ καταισχυνθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα ». Λίθος οὖν προσκόμματος καὶ πέτρα

II 4 : 12 *Zach.* 4,6 ‖ 12-13 *Ps.* 109 (110),1 ‖ 13-14 *Ps.* 142 (143),10 ‖ 15 *Ps.* 17 (18),47.
II 5 : 6-8 *Joël* 2,28 ; *Joël* 3,1 ‖ 9-11 *Is.* 65,15-16.
II 6 : 4-6 *Is.* 28,16 ; *Rom.* 9,33 ; *I Pierre* 2,7.

II 4 : 12 ἀλλ' ἢ : ἀλλὰ A ‖ 13 ἕως — ποδῶν σου ASl. : om. FP ‖ 14-15 πάλιν — λέγει om. P ‖ 17 ζωὴν + ἀπελεύσονται A ‖ καταλείποντες A ‖ 18 εἰς om. F ‖ 19 Θεὸν : κύριον P ‖ γεννόμενον P γεννάμενον A.

II 5 : 1 καταγραψάμενος F καταγράφον A ‖ καὶ σημ. A : κ. σημειωσάμενος F om. P ‖ 2 λύεται P ‖ μάθουσιν A ‖ 3 Καὶ om. P ‖ ὁ om. AP ‖ μή τις : μηδεὶς P ‖ φανερώσει AP ‖ 4 κ. ἀκριβῆ om. AF ‖ καὶ ἁγίαν om. P ‖ 4-5 τὸν Υἱὸν om. A ‖ 5 λέγουσιν AF ‖ κ. τὸ ἅγιον Πν. om. PSl. fort. recte ‖ ἔχουσιν om. P ‖ 6 ἀκμὴν om. F ‖ ἀναθεματίσουσιν P ‖ 7 ὁ Θεὸς om. F ‖ 8 γέγραπται. Φησὶ γὰρ : ἔφη F ‖ ἠσαΐου + τοῦ προφήτου F ‖ 9 ὃ : καὶ P ‖ 10 εὐλογήσουσιν A ‖ ὀμνύοντες ὀμ. : ὠμοῦντες P ‖ 11 ἐπιλάθονται AF ‖ 12 πλάνης om. F ‖ ματαίων om. F ‖ οὐδὲ : οὔτε P ‖ 13 ἐχώρισαν F.

II 6 : 2 ἡμᾶς + πάτερ F ‖ 3 ἐκφαίνων P : ἐκφέρων F φέρον vel ἐκφέρον A ‖ 4 εἶπεν : λέγει AF ‖ ἐκ τ. Π. : ἀπὸ τοῦ χριστοῦ P ‖ 6 εἰς αὐτὸν : ἐπ' αὐτῷ F ‖ καταισχύνθη AF ‖ πέτραν A.

Christ qui est devenu une pierre d'achoppement et un bloc de scandale pour nous, les Juifs restés rebelles au Christ, comme Job le dit aussi pour les Juifs rebelles qui ont crucifié le Christ : « Le Seigneur ne sauve pas les impies, parce qu'ils ne veulent pas connaître le Seigneur. » Et Isaïe dit pareillement de ceux qui l'ont crucifié : « Le conseil de votre esprit est vain », et encore : « Vous avez tenu conseil sans moi et conclu des alliances sans mon Esprit. » Et Isaïe dit encore : « Ils ont fait périr le juste parmi les injustes. » Et Osée dit des incrédules : « Dieu les repoussera parce qu'ils ne l'ont pas écouté, et ils seront errants parmi les nations. » Nous avons en effet offensé le Christ par notre incrédulité depuis six cents ans, et nous sommes le jouet de toutes les nations et des démons, plongés dans une captivité de l'âme et du corps. Isaïe dit de ceux qui croient au Christ : « Voici, le Seigneur vient dans sa force », et encore : « Ce jour-là, les sourds entendront les paroles du livre, et les yeux des aveugles qui sont dans l'ombre et le brouillard verront, et les langues qui balbutient apprendront à parler de paix. » De fait, ⟨Sl. : *il a guéri*⟩ vraiment les sourds et tous les malades de l'âme et du corps ; et « les langues » des hommes « qui balbutiaient », qui juraient jadis par les vaines idoles, ont appris à parler de paix à propos du Christ. Car le Christ est la paix et le salut pour ceux qui croient en lui. Dieu dit en effet par Isaïe au sujet des croyants : « Moi le Seigneur Dieu, j'entendrai leur prière ; moi le Dieu d'Israël, je les écouterai et je ne les abandonnerai pas, et je ferai jaillir sur les montagnes des ruisseaux, et des sources au milieu des plaines ; je ferai du désert un lac d'eau et je couvrirai de canaux la terre assoiffée. »

7. Et Dieu dit encore par Isaïe que personne ne judaïse plus après la venue du Christ, et que tous se fassent baptiser : « Ne vous souvenez pas des premières choses et ne pensez pas aux anciennes ; voici en effet que je fais un monde nouveau, qui se lèvera maintenant et que vous connaîtrez. Et je ferai une route dans le désert et des fleuves dans la terre sans eau. Les bêtes des champs me béniront », et encore : « Je suis celui qui parle justice, qui proclame la vérité ; rassemblez-vous et venez, délibérez ensemble, vous les sauvés », « Je suis Dieu, et il n'y en a pas d'autre que moi ; le juste et le sauveur, il n'y en a pas d'autre hormis moi ; revenez à moi et vous serez sauvés, vous qui êtes aux extrémités de la terre. » Moïse dit encore : « Que mon discours soit attendu comme la pluie, que mes paroles descendent comme la rosée,

σκανδάλου ἐγένετο ὁ Χριστὸς ἡμῖν τοῖς ἀπειθήσασιν Ἰουδαίοις τῷ Χριστῷ, ὡς καὶ Ἰὼβ λέγει περὶ τῶν ἀπειθούντων καὶ σταυρωσάντων τὸν Χριστόν· « Ἀσεβεῖς οὐ διασῴζει Κύριος, παρὰ τὸ μὴ βούλεσθαι αὐτοὺς εἰδέναι τὸν Κύριον ». Καὶ Ἡσαΐας ὁμοίως λέγει περὶ τῶν σταυρωσάντων· « Ματαία ἡ βουλὴ τοῦ πνεύματος ὑμῶν », καὶ πάλιν· « Ἐποιήσατε βουλὴν οὐ δι' ἐμοῦ καὶ συνθήκας οὐ διὰ τοῦ Πνεύματός μου ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει· « Ἐπλαγίασαν ἐν ἀδίκοις δίκαιον ». Καὶ Ὡσηὲ λέγει περὶ τῶν ἀπιστούντων· « Ἀπώσεται αὐτοὺς ὁ Θεός, ὅτι οὐκ εἰσήκουσαν αὐτοῦ, καὶ ἔσονται πλανῆται ἐν τοῖς ἔθνεσιν ». *Bo* 49 Προσεκόψαμεν γὰρ εἰς | Χριστὸν τῇ ἀπιστίᾳ ἐπὶ ἑξακόσια ἔτη καὶ πρὸς καταπάτημά ἐσμεν ὅλων τῶν ἐθνῶν καὶ τῶν δαιμόνων, ὄντες ἐν αἰχμαλωσίᾳ ψυχῆς καὶ σώματος. Περὶ δὲ τῶν πιστευόντων τῷ Χριστῷ Ἡσαΐας λέγει· « Ἰδού, Κύριος μετὰ ἰσχύος ἔρχεται », καὶ πάλιν· « Ἀκούσονται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ κωφοὶ λόγους βιβλίου, καὶ οἱ ἐν τῷ σκότει καὶ οἱ ἐν τῇ ὁμίχλῃ ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ὄψονται· καὶ αἱ γλῶσσαι αἱ ψελλίζουσαι μαθήσονται λαλεῖν εἰρήνην ». Ὄντως γὰρ ἐν ἀληθείᾳ κωφοὺς καὶ πάντας τοὺς ἀσθενεῖς ψυχῇ καὶ σώματι ⟨ἰάσατο⟩, καὶ « αἱ γλῶσσαι » τῶν ἀνθρώπων « αἱ ψελλίζουσαι », αἱ ὀμνύουσαι κατὰ τῶν ματαίων εἰδώλων ποτέ, ἔμαθον λαλεῖν εἰρήνην περὶ Χριστοῦ. Χριστὸς γὰρ εἰρήνη ἐστὶ καὶ σωτηρία τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτόν. Φησὶ γὰρ ὁ Θεὸς διὰ Ἡσαΐου περὶ τῶν πιστῶν· « Ἐγὼ Κύριος ὁ Θεός, ἐγὼ ἐπακούσομαι αὐτῶν ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ καὶ οὐκ ἐγκαταλείψω αὐτούς, ἀλλὰ ἀνάξω ἐπὶ τῶν ὀρέων ποταμούς, καὶ ἐν μέσῳ πεδίων πηγάς, ποιήσω τὴν ἔρημον εἰς ἕλη ὑδάτων καὶ τὴν διψῶσαν γῆν ἐν ὑδραγωγοῖς θήσω ».

7. Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς δι' Ἡσαΐου λέγει, ἵνα μή τις ἰουδαΐσῃ μετὰ τὸ ἐλθεῖν τὸν Χριστόν, ἀλλ' ἵνα βαπτισθῇ· φησὶ γάρ· « Μὴ μνημονεύετε τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἀρχαῖα μὴ συλλογίζεσθε· ἰδοὺ γὰρ ἐγὼ ποιῶ καινὰ πάντα, ἃ νῦν ἀνατελεῖ, καὶ γνώσεσθε αὐτά. Καὶ ποιήσω ἐν τῇ ἐρήμῳ ὁδὸν καὶ ἐν τῇ ἀνύδρῳ ποταμούς. Εὐλογιεῖ με τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ », καὶ πάλιν· « Ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν δικαιοσύνην, ἀναγγέλλων ἀλήθειαν· συνάχθητε καὶ ἥκατε, βουλεύσασθε ἅμα οἱ σῳζόμενοι », « Ἐγὼ ὁ Θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν ἐμοῦ· δίκαιος καὶ σωτήρ, οὐκ ἔστιν πάρεξ ἐμοῦ· ἐπιστράφητε πρός με καὶ σωθήσεσθε οἱ ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς ». Πάλιν Μωϋσῆς λέγει· « Προσδοκάσθω ὡς ὑετὸς τὸ ἀπόφθεγμά μου, καὶ καταβήτω ὡς δρόσος τὰ ῥήματά μου, ὡς ὄμβρος

II 6 : 8-9 *Job* 36,12 ‖ 10 *Is.* 33,11 ‖ 10-11 Is. 30,1 ‖ 12 *Is.* 29,21 ‖ 12-13 *Os.* 9,17 ‖ 16 *Is.* 40,10 ‖ 17-19 *Is.* 29,18.24 (cf. 32,4) ‖ 21-22 *Éph.* 2,14 ‖ 23-25 *Is.* 41,17-18.

II 7 : 2-5 *Is.* 43,18-20 ‖ 5-8 *Is.* 45,19-22 ‖ 8-10 *Deut.* 32,2.

II 6 : 7 ὁ Χρ. post Ἰουδαίοις transp. AF ‖ τῷ Χρ. om. AF ‖ 8 τὸν om. A ‖ διασωση A ‖ 11-12 Ἡσαΐας — Ὡσηὲ om. F ‖ 12 ἐπλαγιασεν A ‖ ἐν om. A ‖ δικαίων P ‖ ὠσιὲ ubique P ‖ ἀπίστων A ‖ 13 καὶ om. A ‖ πνανίται F ‖ 14 ἐπροσεκόψαμεν P ‖ ἀπ. + καὶ AF ‖ καὶ πρὸς om. F ‖ 16 πιστευσάντον P ‖ μετ' F ‖ 17 πάλιν + καὶ F ‖ κωφοὶ : σόφου A ‖ 18 οἱ ἐν ASl. : om. FP ‖ αἱ[1] om. P ‖ 19 ἐν A : om. FP ‖ ἀλήθειαν P ‖ κωφος A κωφοί F ‖ πάντας P : οἱ πάντες A πάντες οἱ F ‖ ασθενης A ‖ 20 ἰάσατο rest. Bonwetsch e Sl. *isceli* ‖ αἱ[3] om. P ‖ ὀμνύοντες P ωμνοιον A ‖ 21 λαλεῖν : λέγειν F ‖ εἰρήνην + τοῦτ' ἔστι F ‖ τὰ περὶ χριστοῦ AF ‖ 23 post πιστῶν desinit A ‖ 24 ἐγκαταλίψω P ‖ ἀνοίξω F ‖ post ποταμούς add. περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος glossam FSl. ‖ 25 ὑδραγωγίοις P.

II 7 : 1 δι' Ἡσ. : διὰ τοῦ αὐτοῦ προφήτου F ‖ 2 ἀλλ' ἵνα : ἀλλὰ F ‖ φησὶ γάρ om. F ‖ 3 συλλογίζεσθαι FP ‖ post ἐγὼ add. τὸν χριστιανισμὸν glossam P ‖ post πάντα add. τὸν χρ. δηλονότι glossam F ‖ πάντα om. P ‖ ἀνατελεῖ : ἀνηγγέλλη F ‖ 4 τῇ[2] om. F ‖ εὐλογήσει F ‖ 5 post ἀγροῦ add. περὶ τῆς κλήσεως λέγει glossam F ‖ λαλὼν P ‖ 6 ἀνάχθητε P ‖ ἥκατε om. P ‖ ὑμεῖς κατὲβουλεύσασθε P ‖ 8 σωθήσεσθε : ἐπιστραφήσεσθε P ‖ post σωθ. add. περὶ ἐθνῶν λέγει glossam F ‖ ἀπ' : ἐπ' P ‖ post γῆς add. ὁ πατὴρ λέγει περὶ τοῦ χριστοῦ glossam P ‖ Πάλιν Μωϋσῆς λέγει om. P ‖ 9 post μου[1] add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F.

comme l'averse sur la prairie et la neige sur l'herbe. » Et il dit encore au Christ par Isaïe : « Ne crains pas parce que tu as été humilié, n'aie pas honte d'avoir été injurié », et encore : « Je suis vivant, dit le Seigneur, tu les endosseras tous comme une tunique » — c'est à cause de la chair qu'il dit cela. Et Zacharie dit : « En ce jour-là le Seigneur sauvera son peuple comme des brebis », et au sujet des apôtres du Christ : « Car des pierres saintes rouleront sur sa terre, car tout ce qui est bon et beau est à lui. » Et David dit des apôtres : « Les cieux narrent la gloire de Dieu. » Et Isaïe dit encore du Christ : « Mon Dieu est grand, il ne m'abandonnera pas, Seigneur votre juge, Seigneur votre chef, Seigneur votre roi, Seigneur votre sauveur », et encore : « Il viendra lui-même nous sauver. » Et Isaïe dit encore du Christ : « Comme le lion ou le lionceau rugit sur la proie qu'il saisit, et crie sur elle jusqu'à ce que les montagnes soient remplies de sa voix, que la foule soit vaincue par sa colère et tremble, ainsi le Seigneur Sabaoth descendra faire campagne sur la montagne de Sion et sur ses montagnes; comme des oiseaux qui s'envolent, ainsi le Seigneur Sabaoth défendra Jérusalem, il la défendra, il la prendra en pitié, il la protégera, il l'abritera et la sauvera. » Et Isaïe dit encore : « Qui parmi vous craint le Seigneur? qu'il écoute la voix de son Fils. » Et Dieu dit encore par Isaïe à propos de la nouvelle Loi de la grâce, celle des saints Évangiles du Christ : « Écoutez, mon peuple, et vous les rois, prêtez-moi l'oreille; une Loi viendra de moi et mon jugement à la lumière des nations. Ma justice approche à grands pas et mon salut surgira comme la lumière, et les nations placeront leur espoir dans mon bras. » Et Isaïe dit encore du Christ : « Le Seigneur révélera son saint bras à la face de toutes les nations, et toutes les extrémités de la terre verront le salut qui vient de notre Dieu. » Et le Dieu Très-haut dit encore du Christ par Isaïe : « C'est un grand titre pour toi d'être appelé mon fils, pour établir les tribus de Jacob et ramener Israël de la dispersion; voici que je t'ai donné pour être l'alliance du peuple, pour être la lumière des nations, pour être le salut jusqu'aux extrémités de la terre. Ainsi parle le Seigneur qui t'a sauvé, le Dieu d'Israël : Bénissez celui qui humilie son âme, celui que conspuent » Pilate et les soldats, « les serviteurs et les princes des nations. Des rois le verront et des princes se lèveront et l'adoreront à cause du Seigneur, car le Saint d'Israël est fidèle et il t'a choisi. Ainsi parle le Seigneur : Au temps qui convenait j'ai entendu ta prière et au jour du salut je te suis venu en aide, et je t'ai créé, et je t'ai donné pour être l'alliance des nations, pour établir la terre et hériter de l'héritage abandonné, pour dire à ceux qui sont captifs : Sortez, et à ceux qui sont dans les

ἐπ' ἄγρωστιν καὶ ὡσεὶ νιφετὸς ἐπὶ χόρτον ». Καὶ πάλιν διὰ Ἡσαΐου λέγει τῷ Χριστῷ· « Μὴ φοβοῦ ὅτι κατῃσχύνθης, μηδὲ ἐντραπῇς ὅτι ὠνειδίσθης », καὶ πάλιν· « Ζῶ ἐγώ, λέγει *Bo* 50 Κύριος, εἰ μὴ πάντας αὐτοὺς ἐνδύσῃ ὡς ἱμάτιον » — διὰ τὴν σάρκα | λέγει. Καὶ Ζαχαρίας λέγει· « Σώσει αὐτοὺς Κύριος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ὡς πρόβατα λαὸν αὐτοῦ », καὶ περὶ τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ· « Διότι λίθοι ἅγιοι κυλίονται ἐπὶ τῆς γῆς αὐτοῦ· ὅτι εἴ τι ἀγαθὸν καὶ καλὸν αὐτοῦ ἐστιν ». Καὶ Δαυὶδ λέγει περὶ τῶν ἀποστόλων· « Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει περὶ Χριστοῦ· « Ὁ Θεός μου μέγας ἐστίν, οὐ παρελεύσεταί με, Κύριος κριτὴς ὑμῶν, Κύριος ἄρχων ὑμῶν, Κύριος βασιλεὺς ὑμῶν, Κύριος σωτὴρ ὑμῶν », καὶ πάλιν· « Αὐτὸς ἥξει καὶ σώσει ἡμᾶς ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει περὶ τοῦ Χριστοῦ· « Ὃν τρόπον ἀναβοήσει ὁ λέων ἢ ὁ σκύμνος ἐπὶ τῇ θήρᾳ ᾗ ἐὰν λάβῃ καὶ κράζει ἐπ' αὐτῇ ἕως ἂν ἐμπλησθῇ τὰ ὄρη τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἡττηθῇ τὸ πλῆθος ἀπὸ τοῦ θυμοῦ αὐτοῦ καὶ πτοηθῇ, οὕτως καταβήσεται Κύριος Σαβαὼθ ἐπιστρατεῦσαι ἐπὶ τὸ ὄρος Σιὼν καὶ ἐπὶ τὰ ὄρη αὐτῆς· ὡς ὄρνεα πετόμενα, οὕτως ὑπερασπιεῖ Κύριος Σαβαὼθ ὑπὲρ Ἱερουσαλήμ, ὑπερασπιεῖ καὶ ἐξιλάσεται καὶ περιποιήσεται καὶ ὑπερβήσεται καὶ σώσει ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει· « Τίς ἐν ὑμῖν φοβούμενος τὸν Κύριον; Ὑπακουσάτω τῆς φωνῆς τοῦ παιδὸς αὐτοῦ ». Καὶ πάλιν περὶ τοῦ νέου νόμου τῆς χάριτος τῶν ἁγίων εὐαγγελίων τοῦ Χριστοῦ λέγει ὁ Θεὸς διὰ Ἡσαΐου· « Ἀκούσατε λαός μου καὶ οἱ βασιλεῖς πρός μὲ ἐνωτίσασθε· ὅτι νόμος παρ' ἐμοῦ ἐξελεύσεται καὶ ἡ κρίσις μου εἰς φῶς ἐθνῶν. Ἐγγίζει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου, καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἔθνη ἐλπιοῦσιν ». Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει περὶ Χριστοῦ· « Ἀποκαλύψει Κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ τὸν ἅγιον ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν, καὶ ὄψεται πάντα τὰ ἄκρα τῆς γῆς τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ». Καὶ πάλιν λέγει ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος τῷ Χριστῷ διὰ Ἡσαΐου· « Μέγα σοί ἐστι τοῦ κληθῆναί σε παῖδά μου, τοῦ στῆσαι τὰς φυλὰς Ἰακὼβ καὶ τὴν διασπορὰν τοῦ Ἰσραὴλ ἐπιστρέψαι· ἰδοὺ δέδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν, τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. Οὕτως λέγει Κύριος, ὁ ῥυσάμενός σε, ὁ Θεὸς Ἰσραήλ· Ἁγιάσατε τὸν φαυλίζοντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, τὸν βδελυσσόμενον ὑπὸ » Πιλάτου καὶ στρατιωτῶν, « τῶν ἐθνῶν τῶν δούλων τῶν ἀρχόντων. Βασιλεῖς ὄψονται αὐτὸν καὶ *Bo* 51 ἀναστήσονται ἄρχοντες | καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ ἕνεκεν Κυρίου, ὅτι πιστός ἐστιν ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ἐξελέξατό σε. Οὕτως λέγει Κύριος· Καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι, καὶ ἔπλασά σε καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην ἐθνῶν, τοῦ καταστῆσαι τὴν γῆν καὶ κατακληρονομῆσαι κληρονομίαν ἐρήμου· λέγοντα τοῖς ἐν

II 7 : 10-11 *Is.* 54,4 ‖ 11-12 *Is.* 49,18 ‖ 13-15 *Zach.* 9,16.17 ‖ 15-16 *Ps.* 18 (19),1 ‖ 16-18 *Is.* 33, 22 ‖ 18 *Is.* 35,4 ‖ 19-24 *Is.* 31,4.5 ‖ 24-25 *Is.* 50,10 ‖ 27-29 *Is.* 51,4-5 ‖ 30-32 *Is.* 52,10 ‖ 32-42 *Is.* 49,6-9.

II 7 : 10 ἄγροστιν F ‖ καὶ ὡσεὶ — χόρτον om. FSl. ‖ διὰ Ἡσαΐου : ἡσαΐας P ‖ 11 καταισχύνθης P ‖ post κατῃσχ. add. περὶ τοῦ πάθους λέγων glossam F ‖ Ζῶ ἐγώ, λέγει : ζαχαρίας P ‖ 12 Κύριος om. F ‖ εἰ μὴ : ἡμῶν P ‖ ἐνδύσει P ‖ 12-13 Ζαχ. λέγει : πάλιν P ‖ 13 καὶ + ἱερεμίας P ‖ 14 post ἀποστόλων add. καὶ ὅτι ἁλιεῖς εἰσὶν λέγει· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ἁλιεῖς πολλούς, λέγει κύριος, καὶ ἁλιεύσουσιν αὐτούς· καὶ πάλιν glossam P ‖ τοῦ Χριστοῦ om. P ‖ Χριστοῦ + λέγει F ‖ αὐτοῦ om. F ‖ 17 ἐστίν : ἐστι καὶ P ‖ 18 ἡμᾶς : ὑμᾶς F ‖ 19 Ἡσαΐας om. F ‖ τοῦ om. P ‖ ἀναβήσεται F ‖ 19-20 ὁ λ. — λάβῃ : ὡς λέων ἢ ὡς λέων ἐπὶ τὴν θήραν ἢ ἀναλάβει F ‖ 20 κράζει nos : κράζῃ P κράξει F ‖ 23 ὑπερασπιεῖ om. F ‖ 24 Ἡσ. : ὁ αὐτὸς P ‖ 25 ὑπακούσεται F ‖ 27 Ἀκούσατε + μου F ‖ 30 Ἡσαΐας om. F ‖ ἀποκαλύψῃ P ‖ τὸν ἅγιον αὐτοῦ F ‖ 32 ὁ Θεὸς — Χριστῷ : ὁ πατὴρ περὶ χριστοῦ F ‖ διὰ Ἡσ. om. F ‖ 33 σε om. P ‖ 34 σε² om. F ‖ 35 ὁ² om. P ‖ 36 φαυλ. + ἑαυτόν· ἁγιάσατε τὸν φαυλίζοντα P ‖ ψ. αὐτοῦ : ἑαυτοῦ ψ. F ‖ post ψυχὴν add. περὶ τοῦ πάθους τοῦ ἑκουσίου τοῦ χριστοῦ λέγει glossam F ‖ 36-37 ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ὑπὸ πιλ. κ. στρατ. λέγει· ἐθνῶν F ‖ Πιλ. κ. στρατ. PSl. fort. glossa ‖ 37 αὐτὸν om. F ‖ 38 αὐτῷ : αὐτὸν P ‖ 40 ἔδωκά : ἔθηκά F ‖ ἐθνῶν : γένους F ‖ 41 ἐρήμου om. F.

ténèbres : Montrez-vous. » Et il dit encore par Isaïe : « Et votre âme vivra dans le bonheur, et je vous donnerai une alliance éternelle, sainte et sûre, celle de David. Voici que je l'ai placé pour être un témoignage parmi les nations, un prince et un chef sur les nations. Voici que les nations qui ne te connaissent pas invoqueront ton nom, que les peuples qui ne savaient rien de toi viendront se réfugier auprès de toi. »

8. Et il dit encore par Isaïe : « Cherchez Dieu et invoquez-le quand vous le trouvez », et encore : « Car il enlèvera beaucoup de vos péchés ; car mes volontés ne sont pas vos volontés, et mes chemins ne sont pas vos chemins, dit le Seigneur », et encore : « Voici ce que dit le Seigneur : Observez la justice et pratiquez l'équité ; car la venue de mon salut est proche, ainsi que la révélation de ma miséricorde. » Et encore : « Car ma maison sera appelée maison de prière pour toutes les nations. » Et Isaïe dit encore à propos du Christ : « Ni un messager ni un ange, c'est le Seigneur lui-même qui est venu les sauver », et encore : « Il marche dans la justice, il parle par une voie droite, il hait l'iniquité et l'injustice, et il écarte ses mains des présents ; il bouche ses oreilles pour ne pas entendre le jugement qui fait couler injustement le sang, il ferme ses yeux pour ne pas voir la méchanceté ; celui-là habitera dans une haute caverne de roche ferme, on lui donnera du pain et son eau sera assurée. Vous verrez le roi dans sa gloire. » Et Dieu dit encore par Isaïe à propos du saint baptême du Christ : « Moi le Seigneur Dieu, j'entendrai leur prière, moi le Dieu d'Israël, et je ne les abandonnerai pas. Mais j'ouvrirai des ruisseaux sur les montagnes et des sources au milieu des plaines ; je ferai du désert un lac d'eau et je couvrirai de canaux la terre de la soif », et encore : « Vous les assoiffés, venez à l'eau », et encore : « Écoutez-moi et mangez ce qui est bon, et votre âme se délectera dans les bienfaits. »

Ceux de la circoncision prennent la parole et disent : De fait, c'est la vérité, et c'est bien le Christ le Fils de Dieu celui qui est né de la sainte Marie. Et au soir ils se retirèrent en rendant grâces à Dieu dans une grande joie. Et moi Joseph, aussi vrai que devant Dieu, autant que je pus je mis cela par écrit, à leur insu, avec mon fils Syméon.

δεσμοῖς· Ἐξέλθατε, καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει· Ἀνακαλύφθητε ». Καὶ πάλιν διὰ Ἠσαΐου· « Καὶ ζήσεται ἐν ἀγαθοῖς ἡ ψυχὴ ὑμῶν, καὶ διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον, τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά. Ἰδοὺ μαρτύριον ἐν ἔθνεσι δέδωκα αὐτόν, ἄρχοντα καὶ προστάσσοντα ἐπ' ἔθνεσιν. Ἰδοὺ ἔθνη ἃ οὐκ οἴδασί σε ἐπικαλέσονταί σε, λαοὶ οἳ οὐκ ἠπίσταντό σε καταφεύξονται ἐπὶ σέ ».

8. Καὶ πάλιν διὰ Ἠσαΐου λέγει· « Ζητήσατε τὸν Θεὸν καὶ ἐν τῷ ὑμᾶς εὑρίσκειν ἐπικαλέσασθε », καὶ πάλιν· « Ὅτι ἐπὶ πολὺ ἀφήσει τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν· οὐ γάρ εἰσιν αἱ βουλαί μου ὥσπερ αἱ βουλαὶ ὑμῶν, οὐδὲ ὥσπερ αἱ ὁδοὶ ὑμῶν αἱ ὁδοί μου, λέγει Κύριος », καὶ πάλιν· « Τάδε λέγει Κύριος· Φυλάξασθε κρίσιν καὶ ποιήσατε δικαιοσύνην· ἤγγικε γὰρ τὸ σωτήριόν μου παραγενέσθαι καὶ τὸ ἔλεός μου ἀποκαλυφθῆναι ». Καὶ πάλιν· « Ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ». Καὶ πάλιν περὶ Χριστοῦ Ἠσαΐας λέγει· « Οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Θεὸς ἐλθὼν ἔσωσεν αὐτούς », καὶ πάλιν· « Πορευόμενος ἐν δικαιοσύνῃ, λαλῶν εὐθείᾳ ἐν ὁδῷ, μισῶν ἀνομίαν καὶ ἀδικίαν, καὶ τὰς χεῖρας ἀποσειόμενος ἀπὸ δώρων· βαρύνων τὰ ὦτα αὐτοῦ τοῦ μὴ ἀκούειν κρίσιν αἵματος ἀδίκου, καμμύων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἴδῃ κακίαν· οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς, ἄρτος αὐτῷ δοθήσεται καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν. Βασιλέα μετὰ δόξης ὄψεσθε ». Καὶ πάλιν περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος τοῦ Χριστοῦ διὰ Ἠσαΐου λέγει ὁ Θεός· « Ἐγὼ Κύριος ὁ Θεὸς ἐπακούσομαι αὐτῶν, ὁ Θεὸς Ἰσραήλ, καὶ οὐκ ἐγκαταλείψω αὐτούς, ἀλλ' ἀνοίξω ἐπὶ τῶν ὀρέων ποταμοὺς καὶ ἐν μέσῳ πεδίων πηγάς. Ποιήσω τὴν ἔρημον εἰς ἕλη ὑδάτων καὶ τὴν διψῶσαν γῆν ἐν ὑδραγωγοῖς θήσω », καὶ πάλιν· « Οἱ διψῶντες πορεύεσθε ἐφ' ὕδωρ », καὶ πάλιν· « Ἀκούσατέ μου καὶ φάγεσθε ἀγαθά, καὶ τρυφήσει ἐν ἀγαθοῖς ἡ ψυχὴ ὑμῶν ». |

Bo 52 Ἀποκρίνονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ λέγουσιν· Ὄντως οὕτως ἔχει ἡ ἀλήθεια καὶ αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας γεννηθείς. Καὶ ἑσπέρας γεναμένης ἀνεχώρησαν, εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ μετὰ χαρᾶς μεγάλης. Ἐγὼ δὲ Ἰωσὴφ ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, εἴ τι ἠδυνήθην, κατέγραφον λάθρᾳ αὐτῶν μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Συμεῶνος.

II 7 : 43-46 *Is.* 55,2-5.

II 8 : 1-4 *Is.* 55,6.7-8 ‖ 4-6 *Is.* 56,1.7 ‖ 7-8 *Is.* 63,9 ‖ 8-12 *Is.* 33,15-17 ‖ 13-15 *Is.* 41,17-18 ‖ 16-17 *Is.* 55,1.2.

II 7 : 42 ἐξέλθετε F ‖ ἀνακαλύπτεσθε F ‖ διὰ Ἠσ. : ἠσαΐας F ‖ 43 ὑμῶν : μου P ‖ post αἰώνιον add. περὶ τῆς νέας διαθήκης τοῦ χριστοῦ λέγει· περὶ τῶν πιστῶν glossam F ‖ αἰώνιον + καὶ P ‖ 45 ἐπ' : ἐν P ‖ post ἐπικ. σε add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F ‖ ἐπίστανται F ‖ 46 ἐπὶ σοὶ καταφ. P.

II 8 : 1 διὰ Ἠσ. om. F ‖ λέγει om. P ‖ 2 ἐπικαλέσασθε + αὐτόν F ‖ post αὐτόν add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F ‖ ἀφιήσι P ‖ 4 καὶ — Κύριος om. F ‖ 7 Ἠσ. λέγει om. F ‖ Θεὸς : κύριος F ‖ 8 post ὁδῷ add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F ‖ 9 αὐτοῦ om. P ‖ 11 post δοθήσεται add. περὶ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ λέγει glossam F ‖ πιστῶν P ‖ 12 Βασιλέα — Καὶ om. F ‖ βασιλέων P ‖ πάλιν post Χριστοῦ transp. F ‖ 14 ἐγκαλίψω P ‖ ἀλλ' — πεδίων : ἀλλὰ δι' ἀνύδρων ἐξάξω F ‖ 15 θήσω ἐν ὑδραγωγοῖς F ‖ 17 τρυφήσει : τραφῆ P ‖ post ὑμῶν add. περὶ πίστεως νέου λαοῦ λέγει glossam F ‖ 18 οἱ om. P ‖ 20 γενομένης F ‖ 21 ἐδυνήθην F.

III 1. Cinq jours plus tard arriva Ioustos, Juif non baptisé [69], d'Orient, cousin d'Isaakios; Isaakios le reçut chez lui. Et il réprimanda Isaakios en ces termes : Vous ne deviez pas être baptisés, car le Christ n'est pas encore venu.

Isaakios lui dit : Messire Ioustos, en vérité j'ai été très affligé de mon baptême et j'en suis venu à désespérer. Mais il s'est trouvé un ex-Juif du nom de Jacob, dont je pense qu'il parle par l'Esprit Saint; et il nous a démontré par la Loi et les prophètes que celui qui est venu est bien le Christ.

Ioustos lui répond alors : Comme si je ne connaissais pas Jacob, le fils de Thanoumas [70], voleur et brigand de grands chemins [71], celui qui a fait tant de mal aux Chrétiens à l'époque de l'empereur Phocas et de Bonosos! Montre-le moi, et je ferai la preuve que c'est un égaré et un ennemi de Dieu et que ceux qui ont été baptisés ont été égarés.

Et nous, ceux de la circoncision, nous avons été ébranlés et abattus à l'entendre. Théodore dit : Messire Joseph, je crois que nous voilà dans une mauvaise passe; car si Ioustos fait la preuve que Jacob a été égaré, nous sommes dans de beaux draps. Ioustos sema le trouble chez tous les ex-Juifs, et ils furent remplis d'affliction et de désarroi.

2. Et après un certain temps, Jacob vint à l'endroit où nous nous rassemblions, et il fait venir ceux qui venaient d'habitude, ceux qui réfléchissaient sur les Saintes Écritures et qui, disait-il, chérissaient Dieu. Venus pleins de chagrin, ils se disaient entre eux : C'est un tort de n'avoir pas fixé par écrit les flots (de sagesse) qui jaillissaient de la bouche de Jacob pour que Ioustos aussi les lise; alors, il aurait sans doute appris toute la vérité sur la question de savoir si nous avons été égarés en étant baptisés, ou si nous avons été sauvés, comme le dit messire Jacob.

Moi, Joseph, je prends la parole et je leur dis : Aussi vrai que devant Dieu, mon fils Syméon et moi-même les avons consignés par écrit; mais gardez le secret et pour le moment ne dites rien à personne.

Et ceux de la circoncision entrèrent auprès de Jacob, tristes et affligés. Jacob leur dit : Qu'avez-vous? Je vous vois chagrinés.

Et Isaakios répond : Oui, vraiment nous sommes dans une grande affliction. Car mon cousin Ioustos est venu d'Orient et dit que ceux qui ont été baptisés ont été égarés, parce que le Christ n'est pas encore venu.

Jacob répond et leur dit : Vraiment, je connais bien messire Ioustos, son frère Abraamios [72] et leur père, messire Samouèlos, bons connaisseurs des Saintes Écritures. Et j'ai beaucoup appris auprès de leur père, le bienheureux Samouèlos : c'est lui qui m'a enseigné les prophètes, ce qui m'a permis de reconnaître le Christ [73]. Je

69. Comme souvent dans les dialogues fictifs de polémique anti-judaïque, l'arrivée en renfort d'un opposant farouche relance le débat (cf. les *Trophées de Damas*, PO 15, p. 215, 234, 260-261). Le fait que Ioustos ne soit pas baptisé est important : les Juifs baptisés contre leur gré étaient déjà « contaminés » par le baptême et cherchaient moins à tenir tête à Jacob qu'à apaiser leurs doutes.

70. Thanoumas est l'une des formes hellénisées du nom juif Thanum; cf. H. WUTHNOW, *Die semitischen Menschennamen*, p. 53; G. DAGRON et D. FEISSEL, *Inscriptions de Cilicie*, Paris 1987, n° 119, p. 200-201.

71. Dans JEAN MOSCHOS, *Pratum spirituale*, 189, PG 87/3, col. 3068, un ὁδοστάτης est condamné à mort.

III 1. Μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας ἦλθεν Ἰοῦστος, Ἰουδαῖος ἀβάπτιστος, ἀπὸ Ἀνατολῆς, ἀνεψιὸς Ἰσαακίου, καὶ ἐδέξατο αὐτὸν Ἰσαάκιος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Καὶ ὠνείδιζε τὸν Ἰσαάκιον λέγων ὅτι· Οὐκ ὀφείλετε βαπτισθῆναι, ἀκμὴν γὰρ οὐκ ἦλθεν ὁ Χριστός.

Καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰσαάκιος· Κύρι Ἰοῦστε, ὄντως πολὺ ἐθλίβην βαπτισθεὶς καὶ εἰς ἀπόγνωσιν ἦλθον· ἀλλ' εὑρέθη τις ἄνθρωπος ἀπὸ Ἰουδαίων ὀνόματι Ἰάκωβος, καὶ νομίζω ἀπὸ ἁγίου Πνεύματος λαλεῖ, καὶ ἐπληροφόρησεν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ὅτι ὁ ἐλθὼν αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός.

Καὶ εἶπεν ὁ Ἰοῦστος· Οὐκ οἶδα Ἰάκωβον τὸν υἱὸν τοῦ Θανουμᾶ, τὸν ὁδοστάτην καὶ κλέπτην, τὸν πολλὰ κακὰ ἐνδειξάμενον τοῖς Χριστιανοῖς ἐπὶ Φωκᾶ τοῦ βασιλέως καὶ Βονόσου; Δεῖξόν μοι αὐτόν, καὶ ἐγὼ ἀποδεικνύω αὐτὸν πλάνον καὶ θεομάχον, καὶ ὅτι ἐπλανήθησαν οἱ βαπτισθέντες ἐγὼ ἀποδεικνύω.

Καὶ ἠκούσαμεν ἡμεῖς οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ ἐσαλεύθημεν καὶ κατεπέσαμεν. Καὶ λέγει ὁ Θεόδωρος· Κύρι Ἰωσήφ, νομίζω κακῶς ἔχομεν· ἐὰν γὰρ ὁ Ἰοῦστος ἀποδείξῃ τὸν Ἰάκωβον πεπλανημένον, κακῶς ἔχομεν. Ἐτάρασσεν δὲ ὁ Ἰοῦστος πάντας τοὺς ἀπὸ Ἰουδαίων, καὶ πολλὴ θλίψις ἦν αὐτοῖς καὶ ἀθυμία.

2. Καὶ μετὰ χρόνον ἦλθεν ὁ Ἰάκωβος εἰς τὸν τόπον, οὗ συνηγόμεθα, καὶ πέμπει καὶ καλεῖ αὐτοὺς τοὺς κατὰ συνήθειαν ἐρχομένους καὶ τὰς ἁγίας γραφὰς νοοῦντας καὶ ἀγαπῶντας, φησί, τὸν Θεόν. Ἐρχόμενοι δὲ μετὰ λύπης πολλῆς ἔλεγον πρὸς ἑαυτοὺς ὅτι· Κακὸν πρᾶγμα ἐγένετο, ὅτι οὐκ ἐγράφαμεν τὴν πηγὴν τὴν βρύσασαν ἐκ τοῦ στόματος τοῦ Ἰακώβου, ἵνα καὶ ὁ Ἰοῦστος ἀνέγνω αὐτά, καὶ εἰκὸς ἐμάνθανεν τὴν πᾶσαν ἀλήθειαν, εἰ ἐπλανήθημεν βαπτισθέντες ἢ ἐσώθημεν, ὡς λέγει ὁ κύρις Ἰάκωβος.

Ἀποκρίνομαι ἐγὼ Ἰωσὴφ καὶ λέγω αὐτοῖς ὅτι· Ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ἐγὼ καὶ ὁ υἱός μου ὁ Συμεὼν κατεγράψαμεν αὐτά· ἀλλὰ μυστήριον κρατήσατε καὶ τέως μηδενὶ μηδὲν εἴπατε.

Καὶ εἰσῆλθον οἱ ἐκ περιτομῆς πρὸς Ἰάκωβον στυγνοὶ καὶ λελυπημένοι· καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰάκωβος· Τί ἐστιν ὃ ἔχετε; Στυγνοὺς γὰρ θεωρῶ ὑμᾶς.

Καὶ λέγει ὁ Ἰσαάκιος· Ναί, ὄντως ἐν θλίψει πολλῇ ἐσμεν. Ἦλθεν γὰρ ὁ ἀνεψιός μου *Bo* 53 Ἰοῦστος ἀπὸ Ἀνατολῆς καὶ λέγει ὅτι | ἐπλανήθησαν οἱ βαπτισθέντες· ἀκμὴν γὰρ ὁ Χριστὸς οὐκ ἦλθεν.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει αὐτοῖς· Ὄντως γνωρίζω τὸν κύριν Ἰοῦστον καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἀβραάμιον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν, τὸν κύριν Σαμουῆλον, καὶ τὰς θείας γραφὰς καλῶς ἐπισταμένους. Καὶ πολλὰ ἐδιδάχθην ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτῶν τοῦ μακαρίου Σαμουήλου· τὰ προφητικὰ γὰρ παρ' αὐτοῦ ἔμαθον, καὶ ἐπέγνων τὸν Χριστόν.

III 1 : 1 δὲ : οὖν F ‖ 4 ὁ om. F ‖ Κύρι — ὄντως P : ὄντως, ἰούστε F ‖ 5 ηὑρέθη P ‖ 7 ὁ^{2} om. P ‖ 10 καὶ ἐγὼ : καγὼ F ‖ 13 ὁ$^{1-2}$ om. P ‖ 14 ἔχομεν + καὶ ἀπολλοίμεθα F ‖ 15 αὐτοῖς : ἐν ἡμῖν F.

III 2 : 1 χρόνον + ὀλίγον F ‖ οὗ : ὃν F ‖ ἐσυναγώμεθα P ‖ 2 αὐτοὺς om. F ‖ 3 φησί : ὡς ἐδόκουν F ‖ πολλῆς om. P ‖ 4 ἐγρ. τ. πηγὴν : ἐγράψαμεν τὴν πίστιν F ‖ βρύουσαν F ‖ τοῦ^{2} om. F ‖ 5 ὁ om. P ‖ ἀνέγνωσεν P ‖ ἐμανθάναμεν P ‖ 6 εἰ : ἢ P ‖ 8 ὁ om. F ‖ κατεγραψάμεθα F ‖ κρατήσωμεν F ‖ εἴπητε P ‖ 9 post περι[τομῆς] folium amisit P post fol. 17.

---

72. Dont on cite plus loin une lettre sur le prophète Mahomet (V 16) en l'appelant Abraamès.

73. La traduction proposée ici est une interprétation : à l'époque où Jacob suivait les leçons de Samouèlos, il était un Juif convaincu qui, quelques années plus tard, sous le règne de Phocas, allait saisir toutes les occasions de nuire aux Chrétiens. Il n'y a que deux solutions : soit ἐπέγνων prend le sens de « il m'a été possible de reconnaître », soit l'auteur commet ici la seule faute de vraisemblance du scénario (avec peut-être I 42, où Jacob, à Tibérias, se réjouit déjà d'apprendre la vraie généalogie de Marie, alors qu'il ne peut être chrétien à ce moment).

vous prie d'aller le chercher, de le faire venir pour qu'il nous soit à profit, car il est versé dans les Écritures et c'est un grand docteur.

Isaakios répond et dit : Si vous le voulez, je vous l'amène.

Jacob dit : Je t'en prie, fais-le venir, pour que Dieu nous enseigne par tout ce qu'il pourra lui inspirer.

Et Isaakios s'en va et le trouva en train d'étudier et de prendre des notes contre le Christ et contre les Juifs baptisés, en prétendant qu'ils avaient été égarés, parce que le Christ n'était pas encore venu. Isaakios lui dit : Messire Ioustos, messire Jacob veut te saluer.

Et Ioustos répond : Et moi je ne veux pas le voir; car je crains d'en venir aux coups, que les Chrétiens ne l'apprennent et qu'ils ne me mettent à mal. Mais si j'étais à Sykamina ou à Ptolémaïs [74], je démontrerais à partir de la Loi et des prophètes que le Christ n'est pas encore venu, ni le moment du baptême.

Isaakios lui répond en disant : Ne crains rien à ce sujet; nous nous sommes juré mutuellement que les Chrétiens n'en sauraient rien. C'est pour cela qu'il nous enseigne dans un lieu retiré; car Jacob lui-même ne veut pas que les Chrétiens en aient vent. Lui aussi les craint beaucoup, en a peur, et ne veut pas du tout qu'ils soient au courant.

Et Ioustos lui dit : Allons-y et je vous montrerai que vous, les baptisés, vous êtes dans l'erreur, et que Jacob est un diable, un sycophante qui vous égare grandement.

Et Isaakios lui dit : Messire Ioustos, voici déjà la dixième heure, c'est le soir. Mais si tu le veux bien, je m'en vais parler à messire Jacob ce soir, et demain nous nous retrouvons dans cet endroit secret, pour que les Chrétiens n'en sachent rien même si vous criez, ni personne d'autre sinon Dieu seul, et nous les habitués, qui craignons Dieu et gardons le secret.

Ioustos dit : Tu as raison.

Et Isaakios s'en alla le dire à Jacob.

3. Ioustos ne dormit pas de la nuit, examinant les Écritures divines et prenant des notes contre les baptisés, pour montrer qu'ils avaient été égarés. Et le matin du jeudi, Jacob et les autres se rassemblent à la maison où ils se retrouvaient toujours; et Ioustos vient avec Isaakios, tenant des feuilles pour livrer combat. Jacob l'aperçoit et dit : Dieu t'a fait venir pour le bien, mon père et mon maître, messire Ioustos qui craint Dieu [75]; je t'en prie, assieds-toi.

Et Ioustos s'assit et dit : Je vous ai trouvé pour le mal, mes enfants et disciples qui ne craignez pas Dieu et qui vous faites apostats.

Jacob répond et dit : Paix, messire Ioustos.

Ioustos répond : Vraiment, je ne peux rester en paix quand toi, le déchet, l'apostat et l'abomination des Juifs, tu viens de te poser en docteur grâce à tes calomnies.

74. Le port de Ptolémaïs (Akka), en Phénicie Ire, est la patrie de la plupart des interlocuteurs. Sykamina, au pied du mont Carmel, à quelques kilomètres seulement de Ptolémaïs, semble être alors une bourgade à vocation religieuse et à population exclusivement juive; voir Commentaire, p. 240-243.

75. Expression assez banale, mais plus particulièrement juive, et désignant parfois, mais non ici, les non-Juifs sympathisants du judaïsme; voir G. DAGRON, « Judaïser », plus bas, p. 369 et n. 57.

Ἀλλὰ παρακαλῶ ὑμᾶς· ζητήσατε αὐτὸν καὶ φέρετε καὶ ὠφελησάτω ἡμᾶς, ὅτι καὶ γραφικός ἐστιν καὶ μέγας διδάσκαλος.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Ἐὰν θέλετε, ἐγὼ αὐτὸν φέρω πρὸς ὑμᾶς.

Εἶπεν δὲ Ἰάκωβος· Παρακλήθητι, φέρε αὐτόν, ἵνα εἴ τι ἐμβάλλει αὐτῷ ὁ Θεὸς διδάξῃ ἡμᾶς.

Καὶ ἀπέρχεται Ἰσαάκιος καὶ εὗρεν αὐτὸν μελετῶντα κατὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ τῶν βαπτισθέντων Ἰουδαίων καὶ καταγράφοντα· ὅτι, φησίν· Ἐπλανήθησαν, οὐ γὰρ ἦλθεν ἀκμὴν ὁ Χριστός. Καὶ λέγει αὐτῷ Ἰσαάκιος· Κύρι Ἰοῦστε, ὁ κύρις Ἰάκωβος προσκυνῆσαί σε θέλει.

Καὶ λέγει αὐτῷ Ἰοῦστος· Ἐγὼ ἰδεῖν αὐτὸν οὐ θέλω, μήποτε καὶ ὑβρίσω αὐτόν, καὶ μάθωσιν οἱ Χριστιανοὶ καὶ σινιάσωσί με. Ἐπεὶ εἰ ἤμην εἰς Συκάμινα ἢ ἐν Πτολεμαΐδι, ἀπεδείκνυον ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ὅτι οὐκ ἦλθεν ἀκμὴν ὁ Χριστός, οὔτε ἐστὶν ἀκμὴν ὁ καιρὸς τοῦ βαπτίσματος.

Ἀπεκρίθη Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Ἕνεκεν τούτου μὴ φοβηθῇς· ὠμόσαμεν γὰρ ἀλλήλοις ἵνα μὴ μάθωσιν οἱ Χριστιανοί. Διὸ καὶ ἐν ἀποκρύφῳ τόπῳ διδάσκει ἡμᾶς. Οὔτε γὰρ ὁ Ἰάκωβος θέλει ἵνα μάθωσιν οἱ Χριστιανοί. Καὶ αὐτὸς γὰρ πολὺ φοβεῖται αὐτοὺς καὶ τρέμει καὶ τὸ σύνολον οὐ θέλει ἵνα μάθωσιν οἱ Χριστιανοί.

Καὶ λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ἄγωμεν καὶ δείξω ὑμῖν ὅτι πεπλανημένοι ἐστὲ οἱ βαπτισθέντες καὶ ὅτι ὁ Ἰάκωβος διάβολός ἐστιν καὶ μέγας πλάνος καὶ συκοφάντης.

Καὶ λέγει αὐτῷ Ἰσαάκιος· Κύρι Ἰοῦστε, ὥρα ἐστὶ λοιπὸν δεκάτη καὶ ἑσπέρα ἐστίν. Ἀλλ' ἐὰν κελεύῃς, ἀπέρχομαι καὶ λέγω τῷ κυρῷ Ἰακώβῳ ἀφ' ἑσπέρας, καὶ πρωῒ εὑρισκόμεθα ἐν τῷ ἀποκρύφῳ τόπῳ ἐκείνῳ, ἵνα καὶ ἐὰν κράξητε μὴ μάθωσιν οἱ Χριστιανοί, μηδέ τις ἄλλος, εἰ μὴ μόνον ὁ Θεὸς καὶ ἡμεῖς οἱ ἐξ ἔθους εὑρισκόμενοι οἱ καὶ φοβούμενοι τὸν Θεὸν καὶ κρατοῦντες μυστήριον.

Καὶ λέγει ὁ Ἰοῦστος· Καλῶς εἶπας.

Καὶ ἀπέρχεται Ἰσαάκιος καὶ λέγει τῷ Ἰακώβῳ.

3. Ὁ δὲ Ἰοῦστος ὅλην τὴν νύκτα οὐκ ἐκοιμήθη ἐρευνῶν τὰς θείας γραφὰς καὶ καταγράφων κατὰ τῶν βαπτισθέντων, ὡσανεὶ ὅτι ἐπλανήθησαν. Καὶ ἀπὸ πρωῒ ἡμέρας πέμπτης συνάγονται ὅ τε Ἰάκωβος καὶ οἱ λοιποὶ εἰς τὸν οἶκον, οὗ εὑρίσκοντο πάντοτε. Καὶ ἔρχεται ὁ Ἰοῦστος μετὰ Ἰσαακίου, ἔχων χαρτία, ἵνα μαχήσηται, καὶ θεωρεῖ αὐτὸν ὁ
Bo 54 Ἰάκωβος καὶ λέγει· Καλῶς ὁ Θεὸς ἤνεγκεν τὸν | πατέρα μου καὶ διδάσκαλον, τὸν κύριν Ἰοῦστον, τὸν ἔχοντα φόβον Θεοῦ· κέλευσον κάθισον.

Καὶ καθίσας ὁ Ἰοῦστος λέγει· Κακῶς εὗρον ὑμᾶς τὰ τέκνα μου καὶ μαθητάς, τοὺς μὴ ἔχοντας φόβον Θεοῦ, ἀλλὰ ἀποστάτας τοῦ Θεοῦ.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ἀταράχως, κύρι Ἰοῦστε.

Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ὄντως ὤφελον ταραχθῆναι, ὅτι σύ, κάθαρμα ὢν καὶ ἀποστάτης καὶ βδέλυγμα τῶν Ἰουδαίων, διὰ τῆς συκοφαντίας σου ἄρτι διδάσκαλος ἀνεφάνης.

III 2 : 22 διδάξει F ‖ 28 μάθουσιν F ‖ 31 ἀλλήλους F ‖ 40 ἔθους restitui : ἔθνους F.

III 3 : 2 ἐπλανήθησαν denuo P ‖ 2-3 ἡμέρα πέμπτη P ‖ 3 οἶκον, οὗ : τόπον ὃν P ‖ 4 ὁ[1] om. P ‖ μάχονται P ‖ αὐτὸν om. P ‖ 6 καθέζου P ‖ 7 ὁ om. P ‖ ηὗρον P ‖ 8 τοῦ om. F ‖ 9 ὁ om. P ‖ 10 ὁ om. P ‖ ὄφειλον F ‖ 11 τῆς : τὰς P.

Jacob répond et dit : En fait, tu dis vrai : j'étais jadis un déchet, un apostat, une abomination, un aveugle et un calomniateur, ignorant le Dieu Très-haut; en cela tu as dis vrai et tu as été prophète. Mais c'est le Très-haut lui-même, le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Moïse et des prophètes, qui fait tout pour le bien (des hommes), qui m'a entravé et a permis que je sois arrêté, baptisé, et que je devienne chrétien de force. J'ai pleuré, gémi, et j'ai beaucoup jeûné et examiné les Saintes Écritures; et j'ai acquis par elles la certitude que le Christ annoncé par la Loi et les prophètes, « celui qui vient au nom du Seigneur », n'est autre que celui qui est né « à Bethléem de Judée » de la sainte Marie sous le règne de César Auguste; et celui qui ne reconnaît pas le Christ et ne croit pas en lui est apostat, *manzir* et anathème.

4. Ioustos répond et dit : Tu m'injuries, misérable Jacob. N'est-ce pas mon père, le bienheureux Samouèlos, qui a été ton maître dans les divines Écritures?

Jacob répond et dit : Je ne t'injurie pas, Dieu m'en garde; mais c'est le Saint Esprit, « qui a parlé par les prophètes », qui injurie et anathématise ceux qui ne reconnaissent pas le Christ.

Alors, furieux, Ioustos se lève et jette son turban [76] autour du cou de Jacob en disant : Vraiment, je t'étrangle si tu ne me démontres pas à partir des saintes Écritures que c'est nous les non-baptisés qui sommes égarés.

Isaakios et Théodore se lèvent et disent à Ioustos : Vraiment, messire Ioustos, ceci est indigne d'un docteur.

Et moi, Joseph, je sortais fréquemment [77], et je notais cela avec mon fils Syméon; et Ioustos me dit : Où vas-tu sans cesse, *manzir*? Veux-tu me livrer aux Chrétiens? En vérité, si vous dites aux Chrétiens quoi que ce soit contre moi, je vous fais tous brûler et je dis que vous injuriez le Christ [78].

Moi, Joseph, je lui réponds et dis : J'ai la colique et je ne peux me retenir, messire Ioustos; ne te scandalise pas si je sors.

Ioustos dit : Donnez-moi une semaine pour que je rassemble mes esprits, et je vais vous montrer que le Christ n'est pas encore venu et que ce n'est pas le temps du saint baptême.

Et tous se retirèrent ce jour là. On décida de se retrouver une semaine plus tard et qu'il y eût de nouveau un grand débat pour décider de croire ou de ne pas croire. Isaakios prit Ioustos chez lui et lui donna une chambre à l'écart; et ce dernier s'acharnait nuit et jour à prendre des notes pour montrer que le Christ n'est pas encore venu et que ce n'est pas encore le temps du saint baptême.

76. Sur φακιόλιον = « turban », coiffure habituelle des Byzantins, cf. LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Syméon le Fou,* éd. Rydén, p. 148; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire,* Paris 1984, p. 200 et 210; Sophocles, *s. v.*

77. Κατὰ μικρὸν « petit à petit », « à brefs intervalles »; synonymes : κατὰ θῆξιν l. 12, κατὰ διάλεξιν I 43, l. 14, καθ' ὥραν l. 16; cf. III 11, l. 25.

78. Même genre de menaces que plus haut, en I 41.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὄντως ἀλήθειαν λέγεις ὅτι καὶ κάθαρμα καὶ ἀποστάτης καὶ βδέλυγμα καὶ τυφλὸς καὶ συκοφάντης ἤμην ποτέ, μὴ γινώσκων τὸν Θεὸν τὸν ὕψιστον· τοῦτο ἀλήθειαν εἶπας καὶ προεφήτευσας. Ἀλλ' αὐτὸς ὁ ὕψιστος, ὁ Θεὸς τοῦ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν, ὁ ποιῶν πάντα εἰς συμφέρον, συνεπόδισέν με, καὶ ἐκρατήθην καὶ ἐβαπτίσθην καὶ ἐγενόμην ἀπὸ βίας χριστιανός. Καὶ ἔκλαυσα καὶ ἐθρήνησα καὶ ἐνήστευσα πολλὰ καὶ ἠρεύνησα τὰς ἁγίας γραφάς, καὶ ἔγνων ἐκ τῶν θείων γραφῶν καὶ ἐπληροφορήθην ὅτι ὁ κηρυχθεὶς ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, « ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου » Χριστός, οὐκ ἔστιν ἄλλος εἰ μὴ ὁ γεννηθεὶς « ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας » ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας ἐπὶ Καίσαρος Αὐγούστου, καὶ ὁ μὴ δεχόμενος τὸν Χριστὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἀποστάτης Θεοῦ ἐστι καὶ μάμζιρος καὶ ἀνάθεμα.

4. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Ὑβρίζεις με, ἄθλιε Ἰάκωβε. Οὐχὶ ὁ πατήρ μου, ὁ μακάριος Σαμουῆλος, διδάσκαλός σου εἰς τὰς θείας γραφὰς ἐγένετο;

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Οὐχ ὑβρίζω σε, μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, « τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν », ὑβρίζει καὶ ἀναθεματίζει τοὺς μὴ δεχομένους τὸν Χριστόν.

Τότε ἐγείρεται μετὰ θυμοῦ ὁ Ἰοῦστος καὶ βάλλει τὸ φακιόλιον αὐτοῦ εἰς τὸν τράχηλον τοῦ Ἰακώβου καὶ λέγει· Ὄντως πνίγω σε, εἰ μὴ ἀποδείξεις ἀπὸ τῶν ἁγίων γραφῶν ὅτι πλανώμεθα οἱ μὴ βαπτισθέντες.

Ἐγείρεται Ἰσαάκιος καὶ Θεόδωρος, καὶ λέγουσι τῷ Ἰούστῳ· Ὄντως, κύρι Ἰοῦστε, οὐκ ἔστι ταῦτα διδασκάλου.

Ἐγὼ δὲ Ἰωσὴφ ἐξηρχόμην κατὰ μικρὸν καὶ κατέγραφον μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Συμεών. Καὶ λέγει μοι ὁ Ἰοῦστος· Ποῦ ἐξέρχῃ κατὰ θῆξιν, μάμζιρε; Ἢ τοῖς Χριστιανοῖς θέλεις με παραδιδόναι; Ὄντως, ἐὰν εἴπητε κατ' ἐμοῦ τί ποτε τοῖς Χριστιανοῖς, ποιῶ ὑμᾶς ὅλους καῆναι καὶ λέγω ὅτι τὸν Χριστὸν ἐνυβρίζετε.

Ἀποκρίνομαι ἐγὼ Ἰωσὴφ καὶ λέγω· Βιασμοὺς ἔχω καὶ καταφέρομαι, κύρι Ἰοῦστε· μηδὲν σκανδαλισθῇς, ὅτι ἐξέρχομαι.

Bo 55 Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ἔνδοτέ | μοι μίαν ἑβδομάδα, ἵνα συνάξω τὸν νοῦν μου, καὶ ἐγὼ ἀποδεικνύω ὅτι οὐκ ἦλθεν ὁ Χριστὸς ἀκμὴν καὶ οὐκ ἔστι καιρὸς τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

Καὶ ἀνεχώρησαν πάντες ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. Ἔδοξεν δὲ ἵνα μετὰ ἑβδομάδα πάλιν εὑρεθῶσιν καὶ πάλιν ᾖ ἀγὼν μέγας περὶ πίστεως καὶ ἀπιστίας. Ἔλαβεν δὲ τὸν Ἰοῦστον ὁ Ἰσαάκιος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ κελλίον καταμόνας. Καὶ ἠγωνίζετο νυκτὸς καὶ ἡμέρας καταγράφων, ἵνα ἀποδείξῃ ὅτι ἀκμὴν οὐκ ἦλθεν ὁ Χριστὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἀκμὴν ὁ καιρὸς τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

III 3 : 19 *Ps.* 117 (118),26 ‖ 20 *Mich.* 5,2; *Matth.* 2,5 ‖ cf. *Luc.* 2,1.

III 4 : 4 *Symb. Nicée-Const.*

III 3 : 12 ὁ om. P ‖ 14 εἶπες P ‖ ὁ ὕψιστος om. P ‖ 16 ἐνεπόδισέν P ‖ γέγονα F ‖ ἀπὸ βίας om. F ‖ 17 ἐρεύνησα F ‖ ἁγίας : θείας F ‖ 18 ἐκ — γραφῶν : ἐξ αὐτῶν F ‖ 21 μάζειρος F

III 4 : 1 ὁ[1] om. P ‖ 2 ὁ μακ. om. P ‖ Σαμ. : σαμουὴλ ὃς ἦν P ‖ ἐγένετο om. P ‖ 3 ὁ om. P ‖ 4 προφ. + αὐτὸ F ‖ δεξαμένους P ‖ 6 Τότε om. P ‖ μετὰ θυμοῦ om. F ‖ ὁ om. P ‖ φακιάλιον F ‖ 7 τοῦ om. F ‖ ἐὰν μή μοι ἀποδείξῃς F ‖ ἀπὸ : ἐκ F ‖ 8 πλανόμεθα F ‖ 9 ἐγείρονται F ‖ ἰσαάκις P ‖ 11 κατέγρ. — υἱοῦ : κατεγραφόμην ἐγώ τε καὶ ὁ υἱός F ‖ 12 ὁ om. P ‖ μάζειρε F μαμζιρέ P ‖ 13 παραδοῦναι F ‖ 14 καὶ λέγω : λέγω γὰρ F ‖ ἐνύβρίζεται P ὑβρίσατε F ‖ 17 Λέγει : καὶ λέγει P ‖ ὁ om. P ‖ καὶ ἐγὼ : καγὼ F ‖ 19 ἑβδ. + μίαν F ‖ 20 πάλιν om. F ‖ ᾖ nos : ἦν FP ‖ 22 ἀποδείξει P ‖ ἀκμὴν om. P ‖ καὶ οὐκ : οὔτε P ‖ 23 ἀκμὴν ὁ καιρὸς nos : ἀκμὴν κ. F ὁ κ. ἀκμὴν P.

5. Et huit jours plus tard, ceux de la circoncision se réunissent et envoient chercher Ioustos. Il vient et leur dit : Vous avez été grandement égarés en étant baptisés, et je vais le montrer à l'instant; Jacob l'égaré et l'apostat qui a trahi Dieu aura beau dire tout ce qu'il voudra contre moi!

Jacob dit : Messire Ioustos, tu sais que dans le livre d'Osée il est dit : « Va, prends-toi une femme de prostitution et des enfants de prostitution, car la terre se prostituera derrière le Seigneur. Et il alla et prit Gomer, la fille de Debelaïm; et elle conçut et lui enfanta un fils; et le Seigneur lui dit : Appelle-le Iezraël, car dans peu je vengerai le sang de Iezraël aux dépens de la maison de Juda et je mettrai un terme à la royauté de la maison d'Israël; et en ce jour-là je briserai l'arc d'Israël dans la vallée de Iezraël. Et elle conçut encore et enfanta une fille, et il lui dit : Appelle-la Celle dont on n'a pas miséricorde, car je cesserai d'avoir miséricorde pour la maison d'Israël, et je me ferai leur adversaire, dit le Seigneur », et encore : « Elle sevra Celle dont on n'a pas miséricorde, et elle conçut encore et enfanta un fils. Et il dit : Appelle-le Pas mon peuple, car vous n'êtes pas mon peuple, et moi je ne suis pas votre Dieu. »

Et Ioustos dit : C'est bien ce que dit l'Écriture pour signifier que Dieu se détourne de son peuple.

6. Et Jacob dit encore : Osée parle de ceux qui après l'impiété vont croire à Dieu : « Et voici que dans le lieu où il vous a été dit : Vous n'êtes pas mon peuple, ils seront appelés eux aussi fils du Dieu vivant, et les fils de Juda et les fils d'Israël se fondront en un seul groupe, et ils se donneront une seule royauté, et ils monteront de leur terre, car il est grand le jour de Iezraël. » En effet, Juda, Israël et les nations qui ont cru au Christ ont un seul chef et roi, le Christ. « Ils monteront de leur terre » veut dire qu'ils ne s'occuperont plus des œuvres terrestres et diaboliques, mais des œuvres célestes et agréables à Dieu; « il est grand le jour de Iezraël » veut dire la Parousie du Christ qui a illuminé tout l'univers après les ténèbres de la vaine idolâtrie et l'a conduit à la connaissance de Dieu. Et il dit encore : « Dites à votre frère : Mon peuple, et à votre sœur : Celle dont on a miséricorde. » Et il dit encore de ceux qui ne croient pas au Christ et de la synagogue : « Votre mère » « n'est pas ma femme et je ne suis pas son mari. » Et le prophète annonce encore d'autres malheurs à la synagogue des incroyants : « Et personne ne la sauvera de ma main; car j'enlèverai toutes ses joies, ⟨ Sl. : *ses fêtes, ses nouménies, ses sabbats et toutes ses assemblées* ⟩ », « Et je me vengerai sur elle des jours de Baaleim. » Tu vois, messire Ioustos, que le prophète annonce la fin de l'usage du sabbat.

Et quant à la vocation des nations, du nouveau peuple, Isaïe (*scil.* Osée)[79], ou plutôt Dieu par la bouche d'Isaïe dit des serviteurs de Dieu : « Et en ce jour je leur

79. La leçon « Isaïe » de F et de l'édition slave doit provenir d'une faute de copiste : l'auteur continue son exégèse d'*Osée* et peut difficilement s'être trompé de référence biblique. L'éthiopien donne « le prophète » sans plus de précisions.

5. Καὶ μετὰ τὰς ἑπτὰ ἡμέρας συνάγονται οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ πέμπουσι πρὸς τὸν Ἰοῦστον. Καὶ ἔρχεται καὶ λέγει αὐτοῖς· Μέγα ἐπλανήθητε βαπτισθέντες, καὶ ἀποδεικνύω ἄρτι· ἐπὶ ἐμοῦ λαλήσει ὅσα ἐὰν δύναται ὁ Ἰάκωβος ὁ πεπλανημένος καὶ ἀποστάτης τοῦ Θεοῦ.

Εἶπεν δὲ ὁ Ἰάκωβος· Γινώσκεις, κύρι Ἰοῦστε, ὅτι ἐν τῷ Ὠσηὲ λέγει· « Βάδιζε, λάβε σεαυτῷ γυναῖκα πορνείας καὶ τέκνα πορνείας· διότι ἐκπορνεύουσα ἐκπορνεύσει ἡ γῆ ἀπὸ ὄπισθεν τοῦ Κυρίου. Καὶ ἐπορεύθη καὶ ἔλαβε τὴν Γομέρ, θυγατέρα Δεβηλαΐμ. Καὶ συνέλαβε καὶ ἔτεκεν αὐτῷ υἱόν. Καὶ εἶπε Κύριος πρὸς αὐτόν· Κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰεζραέλ· διότι ἔτι μικρὸν καὶ ἐκδικήσω τὸ αἷμα τοῦ Ἰεζραὲλ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα καὶ καταπαύσω βασιλείαν οἴκου Ἰσραήλ· καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, συντρίψω τὸ τόξον τοῦ Ἰσραὴλ ἐν τῇ κοιλάδι τοῦ Ἰεζραέλ. Καὶ συνέλαβε ἔτι καὶ ἔτεκεν θυγατέρα· καὶ εἶπεν αὐτῷ· Κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτῆς Οὐκ ἠλεημένη· διότι οὐ μὴ προσθήσω ἔτι ἐλεῆσαι τὸν οἶκον Ἰσραήλ, ἀλλ' ἢ ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς, λέγει Κύριος », καὶ πάλιν· « Ἀπεγαλάκτισε τὴν Οὐκ ἠλεημένην, καὶ συνέλαβεν ἔτι καὶ ἔτεκεν υἱόν. Καὶ εἶπεν· Κάλεσον αὐτὸν Οὐ λαός μου, διότι ὑμεῖς οὐ λαός μου, καὶ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ Θεὸς ὑμῶν. »

Καὶ εἶπεν ὁ Ἰοῦστος· Οὕτως ἔχει ἡ γραφή, ἀποστροφὴν Θεοῦ δηλοῦσα πρὸς τὸν λαόν.

6. Καὶ πάλιν λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ὠσηὲ λέγει περὶ τῶν ἐξ ἀπιστίας μελλόντων πιστεύειν τῷ Θεῷ· « Καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ, οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς· Οὐ λαός μου ὑμεῖς, κληθήσονται καὶ *Bo* 56 αὐτοὶ υἱοὶ Θεοῦ ζῶντος. Καὶ συναχθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰούδα καὶ | οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ θήσονται ἑαυτοῖς ἀρχὴν μίαν, καὶ ἀναβήσονται ἐκ τῆς γῆς, ὅτι μεγάλη ἡ ἡμέρα τοῦ Ἰεζραέλ ». Ἰούδας γὰρ καὶ Ἰσραὴλ καὶ τὰ ἔθνη τὰ εἰς Χριστὸν πιστεύσαντα μίαν ἀρχὴν ἔχουσι, καὶ βασιλέα τὸν Χριστόν. Τὸ δὲ « Ἀναβήσονται ἐκ τῆς γῆς » τὸ μηκέτι τὰ γήϊνα καὶ διαβολικὰ ἔχειν εἶπεν ἔργα, ἀλλὰ ἔργα τὰ οὐράνια καὶ θεάρεστα· τὸ δὲ « Μεγάλη ἡ ἡμέρα τοῦ Ἰεζραὲλ » τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ λέγει τὴν φωτίσασαν τὰ σύμπαντα ἐκ τοῦ σκότους τῆς ματαίας εἰδωλολατρείας καὶ εἰς θεογνωσίαν ἄγουσαν. Καὶ πάλιν· « Εἴπατε τῷ ἀδελφῷ ὑμῶν· Λαός μου, καὶ τῇ ἀδελφῇ ὑμῶν· Ἠλεημένη ». Καὶ πάλιν περὶ τῶν ἀπειθούντων τῷ Χριστῷ καὶ περὶ τῆς συναγωγῆς λέγει· « Ἡ δὲ μήτηρ ὑμῶν » « οὐ γυνή μου καὶ ἐγὼ οὐκ ἀνὴρ αὐτῆς ». Καὶ ἄλλα κακὰ ὁ προφήτης περὶ τῆς συναγωγῆς τῶν ἀπίστων λέγει, ἕως· « Καὶ οὐδεὶς ἐξελεῖται αὐτὴν ἐκ τῆς χειρός μου· ἀποστρέψω γὰρ πάσας τὰς εὐφροσύνας αὐτῆς ⟨...⟩ », « Καὶ ἐκδικήσω ἐπ' αὐτὴν τὰς ἡμέρας τοῦ Βααλείμ ». Ἴδε, κύρι Ἰοῦστε, ὁ προφήτης κατάπαυσιν λέγει τοῦ σαββατίζειν.

Περὶ δὲ τῆς κλήσεως τῶν ἐθνῶν, τοῦ νέου λαοῦ, τοὺς δουλεύοντας Θεῷ ὡς λέγει Ἠσαΐας, μᾶλλον δὲ ὁ Θεὸς δι' Ἠσαΐου· « Καὶ διαθήσομαι αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ

III 5 : 5-15 *Os.* 1,2-6 et 8-9.

III 6 : 2-5 *Os.* 2,1-2 ‖ 9-10 *Os.* 2,3 ‖ 11-14 *Os.* 2,12-13.15 ‖ 17-22 *Os.* 2,20-22.

III 5 : 1 τὰς om. F ‖ 2 ἔρχεται καὶ : ἐλθὼν F ‖ μεγάλως F ‖ 3 ὅσα : τί ποτε F ‖ ὁ[1] om. P ‖ 5 Εἶπεν δὲ ὁ Ἰ. : καὶ ἐλθὼν ὁ ἰάκωβος εἶπεν F ‖ ὠσιὲ P ‖ 7 Δεβηλαΐμ : δὲ βηλαήμ P δεβιλαεὶμ F ‖ 9 αἷμα τ. Ἰεζρ. F : ὄνομα τοῦ ἰεσραέλ P *Iessrail* Sl. ‖ 11 Ἰεζρ. : ἰεσραέλ P ‖ 12 ἔτι + τοῦ F ‖ 13 αὐτοὺς P ‖ 14 αὐτὸν : τὸ ὄνομα αὐτοῦ F ‖ 15 Θεὸς om. F ‖ 16 ὁ om. P ‖ Θεοῦ om. P.

III 6 : 1-2 ὁ Ἰάκ. — Θεῷ om. P ‖ 2 ἔσται om. P ‖ αὐτοῖς om. P ‖ 3 οἱ[1-2] om. P ‖ 4 ἑαυτοῖς nos : ἐν αὐτοῖς P αὐτοῖς F ‖ 5 ἰεσραέλ P ‖ post Ἰεζραέλ add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F ‖ 6 βασιλείαν τοῦ χριστοῦ F ‖ τὸ[2] : τοῦ P ‖ 7 εἶπεν nos : εἶπα P quasi legisset μηνύει Sl. om. F ‖ ἀλλ' ἔργα F ‖ τὰ om. F ‖ θεάρεστα : θεο- P, deinde folium amisit post fol. 43.

conclurai une alliance avec les bêtes, les oiseaux du ciel et les reptiles de la terre, et je chasserai de la terre l'arc, l'épée et la guerre, et je t'installerai dans l'espoir. Et je te prendrai pour femme pour les siècles, et je te prendrai pour femme en justice et en équité, en miséricorde et en pitié; et je te prendrai pour femme dans la foi, et tu connaîtras le Seigneur. » Ô merveille que Dieu dise : « Tu connaîtras le Seigneur »! Il n'a pas dit : « Tu me connaîtras, moi le Seigneur », mais : « Tu connaîtras le Seigneur », parce qu'il parle du Christ. La Sainte Écriture continue aussitôt : « Et en ce jour-là, dit le Seigneur, j'écouterai le ciel et le ciel écoutera la terre et la terre écoutera le grain, le vin et l'huile; et ceux-ci écouteront Israël, que l'on appelle semence de Dieu, et je me la sèmerai sur la terre, et je prendrai en miséricorde Celle dont on n'a pas miséricorde, et je dirai à Pas mon peuple : Tu es mon peuple, et il me dira : Tu es le Seigneur mon Dieu »; il parle du nouveau peuple, des Chrétiens. Car il n'y aura plus de « faim » sur la terre « pour entendre le Verbe du Seigneur »; « Car toute la terre a été remplie de la connaissance de Dieu, comme une nappe d'eau qui recouvre la mer. Et en ce jour-là la souche de Jessé continuera avec celui qui en surgira pour commander aux nations, et les nations espéreront en lui. » Et Osée dit : « Les fils d'Israël reviendront et ils rechercheront le Seigneur leur Dieu et David leur roi, et ils resteront avec le Seigneur et ses bienfaits jusqu'à la fin des temps. » Le prophète a dit cela pour nous, les anciens Hébreux baptisés et revenus à Dieu grâce au Christ. Car c'est le Christ lui-même qui en tant que Dieu dit par Osée: « Ils se tourneront vers moi en disant : Venez, retournons vers le Seigneur notre Dieu, car c'est lui qui nous a frappés et qui nous guérira, qui nous pansera et nous rétablira après deux jours, et le troisième jour nous nous relèverons devant lui. » Et Osée dit encore des croyants : « Qui est assez sage pour comprendre cela, assez avisé pour le saisir? Car les routes du Seigneur sont droites, et les justes marchent sur elles, mais les impies y trébuchent. » Et Dieu dit par Osée au sujet de ceux qui ne croient pas au Christ : « Je les ai haïs pour la malignité de leurs œuvres. Je les chasserai de ma maison et je cesserai de les chérir, et s'ils engendrent je tuerai les fruits de leur ventre. Dieu les repoussera parce qu'ils ne l'ont pas écouté, et ils seront errants parmi les nations. » Et le Christ dit encore par Osée, à propos de ceux qui lui sont rebelles : « Je jetterai sur eux mon filet, et je les ramènerai à terre comme les oiseaux du ciel. Je les corrigerai en leur faisant entendre leur affliction.

διαθήκην μετὰ τῶν θηρίων καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ μετὰ τῶν ἑρπετῶν τῆς γῆς· καὶ τόξον καὶ ῥομφαίαν καὶ πόλεμον συντρίψω ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ κατοικιῶ σε ἐπ' ἐλπίδι. Καὶ μνηστεύσομαί σε ἐμαυτῷ εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ μνηστεύσομαί σε ἐμαυτῷ ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἐν κρίματι καὶ ἐν ἐλέει καὶ ἐν οἰκτιρμοῖς· καὶ μνηστεύσομαί σε ἐμαυτῷ ἐν πίστει, καὶ ἐπιγνώσῃ τὸν Κύριον ». Ὢ θαῦμα, ὅτι ὁ Θεὸς λέγει· « Ἐπιγνώσῃ τὸν Κύριον ». Οὐκ εἶπεν· Ἐπιγνώσῃ με τὸν Κύριον, ἀλλ' « Ἐπιγνώσῃ τὸν Κύριον », περὶ Χριστοῦ λέγει. Ἐπάγει γὰρ εὐθέως ἡ ἁγία γραφή· « Καὶ ἔσται ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, λέγει Κύριος, ἐπακούσομαι τῷ οὐρανῷ καὶ ὁ οὐρανὸς ἐπακούσεται τῇ γῇ, καὶ ἡ γῆ ἐπακούσεται τὸν σῖτον καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ἔλαιον· καὶ αὐτὰ ἐπακούσεται τῷ Ἰσραήλ, ὅστις σπορὰ Θεοῦ λέγεται, καὶ σπερῶ αὐτὴν ἐμαυτῷ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐλεήσω τὴν Οὐκ ἠλεημένην καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ λαῷ μου· Λαός μου εἶ σύ· καὶ αὐτὸς ἐρεῖ· Κύριος ὁ Θεός μου εἶ σύ », περὶ τοῦ νέου | *Bo* 57 λαοῦ λέγει τῶν Χριστιανῶν. Οὐκέτι γὰρ ἔσται « λιμὸς » ἐπὶ τῆς γῆς « τοῦ ἀκοῦσαι Λόγον Κυρίου »· « Ἐνεπλήσθη γὰρ ἡ σύμπασα τοῦ γνῶναι τὸν Κύριον, ὡς ὕδωρ πολὺ κατακαλύψαι θαλάσσας. Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν ». Καὶ Ὡσηὲ λέγει· « Ἐπιστρέψουσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ καὶ ἐπιζητήσουσι Κύριον τὸν Θεὸν αὐτῶν καὶ Δαυὶδ τὸν βασιλέα αὐτῶν καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τῷ Κυρίῳ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν ». Ταῦτα περὶ ἡμῶν εἶπεν ὁ προφήτης, τῶν ἐξ Ἑβραίων βαπτισθέντων καὶ ἐπιστρεψάντων πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ. Αὐτὸς γὰρ ὁ Χριστὸς ὡς Θεὸς λέγει διὰ Ὡσηέ· « Ὀρθριοῦσιν πρός με λέγοντες· Δεῦτε καὶ ἐπιστρέψωμεν πρὸς Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν· ὅτι αὐτὸς πέπαικεν καὶ ἰάσεται ἡμᾶς, μοτώσει καὶ ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ ». Καὶ πάλιν Ὡσηὲ περὶ τῶν πιστῶν λέγει· « Τίς σοφὸς καὶ συνήσει ταῦτα ἢ συνετὸς καὶ ἐπιγνώσεται αὐτά; Διότι εὐθεῖαι αἱ ὁδοὶ Κυρίου, καὶ δίκαιοι πορεύσονται ἐν αὐταῖς, οἱ δὲ ἀσεβεῖς προσκόψουσιν ἐν αὐταῖς ». Καὶ περὶ τῶν ἀπειθούντων τῷ Χριστῷ ὁ Θεὸς διὰ Ὡσηὲ λέγει· « Ἐμίσησα αὐτοὺς διὰ τὰς κακίας τῶν ἐπιτηδευμάτων αὐτῶν. Ἐκ τοῦ οἴκου μου ἐκβαλῶ αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ προσθήσω τοῦ ἀγαπῆσαι αὐτούς. Διότι ἐὰν γεννήσωσιν, ἀποκτενῶ τὰ ἐπιθυμήματα τῆς κοιλίας αὐτῶν. Ἀπώσεται αὐτοὺς ὁ Θεός, ὅτι οὐκ εἰσήκουσαν αὐτοῦ, καὶ ἔσονται πλανῆται ἐν τοῖς ἔθνεσιν ». Καὶ πάλιν διὰ Ὡσηὲ λέγει ὁ Χριστὸς περὶ τῶν ἀπειθούντων αὐτῷ· « Ἐπιβαλὼν ἐπιβαλῶ ἐπ' αὐτοὺς τὸ δίκτυόν μου, καθὼς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατάξω αὐτούς. Παιδεύσω αὐτοὺς ἐν τῇ ἀκοῇ τῆς θλίψεως αὐτῶν. Οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι ἀπεπήδησαν ἀπ' ἐμοῦ· δείλαιοί εἰσιν, ὅτι ἠσέβησαν εἰς ἐμέ· ἐγὼ

III 6 : 24-28 *Os.* 2,23-25 ‖ 29 *Amos* 8,11 ‖ 30-32 *Is.* 11,9-10 ‖ 32-34 *Os.* 3,5 ‖ 36-39 *Os.* 5,15; 6.1-2 ‖ 39-41 *Os.* 14,10 ‖ 42-45 *Os.* 9,15-17 ‖ 46-50 *Os.* 7,12-14.15.

III 6 : 18 post θηρίων add. περὶ τῶν ἐθνῶν λέγων glossam F ‖ 19 post συντρίψω add. περὶ τῆς διαβολικῆς λέγει πλάνης glossam F ‖ 20 post αἰῶνα add. περὶ τῆς ἐκ ἐθνῶν ἐκκλησίας λέγει glossam F ‖ 22 post Κύριον[1] add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F ‖ 26 ἔλαιον : ἔλεος F[a. c.] ‖ post ἔλαιον add. εὐθηνίαν λέγει τῆς θεογνωσίας glossam F ‖ σπερῶ rest. Bonwetsch e Sl. *vseju sebe* : οἰκτείρω F ‖ 27 post λαῷ μου add. περὶ τῶν ἐθνῶν λέγει glossam F ‖ 33 post βασ. αὐτῶν add. περὶ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ χριστοῦ λέγει glossam F ‖ 34 post ἀγαθοῖς add. περὶ τῆς θεογνωσίας glossam F ‖ 34-35 ὁ προφήτης denuo P ‖ 35 ἐξ : ἀπ' P ‖ 36 ὁ om. F ‖ ὡς : ὁ F (cf. Sl.) ‖ Ὡσηέ : ἡσαΐου P ‖ 37 ἰᾶται P ‖ 38 μωτώσει κ. ὑγιώσει P ‖ καὶ[2] : ἐν P ‖ ἀναστησώμεθα P ‖ 39 Ὡσηὲ : om. F ὡσιὲ ubique P ‖ λέγει π. τ. πιστῶν F ‖ post πιστῶν add. καὶ περὶ παρουσίας χριστοῦ glossam F ‖ 40 ἐπιγνώσει ταῦτα F ‖ πορεύονται F ‖ 43 γεννήσουσιν P ‖ 44 ἐπιθυμητὰ P ‖ post αὐτῶν add. ὁ πατὴρ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ λέγει τοῦ χριστοῦ glossam F ‖ ὁ Θεός om. F ‖ 45 πλανῖται F ‖ πάλιν om. F ‖ 46 ἀπιστούντων P ‖ Ἐπιβαλὼν om. F ‖ ἐπιβάλω P ‖ 47 αὐτούς[1] + καὶ F ‖ 48 post ἐμέ add. περὶ τῶν σταυρωσάντων λέγει glossam FP.

Malheur à eux, car ils se sont écartés de moi; ils sont vils, car ils ont commis l'impiété envers moi, et moi je les ai rachetés et eux ont proféré des mensonges contre moi, et leurs cœurs n'ont pas crié vers moi », et encore : « Ils ont ourdi des méchancetés contre moi », « C'est pourquoi ils seront livrés aux nations. »

7. Et Amos dit : « Voici en effet que j'ordonne d'éparpiller dans toutes les nations la maison d'Israël comme le son dans le van, et il n'en tombera pas une miette sur la terre, tous les pécheurs de mon peuple périront par l'épée. » Et Isaïe dit : « Car mon peuple a été fait captif pour n'avoir pas connu le Seigneur. » Voyez, frères, que c'est Dieu qui dit par Isaïe : « Mon peuple a été fait captif pour n'avoir pas connu le Seigneur », c'est-à-dire le Christ! En effet, depuis que le Christ est venu, la force de notre armée, à nous les Juifs, a été brisée avec notre prêtrise et nous avons été dispersés par les Romains chez les nations jusqu'aujourd'hui. Isaïe dit en effet de ceux qui ont crucifié le Christ : « À cause de vos péchés, il a détourné de vous sa face pour ne pas vous faire miséricorde. Car vos mains sont souillées de sang, et vos doigts sont couverts de péchés, vos lèvres ont proféré l'iniquité, et votre langue s'applique à l'injustice », « Les œuvres d'iniquité, l'œuvre d'injustice sont dans leurs mains; leurs pieds courent à la méchanceté, prompts à verser le sang innocent, et leurs pensées sont celles d'insensés. La blessure et la misère est sur leurs chemins, et ils n'ont pas connu le chemin de la paix. Car les voies qu'ils prennent sont tortueuses et ils ne connaissent pas la paix. C'est pourquoi la justice s'est écartée d'eux, et l'équité ne leur viendra pas. Ils attendaient la lumière et l'obscurité est tombée sur eux »; « Ils trébucheront en plein midi comme au milieu de la nuit », « car la vérité a été perdue sur leurs chemins, et ils n'ont pas pu prendre la voie droite ». En effet, comme nous n'avons pas cru au Christ, la paix, la justice et la vraie lumière, nous avons été plongés dans les ténèbres et nous sommes dans la misère par toute la terre. Si celui qui est venu de Marie n'était pas le Christ, l'élu de Dieu, annoncé par la Loi et les prophètes, notre peuple juif devrait être dans la gloire, l'exaltation et la royauté, puisque nous aurions crucifié et tué l'ennemi de Dieu, le trompeur. Mais depuis que nos pères ont crucifié le Christ, depuis lors jusqu'aujourd'hui nous ne connaissons que désastre et déshonneur, et Dieu est plus irrité contre nous que pendant la captivité de Babylone. Car alors Dieu nous a pris en pitié après soixante-dix ans a fait revenir son peuple et nous a octroyé l'armée des Macchabées et notre pays, et le verset « Un prince issu de Juda ne fera pas défaut, ni un chef sorti de ses reins » s'est vérifié. Mais depuis qu'est venu le Christ, « l'attente des nations », même les nations ont reçu le Christ; et le prophète sans mensonge, notre père le juste Jacob, a eu raison : tous nos usages légaux ont disparu et nous avons été chassés de notre pays la Judée vers divers endroits.

δὲ ἐλυτρωσάμην αὐτούς, αὐτοὶ δὲ κατελάλησαν κατ' ἐμοῦ ψευδῆ, καὶ οὐκ ἐβόησαν πρός με αἱ καρδίαι αὐτῶν », καὶ πάλιν· « Εἰς ἐμὲ ἐλογίσαντο πονηρά », « διὰ τοῦτο παραδοθήσονται ἐν τοῖς ἔθνεσιν ».

7. Καὶ Ἀμὼς λέγει· « Ἰδοὺ γὰρ ἐγὼ ἐντέλλομαι καὶ λικμῶ ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι τὸν
Bo 58 οἶκον | Ἰσραήλ, ὃν τρόπον λικμᾶται ἐν τῷ λικμῷ, καὶ οὐ μὴ πέσῃ σύντριμμα ἐν τῇ γῇ, ἐν ῥομφαίᾳ τελευτήσουσι πάντες οἱ ἁμαρτωλοὶ τοῦ λαοῦ μου ». Καὶ Ἠσαΐας λέγει· « Αἰχμάλωτος γὰρ ἐγενήθη ὁ λαός μου διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτοὺς τὸν Κύριον ». Ἴδετε, ἀδελφοί, ὅτι ὁ Θεὸς διὰ Ἠσαΐου λέγει· « Αἰχμάλωτος ὁ λαός μου ἐγενήθη διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτοὺς τὸν Κύριον », τουτέστι τὸν Χριστόν. Ἐξ ὅτε γὰρ ἦλθεν ὁ Χριστός, κατελύθη ἡ δύναμις τοῦ στρατοῦ ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων καὶ ἡ ἱερωσύνη, καὶ ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων κατεσκορπίσθημεν εἰς τὰ ἔθνη ἕως σήμερον. Φησὶ γὰρ Ἠσαΐας περὶ τῶν σταυρωσάντων τὸν Χριστόν· « Διὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἀπέστρεψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀφ' ὑμῶν τοῦ μὴ ἐλεῆσαι. Αἱ γὰρ χεῖρες ὑμῶν μεμολυσμέναι αἵματι, καὶ οἱ δάκτυλοι ὑμῶν ἐν ἁμαρτίαις, τὰ δὲ χείλη ὑμῶν ἐλάλησαν ἀνομίαν, καὶ ἡ γλῶσσα ὑμῶν ἀδικίαν μελετᾷ », « Τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας, ἔργον ἀδίκων ἐν χερσίν αὐτῶν. Οἱ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσιν, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα ἀναίτιον, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν ἀφρόνων. Σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν. Αἱ γὰρ τρίβοι αὐτῶν διεστραμμέναι, ἃς διοδεύουσι, καὶ οὐκ οἴδασιν εἰρήνην. Διὰ τοῦτο ἀπέστη ἡ κρίσις ἀπ' αὐτῶν, καὶ οὐ μὴ καταλάβῃ αὐτοὺς δικαιοσύνη. Ὑπομεινάντων αὐτῶν φῶς, ἐγένετο αὐτοῖς σκότος »· « Πεσοῦνται ἐν μεσημβρίᾳ ὡς ἐν μεσονυκτίῳ », « ὅτι καταναλώθη ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν ἡ ἀλήθεια, καὶ διὰ εὐθείας οὐκ ἠδύναντο ἐλθεῖν ». Μὴ πιστεύσαντες γὰρ τῷ Χριστῷ, τῇ εἰρήνῃ καὶ τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τῷ ἀληθινῷ φωτὶ ἐσκοτίσθημεν καί ἐσμεν ἐν ἀθλιότητι ἐν πάσῃ τῇ γῇ. Εἰ γὰρ μὴ ἦν αὐτὸς ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν ἐκ Μαρίας, ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ κηρυχθεὶς ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, εἶχεν ἂν δοξασθῆναι τὸ ἔθνος ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων καὶ ὑψωθῆναι καὶ βασιλεύειν, ὡς τὸν ἀντίθεον καὶ πλάνον σταυρώσαντες καὶ ἀποκτείναντες. Ἀλλ' ἐξ ὅτε ἐσταύρωσαν οἱ πατέρες ἡμῶν τὸν Χριστόν, ἀπὸ τότε ἕως σήμερον εἰς ἀπώλειαν καὶ ἀτιμίαν ἐσμέν, καὶ χείρω ὠργίσθη ἡμῖν ὁ Θεὸς ὑπὲρ τὴν αἰχμαλωσίαν τὴν ἐν Βαβυλῶνι. Ἐκεῖ γὰρ μετὰ ἑβδομήκοντα ἔτη ὁ Θεὸς ἠλέησε καὶ ἀνεκαλέσατο τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ τὸν τῶν Μακκαβαίων στρατὸν ἐχαρίσατο ἡμῖν καὶ τὴν χώραν, καὶ τὸ « Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ » ἠλήθευσεν. Ἐξ ὅτε δὲ ἦλθεν ὁ
Bo 59 Χριστός, « ἡ προσδοκία τῶν ἐθνῶν », καὶ τὰ ἔθνη ἐδέ|ξαντο τὸν Χριστόν, καὶ ὁ ἀψευδὴς προφήτης, ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ δίκαιος Ἰακώβ, ἠλήθευσεν καὶ πάντα τὰ νόμιμα ἡμῶν κατέπεσεν καὶ τῆς χώρας ἡμῶν τῆς Ἰουδαίας ἐξελάσθημεν κατὰ τόπους.

III 6 : 50-51 *Os.* 8,10.

III 7 : 1-3 *Amos* 9,9-10 ‖ 4 *Is.* 5,13 ‖ 8-18 *Is.* 59,2-3.6-10.14 ‖ 26-27 *Gen.* 49,10 ‖ 28 *Gen.* 49,10.

III 6 : 49 post δὲ add. ἐκ τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου glossam PSl. ‖ κατελ. κατ' ἐμοῦ P : κατ' ἐμοῦ ἐλάλ. F ‖ post ψευδῆ add. ἔλεγον γὰρ δαιμόνιον ἔχει (cf. *Matth.* 11, 18) glossam F ‖ 50 πάλιν om. F.

III 7 : 1 γὰρ om. F ‖ λικμιῶ P ‖ 2 λικμοῦνται ἐν τῷ λικμητῷ F ‖ πέσει P ‖ 3 Καὶ om. P ‖ 4 γὰρ om. F ‖ ἐγένετο P ‖ post μου add. ὡς ἐκ τοῦ πατρός F (an glossa?) ‖ Ἴδετε : οἴδατε P ‖ ὅτι om. F ‖ 5 λέγει : εἶπεν P ‖ 6 post Κύριον add. περὶ υἱοῦ λέγει glossam F ‖ τοῦ χριστοῦ F ‖ 7 κατεσκορπίσθη F ‖ 8 εἰς — σήμερον om. F ‖ 9 ὑμῶν[1-2] : ἡμῶν P ‖ ἀπέστρεψεν + ὁ θεὸς F ‖ 10 μεμολυμμέναι F ‖ 11 τῆς om. F ‖ 12 ἄδικον F ‖ χερσὶν ὑμῶν· οἱ πόδες ὑμῶν F ‖ ἐκχέειν P ‖ 13 διαλ. αὐτῶν om. F ‖ 14 ἔγνωσαν : οἴδασι P ‖ 15 post εἰρήνην add. διὰ τὸν χριστὸν λέγει glossam F ‖ 17 κατηναλώθη P ‖ 18 ἠδυνήθησαν F ‖ 19 ἐν ἀθλ. : ἄθλιοι P ‖ 22 κ. πλάνον om. P ‖ ἀποκτείναντες + χριστόν P ‖ 23 Ἀλλ' ἐξ ὅτε : ἐξ ὅτε γὰρ P ‖ 25 ἑβδομ. : ξ' F ‖ 26 ἡμᾶς F ‖ 27 ἠλίθευσε P ‖ δὲ : γὰρ F ‖ 28 ἀψ. + ἡμῶν F ‖ 30 ἐξηλάσμεθα F.

8. Ioustos répond et dit : Messire Jacob, je t'ai dit que moi aussi j'attends le Christ, le sauveur du monde. Mais il me semble qu'il n'est pas encore venu. Car nous savons tous grâce aux divines Écritures que le Christ viendra sans qu'on s'en aperçoive, dans le calme et la tranquillité. L'Écriture dit en effet : « Le Fils du roi descendra comme la pluie sur un flocon de laine. »

Jacob répond et dit : Au nom de l'âme du bienheureux Samouèlos, ton père, dis-moi la vérité.

Ioustos répond et dit : Le Seigneur est vivant, autant que je le pourrai je ne te mentirai pas; car je n'ai même pas besoin de mentir.

Et Jacob dit : À quelle date le prophète Daniel dit-il que viendra la Parousie du Christ?

Ioustos répond et dit : Il annonce qu'après soixante-neuf semaines toute prophétie cesserait, et qu'ensuite, après un certain temps, ce serait la venue d'Hermolaos le diable trompeur, et ensuite le grand jour brillant et glorieux du Christ le Fils de l'homme, dont Daniel a parlé.

Jacob répond et dit : Eh quoi, dis-tu qu'il y aura deux Parousies?

Ioustos dit : Oui, le Seigneur est vivant. Car Joël dit de la première : « Le soleil se changera en obscurité et la lune en sang avant que ne vienne le grand et brillant jour du Seigneur; et tous ceux qui invoqueront le nom du Seigneur seront sauvés. » Et Sophonie dit de la deuxième Parousie du Christ : « Car le grand jour du Seigneur est proche », « et brillant », « et bien rapide », « et qui sera à sa hauteur? »

Et Jacob répond et dit : Moi aussi je crois de même. Ensuite, au sujet des quatre bêtes dont parle le prophète Daniel, qu'en dis-tu, messire Ioustos, le prophète est-il dans le vrai ou non?

Ioustos répond et dit : Oui, le Seigneur est vivant (il est dans le vrai); car les quatre bêtes dont parle Daniel sont quatre royaumes, et ensuite elles deviennent dix cornes, c'est-à-dire dix rois, tout de suite après la petite corne, le diable, et bientôt « avec les nuages du ciel » vient le Fils de l'homme, le juge de toute l'humanité; et (cette vision) est identique à celle de la statue qu'a vue Nabuchodonosor et qu'il a interprétée : la tête d'or est le royaume des Chaldéens, la poitrine et les bras celui des Perses et des Mèdes, et le troisième royaume, le ventre, celui des Grecs, celui d'Alexandre, et le quatrième, les cuisses et les jambes, c'est celui des Romains.

Jacob dit : Ensuite, le Christ est-il venu après les soixante-neuf semaines, et les prophètes ont-ils cessé de prophétiser, oui ou non?

Ioustos répondit [80] : Oui, le Seigneur est vivant, et je ne mens pas; depuis que le Christ est venu, il n'est pas venu de prophète, et je ne peux mentir.

80. Le slave déplace les l. 36-37 (plus bas, à la l. 42) et les remplace par « oui, en vérité, les soixante-neuf semaines se sont achevées au début du royaume romain ».

8. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Εἰπόν σοι, κύρι Ἰάκωβε, ὅτι κἀγὼ μένω τὸν Χριστόν, τὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. Ἀλλ' ἐμοὶ φαίνεται ὅτι ἀκμὴν οὐκ ἦλθεν· ἐπεὶ ἐκ τῶν θείων γραφῶν γινώσκομεν πάντες ὅτι ἔρχεται ὁ Χριστὸς ἐν ἡσυχίᾳ καὶ γαλήνῃ τὸ ἀσυννόητον. Φησὶ γὰρ ἡ γραφή· « Καταβήσεται ὁ Υἱὸς τοῦ βασιλέως ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον ».

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Τὴν ψυχὴν τοῦ μακαρίου Σαμουῆλος, τοῦ πατρός σου, ἀλήθειάν μοι εἰπέ.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Ζῇ Κύριος, ὅτι ὅσον ἂν καταλαμβάνω, οὐ μὴ ψεύσομαί σε· οὔτε γὰρ ἀνάγκη μοί ἐστι ψεύσασθαι.

Καὶ λέγει ὁ Ἰάκωβος· Δανιὴλ ὁ προφήτης πότε λέγει τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ἔρχεσθαι;

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Μετὰ ἑξήκοντα ἐννέα ἑβδομάδας καὶ πᾶσαν προφητείαν καταπαυθῆναι, καὶ ἔπειτα μετὰ χρόνους τὴν ἔλευσιν τοῦ Ἑρμολάου καὶ πλάνου διαβόλου, καὶ ἔπειτα τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ ἡμέραν τὴν ἔνδοξον τοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἣν εἶπε Δανιήλ.

Ἀποκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει· Τί γάρ, δύο παρουσίας λέγεις;

Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ναί, ζῇ Κύριος. Περὶ γὰρ τῆς πρώτης λέγει ὁ Ἰωήλ· « Ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα, πρὶν ἐλθεῖν τὴν ἡμέραν Κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ· καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα Κυρίου σωθήσεται ». Περὶ δὲ τῆς δευτέρας παρουσίας τοῦ Χριστοῦ Σοφονίας λέγει· « Ὅτι ἐγγὺς ἡ ἡμέρα Κυρίου ἡ μεγάλη » « καὶ ἐπιφανὴς » « καὶ ταχεῖα σφόδρα », « καὶ τίς ἱκανὸς ἔσται αὐτῇ; »

Καὶ ἀπεκρίθη ὁ Ἰάκωβος καὶ εἶπεν· Κἀγὼ οὕτως πιστεύω. Εἶτα· περὶ τῶν θηρίων, ὧν εἶπεν Δανιὴλ ὁ προφήτης, τῶν τεσσάρων, τί λέγεις, κύρι Ἰοῦστε, ἀληθεύειν τὸν προφήτην ἢ οὔ;

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Ναί, ζῇ Κύριος· ὅτι τὰ τέσσαρα θηρία, ἃ εἶπεν Δανιήλ, τέσσαρες βασιλεῖαί εἰσιν, καὶ μετὰ ταῦτα εἰς δέκα κέρατα, τουτέστιν εἰς δέκα βασιλεῖς, καὶ εὐθέως τὸ μικρὸν κέρας ὁ διάβολος, καὶ εὐθέως « μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ » ἐρχόμενον τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου κριτὴν πάσης ἀνθρωπότητος· καὶ ὅτι ὅμοιόν ἐστι καὶ τὸ τοῦ ἀνδριάντος, οὗ εἶδεν Ναβουχοδονόσορ, ὃ καὶ ἡρμήνευσεν, ὅτι ἡ κεφαλὴ ἡ
Bo 60 χρυσῆ βασιλεία | ἐστὶ τῶν Χαλδαίων, καὶ τὸ στῆθος καὶ οἱ βραχίονες ἡ τῶν Περσῶν καὶ Μήδων, καὶ ἡ τρίτη βασιλεία ἡ κοιλία ἡ τῶν Ἑλλήνων ἡ τοῦ Ἀλεξάνδρου, καὶ ἡ τετάρτη ἡ τῶν Ῥωμαίων οἱ μηροὶ καὶ αἱ κνῆμαι.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Εἶτα ἦλθεν ὁ Χριστὸς μετὰ τὰς ἑξήκοντα ἐννέα ἑβδομάδας, καὶ οἱ προφῆται ἐπαύσαντο τοῦ προφητεύειν ἢ οὔ;

Ἀπεκρίθη Ἰοῦστος· Ναί, ζῇ Κύριος, καὶ οὐ ψεύδομαι. Ἐξ ὅτε γὰρ ἦλθεν ὁ Χριστός, προφήτης οὐκ ἦλθεν, καὶ οὐ δύναμαι ψεύσασθαι.

III 8 : 4-5 *Ps.* 71 (72),6.1 ‖ 12-15 cf. *Dan.* 9,24-25 ‖ 17-19 *Joël* 3,4-5 ‖ 20-21 *Soph.* 1,14 ‖ 21-22 *Joël* 2,11 ‖ 23-24 cf. *Dan.* 7,2-26 ‖ 28-29 *Dan* 7,13 ‖ 30-33 *Dan.* 2,26-45.

III 8 : 1 ὁ om. P ‖ 3 ἡσυχίᾳ : ἰσχύϊ F ‖ 4 ἀσύνοπτον F ‖ 6-7 Σαμ. — σου : τοῦ π. σου σαμουὴλ P ‖ 8 ὁ om. P ‖ καταλάβω P ‖ μὴ om. F ‖ 9 οὔτε : οὐ F ‖ 10 ὁ[1] om. P ‖ Δαν. — λέγει : πότε λέγει δ. P ‖ 12 ὁ om. P ‖ 13 καταπαύειν FM ‖ χρόνους P : χρόνον F χρόνους τινὰς M ‖ ἔλευσιν : παρουσίαν P ‖ 13-14 τοῦ Ἑ. — διαβόλου P : ἑρ. τοῦ πλάνου FM ‖ 14 τῆς ἐνδόξου τοῦ χριστοῦ παρουσίας F ‖ 15 post εἶπε folium amisit P post fol. 45 ‖ 16 γάρ om. F ‖ 21 μεγάλη + ἐγγὺς MSl. ‖ 28 καὶ εὐθέως — διάβολος M : om. F.

Jacob dit : Dans quel état te semble être la Rômania ? Est-elle comme au début ou a-t-elle diminué ?

Ioustos répond : Même si elle a un peu diminué, nous attendons qu'elle se redresse, car il faut d'abord que vienne le Christ, tant que se tient debout la quatrième bête, c'est-à-dire la Rômania [81].

⟨Sl. : *Jacob dit : Si les soixante-neuf semaines se sont écoulées au début de l'Empire romain, et si nous voyons que la Rômania a été amoindrie et que les prophètes ont cessé de prophétiser, il est assuré que le Christ est venu. Comment peut-on encore attendre que le Christ vienne ?*

Ioustos répondit : Aussi vrai que le Seigneur est vivant, messire Jacob, tu dis vrai, car depuis que le Christ est venu, aucun prophète n'est venu, c'est vrai,⟩ comme Dieu l'a dit par Isaïe : « Ma justice ne tardera pas et je ne ralentirai pas mon salut. » Et Habacuc dit : « Il se lèvera le soir en son temps ; et s'il tarde, attends-le ; car celui qui vient arrivera et il ne traînera pas », et encore : « Toute la terre a été remplie de la connaissance de la gloire du seigneur Dieu, ⟨Sl. : *ils ont été recouverts comme par une masse d'eau », et Sophonie dit : « Vénérez la face du Seigneur Dieu, »*⟩ car le jour du Seigneur est proche. » Et Zacharie dit : « Voici ce que dit le Seigneur tout-puissant : Voici un homme, dont le nom est Orient, et il se lèvera par-dessous lui », « Et il s'assiéra sur son trône », et encore : « Réjouis-toi, fille de Sion ; voici que ton roi vient à toi, juste et sauveur, doux et monté sur une bête de somme. »

9. Jacob dit : De fait, c'est bien la vérité. Car le prophète Zacharie ajoute aussitôt : « Une foule de nations et une masse de peuples viendront chercher la face du Seigneur tout-puissant à Jérusalem pour obtenir miséricorde du Seigneur. » Et nous voyons que les nations ont cru au Christ, que la quatrième bête est déchue et déchirée par les nations pour que l'emportent les dix cornes et que vienne Hermolaos, le Satan, la petite corne, et pour que bientôt après « se dressent ceux qui étaient dans la terre, les uns pour la vie éternelle, les autres pour une honte éternelle. » De fait, messire Ioustos, c'est vraiment le Christ qui est venu sous César Auguste, celui qui est né à Bethléem, comme le disait Michée, de la sainte Marie, et comme le disait Moïse le juste dans les Nombres, béni soit celui qui bénit le Christ, l'adore et croit en lui, car c'est lui le Verbe de Dieu. Comme le dit David : « Il envoya son Verbe et il les guérit. » Moïse dit : « Maudit soit celui qui maudit » le Christ et ne croit pas en lui. Zacharie dit en effet de ceux qui n'ont pas cru au Christ : « Le Seigneur Dieu tout-puissant a envoyé son Esprit aux prophètes de jadis, et ils n'ont pas cru. Et le Dieu tout-puissant s'est pris d'une grande colère contre Israël, et de même qu'il leur a parlé et qu'ils n'ont pas entendu, de même ils crieront et je ne les entendrai pas, dit le Seigneur tout-puissant. » Ô sagesse ! Il dit en effet : « Ils n'ont pas écouté » mon Fils, et « Je ne les écouterai pas, dit le Seigneur tout-puissant » ; il n'a pas dit : « Ils ne l'ont pas écouté et il ne les écoutera pas », mais : « Je ne les écouterai pas », ceux qui n'ont pas reçu le Christ. Le texte du prophète ajoute en effet aus-

81. Voir Commentaire, p. 265.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ἡ Ῥωμανία πῶς σοι φαίνεται; Στήκει ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς ἢ ἠλαττώθη;

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος· Καὶ ἐὰν ἠλαττώθη μικρόν, ἐλπίζομεν ὅτι πάλιν ἀνίσταται· ὅτι δεῖ πρῶτον ἐλθεῖν τὸν Χριστόν, ἕως στήκει τὸ τέταρτον θηρίον τουτέστιν ἡ Ῥωμανία.

⟨...⟩, καθὼς εἶπεν ὁ Θεὸς διὰ Ἠσαΐου· « Ἡ δικαιοσύνη μου οὐ μὴ μακρυνθῇ καὶ τὴν σωτηρίαν τὴν παρ' ἐμοῦ οὐ βραδύνω ». Καὶ Ἀββακοὺμ λέγει· « Ἀνατελεῖ ἑσπέρας εἰς καιρόν· καὶ ἐὰν ὑστερήσῃ ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ », καὶ πάλιν· « Ἐνεπλήσθη ἡ σύμπασα τοῦ γνῶναι τὴν δόξαν Κυρίου τοῦ Θεοῦ, ⟨...⟩, διότι ἐγγὺς ἡ ἡμέρα Κυρίου ». Καὶ Ζαχαρίας λέγει· « Τάδε λέγει Κύριος παντοκράτωρ· Ἰδοὺ ἀνήρ, ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ, καὶ ὑποκάτωθεν αὐτοῦ ἀνατελεῖ », « καὶ καθίσεται ἐπὶ θρόνου αὐτοῦ », καὶ πάλιν· « Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι, δίκαιος καὶ σῴζων, πραῢς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον ».

9. Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ὄντως οὕτως ἔχει ἡ ἀλήθεια. Ἐπάγει γὰρ εὐθέως ὁ προφήτης Ζαχαρίας λέγων· « Ἥξουσι λαοὶ πολλοὶ καὶ ἔθνη πολλὰ ἐκζητῆσαι τὸ πρόσωπον Κυρίου παντοκράτορος ἐν Ἱερουσαλὴμ τοῦ ἐξιλάσασθαι τὸ πρόσωπον Κυρίου ». Καὶ θεωροῦμεν τὰ ἔθνη πιστεύσαντα εἰς τὸν Χριστὸν καὶ τὸ τέταρτον θηρίον καταπεσὸν καὶ διαρπαζόμενον ὑπὸ τῶν ἐθνῶν, ἵνα τὰ δέκα κέρατα κρατήσωσιν καὶ ὁ Ἑρμόλαος ἔλθῃ, ὁ σατανᾶς τὸ μικρὸν κέρας, καὶ ἵνα εὐθέως « ἐξεγερθήσονται οἱ ἐκ γῆς χώματος, *Bo* 61 οἱ μὲν εἰς ζωὴν αἰώνιον, οἱ δὲ εἰς αἰσχύνην αἰώ|νιον ». Ὄντως οὖν, κύρι Ἰοῦστε, ἀληθῶς ὁ Χριστὸς ἦν ὁ ἐλθὼν ἐπὶ Αὐγούστου Καίσαρος, ὁ γεννηθείς, καθὼς εἶπεν Μιχαίας, ἐν Βηθλεὲμ ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας, καὶ καθὼς εἶπεν Μωϋσῆς ὁ δίκαιος εἰς τοὺς Ἀριθμούς, εὐλογημένος ἐστὶν ὁ εὐλογῶν τὸν Χριστὸν καὶ προσκυνῶν αὐτῷ καὶ πιστεύων, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. Καθώς φησι Δαυίδ· « Ἀπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς ». Μωϋσῆς λέγει· « Ἐπικατάρατός ἐστιν ὁ καταρώμενος » τὸν Χριστὸν καὶ μὴ πιστεύων αὐτῷ. Περὶ γὰρ τῶν μὴ πιστευόντων τῷ Χριστῷ Ζαχαρίας λέγει· « Ἀπέστειλεν Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ἐν Πνεύματι αὐτοῦ ἐν χερσὶ τῶν προφητῶν τῶν ἔμπροσθεν, καὶ οὐκ εἰσήκουσαν αὐτοῦ. Καὶ ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη παρὰ Κυρίου παντοκράτορος ἐπὶ Ἰσραήλ· καὶ ὃν τρόπον εἶπεν καὶ οὐκ εἰσήκουσαν αὐτοῦ, οὕτως κεκράξονται καὶ οὐ μὴ εἰσακούσω αὐτῶν, λέγει Κύριος παντοκράτωρ ». Ὢ σοφία· φησὶ γὰρ « Οὐκ εἰσήκουσαν » τοῦ Υἱοῦ μου, καὶ « Οὐ μὴ εἰσακούσω αὐτῶν, λέγει Κύριος παντοκράτωρ ». Οὐκ εἶπεν· « Οὐκ εἰσήκουσαν αὐτοῦ καὶ οὐ μὴ εἰσακούσεται αὐτῶν », ἀλλ' « Οὐ μὴ εἰσακούσω αὐτῶν », τῶν μὴ δεξαμένων τὸν Χριστόν. Ἐπάγει γὰρ

III 8 : 43-44 *Is.* 46,13 ‖ 44-47 *Hab.* 2,3.14 ‖ 47-49 *Zach.* 6,12-13 ‖ 49-50 *Zach.* 9,9.

III 9 : 2-3 *Zach.* 8,22 ‖ 6-7 *Dan.* 7,8; 12,2 ‖ 8-9 *Mich.* 5,2 ‖ 10 *Nombr.* 24,9 ‖ 11-12 *Ps.* 106 (107), 20 ‖ 12 cf. *Gen.* 12,3; 27,29; *Nombr.* 24,9 ‖ 14-17 *Zach.* 7,12.13.

III 8 : 41 δεῖ Sl. : δὲ F ‖ ἕως conj. Bonwetsch : ὃ F ‖ 44 ἀμβακοὺμ F ‖ 50 [δί]καιος denuo P ‖ ἐπὶ : ὑπὸ P.

III 9 : 1 ὁ[1] om. P ‖ 4 ἐθεώρουμεν F ‖ πιστεύοντα F ‖ καταπεσόντα P ‖ 5 κρατήσουσιν P ‖ 6 ἔλθῃ + ἤγουν F ‖ 7-8 ἀληθῶς — ἦν : ἀληθεία ἦν ὁ χρ. P ‖ 8 ὁ ἐλθὼν om. F ‖ 8-9 καθὼς εἶπεν Μ. post Μαρίας transp. F ‖ ἐμβηθλεὲμ F ‖ 9-10 εἰς τοὺς Ἀρ. F : om. PSl. ‖ 10 αὐτῷ : αὐτὸν P ‖ 11 Καθὼς + εἶπεν P ‖ φησὶ + καὶ P ‖ 12 Μ. λέγει P : καὶ FSl. fort. recte ‖ ἐστιν om. F ‖ 14 ἐξαπέστειλεν F ‖ 15 τῶν om. F ‖ 15-16 Καὶ ἐγ. — εἰσήκουσαν αὐτοῦ om. F ‖ 17 εἰσακούσωμαι F ‖ 18 οὐ μὴ εἰσακούσω : οὐκ εἰσακούσομαι F ‖ 20 εἰσακούσωμαι F ‖ Ἐπάγει γὰρ : φησὶ γὰρ ἐπ. P.

sitôt : « Je les jetterai parmi toutes les nations qu'ils n'ont pas connues, et la terre sera débarrassée d'eux »; et tout cela nous est arrivé, à nous les Juifs. Depuis que nos pères ont crucifié le Christ jusqu'aujourd'hui la colère de Dieu s'est abattue sur les Juifs qui n'ont pas cru au Christ. Michée dit en effet de ceux qui ont crucifié le Christ : « Ils font le mal dans leurs couches; ils finissaient avec le jour [82], ils levaient leurs mains vers Dieu. » Et Dieu le Père dit encore au Christ par Michée : « Lève-toi et mets-les en pièces; car je te donnerai des cornes de fer et des sabots de bronze, et tu détruiras bien des peuples, et tu redresseras pour le Seigneur leur foule », et encore : « Écoutez, car le Seigneur a dit : Lève-toi et entre en procès avec les montagnes, et que les collines entendent ta voix. Écoutez, collines, le jugement du Seigneur, et vous ravins, et vous les fondements de la terre; car le Seigneur entre en procès avec son peuple et parlera avec Israël. » Tu vois, messire Ioustos, que le Christ est à la fois Dieu et homme. Parce qu'il est Dieu, les fondements de la terre tremblent devant lui; parce qu'il est homme, il parlera aux Juifs. Et cela s'est produit et a passé.

10. Ioustos répond et dit : Eh quoi, messire Jacob, la quatrième bête était-elle ensuite si puissante?

Jacob répond et dit : Oui, vraiment; le territoire des Romains s'étendait jusqu'à nos jours, de l'Océan, c'est-à-dire de l'Écosse, la Bretagne, l'Espagne, la Francie, l'Italie, la Grèce et la Thrace ⟨ Sl. : *et sur tout l'arrière pays montagneux, et sur la Bithynie avec sa région* ⟩, jusqu'à Antioche, la Syrie, la Perse, et tout l'Orient ⟨ Sl. : *et le Midi* ⟩, l'Égypte, l'Afrique et l'intérieur de l'Afrique ⟨ Sl. : *et même jusqu'à l'Océan* ⟩; et l'on y voit encore les statues de leurs empereurs, en marbre comme en bronze [83]. Car tous les peuples ont été soumis aux Romains par un décret divin; mais maintenant nous voyons la Rômania humiliée.

Isaakios prit la parole et dit : Il est temps que nous nous retirions.

Et tous se retirèrent. Jacob se retira seul dans sa maison; car il jeûnait et veillait beaucoup pour avoir l'esprit clair en abordant les saintes Écritures.

11. Et les autres de la circoncision, en s'en retournant, dirent à Ioustos : Messire Ioustos, que dis-tu de ce qu'affirme Jacob?

Ioustos leur répond : Le Seigneur est vivant, il me semble qu'il dit la vérité, que c'est grâce à l'Esprit Saint qu'il connaît par cœur les Écritures [84] et que le Christ qui est venu est bien le Dieu et le roi d'Israël.

82. Dans le texte reçu, συνετέλουν αὐτά, le verset signifie : « ils l'exécutaient dès l'aube »; le texte conservé par la Doctrina omet αὐτά et laisse dans le vague le sens exact de συνετέλουν.

83. Cette énumération des contrées habitées soumises à l'Empire romain est traditionnelle; cf. *Dialogus Papisci,* p. 60. Partant du nord-ouest pour faire le tour de la Méditerranée, l'auteur revient à l'Océan. S'il mentionne la Perse, qui n'a jamais fait partie de l'Empire au sens propre, c'est en raison de la victoire d'Héraclius. L'expression ἄνωθεν 'Αφρικῆς, qui ne figure pas dans les versions slave et éthiopienne, désigne sans doute l'arrière-pays de l'Afrique, l'Afrique des hauteurs. Enfin, le terme de Francie a été retenu pour désigner la Φραγγία, qui n'est plus vraiment la Gaule (malgré le terme Γάλλιοι en V 20, l. 25) et pas encore la France.

84. L'auteur insiste en plusieurs endroits (notamment en V 19, l. 3) sur cette mémorisation, qui est une sorte de charisme; voir Commentaire, p. 271-272.

εὐθέως ἡ γραφὴ τοῦ προφήτου λέγουσα· « Ἐκβαλῶ αὐτοὺς εἰς πάντα τὰ ἔθνη ἃ οὐκ ἔγνωσαν, καὶ ἡ γῆ ἀφανισθήσεται ἀπ' αὐτῶν ». Καὶ ἐγένετο ἡμῖν τοῖς Ἰουδαίοις πάντα ταῦτα. Ἐξ ὅτε ἐσταύρωσαν οἱ πατέρες ἡμῶν τὸν Χριστὸν καὶ ἕως σήμερον ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ ἐκτέταται ἐπὶ τοὺς ἀπειθήσαντας τῷ Χριστῷ Ἰουδαίους. Φησὶ γὰρ καὶ ὁ Μιχαίας περὶ τῶν σταυρωσάντων τὸν Χριστόν· « Ἐργαζόμενοι κακὰ ἐν ταῖς κοίταις αὐτῶν, ἅμα τῇ ἡμέρᾳ συνετέλουν, ἐπῆραν πρὸς Θεὸν τὰς χεῖρας αὐτῶν ». Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ διὰ Μιχαίου λέγει τῷ Χριστῷ· « Ἀνάστα, ἀλόα αὐτούς, ὅτι τὰ κέρατά σου θήσομαι σιδηρᾶ καὶ τὰς ὁπλάς σου θήσομαι χαλκᾶς, καὶ λεπτυνεῖς λαοὺς πολλούς, καὶ ἀναστήσεις τῷ Κυρίῳ τὸ πλῆθος αὐτῶν », καὶ πάλιν· « Ἀκούσατε, διότι Κύριος εἶπεν· Ἀνάστηθι καὶ κρίθητι πρὸς τὰ ὄρη, καὶ ἀκουσάτωσαν οἱ βουνοὶ τῆς φωνῆς σου. Ἀκούσατε βουνοὶ τὴν κρίσιν τοῦ Κυρίου καὶ αἱ φάραγγες καὶ τὰ θεμέλια τῆς γῆς· ὅτι κρίσις τῷ Κυρίῳ πρὸς
Bo 62 τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ μετὰ τοῦ Ἰσραὴλ διαλεχ|θήσεται ». Ὁρᾷς, κύρι Ἰοῦστε, ὅτι ὁ Χριστὸς Θεός ἐστι καὶ ἄνθρωπος· καὶ ὡς Θεὸν μὲν τρέμουσιν αὐτὸν τὰ θεμέλια τῆς γῆς, ὡς ἄνθρωπος δὲ διαλέγεται τοῖς Ἰουδαίοις. Καὶ ταῦτα ἐγένοντο καὶ παρῆλθον.

10. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Τί γάρ, κύρι Ἰάκωβε, κατόπιν πολὺ ἔσχε τὸ τέταρτον θηρίον;

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ναὶ ὄντως· ἀπὸ γὰρ τοῦ ὠκεανοῦ τουτέστι τῆς Σκοτίας καὶ Βρεττανίας καὶ Σπανίας καὶ Φραγγίας καὶ Ἰταλίας καὶ Ἑλλάδος καὶ Θράκης ⟨...⟩ καὶ ἕως Ἀντιοχείας καὶ Συρίας καὶ Περσίδος καὶ πάσης ἀνατολῆς ⟨...⟩ καὶ Αἰγύπτου καὶ Ἀφρικῆς καὶ ἄνωθεν Ἀφρικῆς ⟨...⟩ τὰ ὅρια τῶν Ῥωμαίων ἕως σήμερον καὶ αἱ στῆλαι τῶν βασιλέων αὐτῶν διὰ χαλκῶν καὶ μαρμάρων φαίνονται. Πάντα γὰρ τὰ ἔθνη ὑπετάγησαν τοῖς Ῥωμαίοις κελεύσει Θεοῦ· σήμερον δὲ θεωροῦμεν τὴν Ῥωμανίαν ταπεινωθεῖσαν.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰσαάκιος καὶ λέγει· Καιρός ἐστιν ἵνα ἀναχωρήσομεν.

Καὶ ἀνεχώρησαν πάντες. Ἀνεχώρησεν δὲ καὶ ὁ Ἰάκωβος μόνος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Ἐνήστευε δὲ καὶ ἠγρύπνει πολλά, ἵνα ἔχῃ τὸν νοῦν αὐτοῦ νήφοντα εἰς τὰς θείας γραφάς.

11. Ἀπερχόμενοι δὲ οἱ λοιποὶ οἱ ἐκ περιτομῆς ἔλεγον τῷ Ἰούστῳ· Τί λέγεις, κύρι Ἰοῦστε, περὶ ὧν λαλεῖ ὁ Ἰάκωβος;

Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰοῦστος· Ζῇ Κύριος, ἐμοὶ φαίνεται ὅτι ἀλήθειαν λέγει, καὶ ὅτι ἀπὸ ἁγίου Πνεύματος ἀποστηθίζει τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν αὐτός ἐστιν ὁ Θεὸς καὶ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.

III 9 : 21-22 *Zach.* 7,14 ‖ 25-26 *Mich.* 2,1 ‖ 27-29 *Mich.* 4,13 ‖ 29-32 *Mich.* 6,1-2.

III 9 : 22 ἀπ' om. F ‖ 24 καὶ om. P ‖ ὁ om. F ‖ 25 post αὐτῶν add. τῇ νυκτὶ ὅτι ἐκράτησαν τὸν χριστὸν glossam F ‖ 26 post ἡμέρᾳ add. τῇ παρασκευῇ καὶ ἐσταύρωσαν glossam F ‖ συνετέλουν + καὶ F ‖ 26-27 καὶ Πατὴρ om. P ‖ 27 μιχαία P ‖ ἀν. ἀλόα : ἀνασταλῶ P ‖ 28 ἀναθήσης P ‖ 29 τῷ om. F ‖ αὐτῶν : αὐτοῦ F ‖ post αὐτῶν add. περὶ ἀναστάσεως χριστοῦ glossam FP ‖ καὶ[1] om. F ‖ 30 τὴν φωνήν P ‖ 31 Κυρίου : χριστοῦ F ‖ αἱ om. F ‖ 32-33 ὅτι χρ. καὶ θ. ἐστιν F ‖ 33-34 καὶ ὡς ἄνθρ. διαλ. F ‖ 34 παρῆλθεν F.

III 10 : 1 ὁ om. P ‖ πολὺ : πολλὴν P ‖ 3 Ἀποκρ. — λέγει : λέγει ὁ ἰάκωβος F ‖ ὁ om. P ‖ τῆς om. P ‖ 4 καὶ ἕως βριττανίας P ‖ φραγκίας P ‖ 5 καὶ[1] om. F ‖ καὶ Αἰγ. : αἰγύπτου τε F ‖ 6 κ. ἄνωθεν Ἀφρ. : ἐκράτουν καὶ F ‖ στολαὶ P ‖ 7 χαλκοῦ ἢ διὰ μαρμάρου F ‖ 8 τοῖς Ῥ. : αὐτοῖς F ‖ δὲ : γὰρ P ‖ 9 ὁ om. P ‖ 11 δὲ : γὰρ P ‖ καὶ ἠγρ. F : om. PSI.

III 11 : 1 ἀπερχομένων δὲ ἡμῶν οἱ λ. F ‖ 2 ὁ om. P ‖ 3 ὁ om. P ‖ 4 ἐστιν ὁ : ἐστι καὶ F.

Ils lui disent : Nous voudrions que tu consultes aussi les propos qu'il nous a tenus avant que tu n'arrives.

Ioustos répond et dit : Au nom de Dieu, montrez-les moi, et je verrai de là si Jacob est dans l'erreur.

Ceux de la circoncision lui disent : Nous avions juré de ne rien écrire; mais l'un de nous, Joseph, a pris cette peine à notre insu et les a mis par écrit, à ce qu'il dit.

Isaakios prit Ioustos chez lui, et mangea avec lui — en effet, auparavant Ioustos refusait avec horreur de manger avec les baptisés [85] —; après le repas, Ioustos dit à Isaakios : Messire Isaakios, fais venir messire Joseph, qu'il nous apporte ce qu'il a écrit des discours de Jacob.

Et Isaakios fit venir Joseph, et Joseph leur lut (son texte) du début à la fin. Et Ioustos était plongé dans l'admiration, disant : Le Seigneur est vivant, mon père Samouèlos, qui a été son maître, n'a jamais su cela; mon père disait : « Vraiment je crois que nous nous trompons, nous les Juifs; à mon avis, il n'y a pas d'autre Christ que celui qui est venu, celui qu'adorent les Chrétiens. » Et vraiment, moi, Ioustos, je crois que l'Esprit de Dieu repose sur Jacob; car, à ce que vous dites, il a tout dit de mémoire.

Isaakios et Joseph dirent : Oui, aussi vrai que devant Dieu, nous témoignons qu'il ne tenait ni livre ni feuille lorsqu'il disait tout cela.

Ioustos dit : J'ai admiré aussi le copiste d'avoir pu noter tout cela.

Joseph répond et dit : Ne te souviens-tu pas, messire Ioustos, que je sortais à tout moment et que tu t'en scandalisais en disant : « Où vas-tu sans cesse, *manzir*? » [86]

Et Ioustos dit : Oui, le Seigneur est vivant, je m'en souviens, tu dis vrai.

Joseph dit : Aussi vrai que devant Dieu, en sortant j'ai pu noter avec mon fils Syméon ce que disaient Jacob et mes frères de la circoncision.

12. Ioustos dit : Le Dieu Très-haut sait que je dis la vérité et que je ne mens pas : après la mort de l'empereur Maurice [87], nous nous tenions à Sykamina en bas de la maison de messire Marianos, et notre *prôtos* [88] à nous, les Juifs, expliqua : « Pourquoi les Juifs se réjouissent-ils de la mort de l'empereur Maurice et de l'avènement de Phocas dans le sang? En vérité, nous allons assister à un amoindrissement de l'Empire romain. Or, si le quatrième royaume, la Rômania, est amoindri, déchiré et broyé comme l'a dit Daniel, en vérité il n'arrivera rien d'autre que les dix doigts, les dix cornes de la quatrième bête, et ensuite la petite corne qui détruit toute

85. Le repas commun, d'abord refusé, puis accepté ici d'un Juif baptisé, enfin partagé avec Jacob lui-même et béni en V 17, montre à quelle distance Ioustos se trouve du christianisme. L'importance de ce détail vient non seulement des règles juives pour la préparation des repas, mais aussi de la symbolique chrétienne de la cène. Voir G. DAGRON, « Judaïser », plus bas, p. 365 et n. 36.

86. Voir plus haut, III 4, l. 11-16.

87. Maurice est mort le 23 novembre 602.

88. En général, le *prôtos* est un notable participant à l'administration d'une communauté, mais il s'agit ici du chef de la communauté religieuse juive. Les deux *prôtoi* juifs mentionnés par la Doctrina (ici et en V 5) sont en même temps prêtres, et l'on serait tenté de les assimiler à des *prôtopresbytéroi*. Dans le prologue conservé en slave, les « premiers » des Juifs convoqués par l'éparque (I 2) sont certainement des *prôtoi*.

Λέγουσιν αὐτῷ· Ἠθέλομεν ἵνα καὶ ἐνέτυχες καὶ τοῖς λόγοις, οἷς ἐλάλησεν ἡμῖν πρὸ τοῦ ἔλθῃς.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, δείξατέ μοι, καὶ ἐκεῖθεν θεωρῶ ἐὰν πλανᾶται ὁ Ἰάκωβος.

Λέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς· Ὠμόσαμεν ἵνα μή τις γράψῃ. Ὁ δὲ Ἰωσὴφ εἷς ἐξ ἡμῶν μὴ εἰδότων ἡμῶν ἐφιλοπόνησε καὶ ἔγραψεν, ὡς λέγει.

Ἔλαβεν δὲ τὸν Ἰοῦστον ὁ Ἰσαάκιος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, καὶ ἔφαγε μετ' αὐτοῦ — πρῶτον γὰρ ἐβδελύσσετο ὁ Ἰοῦστος φαγεῖν μετὰ τῶν βαπτισθέντων — καὶ μετὰ τὸ φαγεῖν αὐτοὺς λέγει ὁ Ἰοῦστος τῷ Ἰσαακίῳ· Πέμψον, κύρι Ἰσαάκιε, ἵνα ἔλθῃ ὁ κύρις Ἰωσὴφ καὶ ἐνέγκῃ ἅπερ ἔγραψεν ἐκ στόματος Ἰακώβου.

Bo 63 Καὶ ἔπεμψεν Ἰσαάκιος καὶ ἤγαγε τὸν Ἰωσήφ, καὶ ἀνέγνω αὐτὰ Ἰωσὴφ ἀπὸ ἀρχῆς ἕως τέλους. Καὶ ἐθαύμασεν ὁ Ἰοῦστος λέγων· Ζῇ ὁ | Κύριος, ὅτι ὁ πατήρ μου Σαμουῆλος, ὁ διδάξας αὐτόν, οὐδέποτε ᾔδει ταῦτα· ἔλεγεν δὲ ὁ πατήρ μου ὅτι· « Ὄντως νομίζω πλανώμεθα οἱ Ἰουδαῖοι· καὶ ὡς νομίζω ἄλλος Χριστὸς οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ ὁ ἐλθών, ὃν σέβονται οἱ Χριστιανοί. » Καὶ ὄντως ἐγὼ Ἰοῦστος πιστεύω ὅτι Πνεῦμα Θεοῦ ἐστιν ἐν τῷ Ἰακώβῳ· ὡς λέγετε γὰρ ἀπὸ στήθους πάντα ἐλάλησεν.

Λέγει Ἰσαάκιος καὶ Ἰωσήφ· Ναί, ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ἡμεῖς μαρτυροῦμεν ὅτι οὔτε βιβλίον οὔτε χαρτίον ἐκράτει, ὅτε ἐλάλησεν ταῦτα πάντα.

Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ἐθαύμασα δὲ καὶ τὸν γράψαντα, πῶς ἠδυνήθη σημειώσασθαι.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰωσὴφ καὶ λέγει· Οὐ μνημονεύεις, κύρι Ἰοῦστε, ὅτε ἐξηρχόμην κατὰ θῆξιν καὶ ἐσκανδαλίσθης καὶ εἶπές μοι· « Ποῦ ἐξέρχῃ κατὰ μικρόν, μαμζιρέ; »

Καὶ λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ναί, ζῇ Κύριος, μνημονεύω ἀλήθειαν λέγεις.

Λέγει ὁ Ἰωσήφ· Ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ἐξερχόμενος μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Συμεῶνος ἠδυνήθην καταγράψαι ἐκ στόματος Ἰακώβου καὶ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐκ περιτομῆς.

12. Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος γινώσκει ὅτι ἀλήθειαν λέγω καὶ οὐ ψεύδομαι· ὅτι εἰς Συκάμινα μετὰ τὸ ἀποθανεῖν Μαυρίκιον τὸν βασιλέα κάτωθεν τοῦ οἴκου τοῦ κυροῦ Μαριανοῦ ἱστάμεθα, καὶ ἐξηγήσατο ὁ πρῶτος ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων λέγων· « Τί χαίρονται οἱ Ἰουδαῖοι, ὅτι ἀπέθανεν Μαυρίκιος ὁ βασιλεὺς καὶ ἐβασίλευσε Φωκᾶς δι' αἱμάτων; Ὄντως μείωσιν τῆς βασιλείας τῶν Ῥωμαίων ἔχομεν ἰδεῖν. Καὶ ἐὰν τὸ τέταρτον βασίλειον τουτέστιν ἡ Ῥωμανία μειωθῇ καὶ διαιρεθῇ καὶ συντριβῇ, καθὼς εἶπεν Δανιήλ, ὄντως οὐδὲν ἄλλο γίνεται, εἰ μὴ τῶν δέκα δακτύλων, τὰ δέκα κέρατα τοῦ θηρίου τοῦ τετάρτου, καὶ λοιπὸν τὸ κέρας τὸ μικρὸν τὸ ἀλλοιοῦν πᾶσαν θεογνωσίαν, καὶ εὐθέως ἡ συντέλεια τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Καὶ ἐὰν τοῦτο γένηται,

III 12 : 6-9 cf. *Dan.* 2,26-45 ; 7,2-26.

III 11 : 6 θέλομεν F ‖ καὶ[2] om. F ‖ τοὺς λόγους οὓς F ‖ ἐλθεῖν σε F ‖ 7 ὁ om. P ‖ μοι + αὐτοὺς F ‖ ἐκεῖ F ‖ 8 ὁ om. P ‖ 9 Ὁ δὲ — ἡμῶν : οὐδὲ εἷς ἐξ ἡμῶν· ἀλλ' ὁ κύρις ἰωσήφ F ‖ 10 εἰδόντων P ‖ 11 ὁ om. P ‖ ἰσαάκις FP ‖ 12 μετὰ τ. βαπτ. : μετ' αὐτοῦ F ‖ 13 ὁ[1] om. P ‖ ὁ κύρις om. PSl. ‖ 14 ἅπερ : τὰ P ‖ 15 ἰσαάκις P ‖ ἤγαγε : ἤνεγκεν F ‖ ἀνέγνωσεν P ‖ ἀπ' ἀρχῆς F ‖ 16 ὁ[1-2] om. P ‖ λέγων : καὶ λέγει P ‖ ὅτι om. P ‖ 17 οὔποτε F ‖ ἔλεγεν δὲ : ἐπ' ἀληθείας δὲ ἔλεγεν F ‖ 17-18 νομίζω πλ. : πλανόμεθα F ‖ 18 ὡς om. P ‖ 19 ὄντως : οὕτως PSl. ‖ 20 γὰρ + καὶ F ‖ 21 λέγουσιν F ‖ ἰσαάκις P ‖ Ναί om. F ‖ 22 ἐκράτει οὔτε χαρτίον F ‖ πάντα ταῦτα F ‖ 23 ὁ om. P ‖ δὲ om. F ‖ ἐδυνήθη F ‖ 24 ὁ om. P ‖ 25 μάζειρε F ‖ 26 Καὶ — Ἰοῦστος : ἰοῦστος λέγει P ‖ 27 ὁ om. P ‖ συμεὼν F ‖ 28 ἐδυνήθην F ‖ μου om. F.

III 12 : 1 ὁ[1] om. P ‖ 3 κυροῦ Μ. : μακαρίου μαυριανοῦ P ‖ ἡμῖν ὁ πρῶτος τῶν ἰ. F ‖ 6 τουτέστιν ἡ Ῥ. om. F ‖ μιωθῇ P ‖ 7 μὴ + τὸ P ‖ δακτύλων : κεράτων F ‖ τὰ δέκα κέρατα om. F ‖ 7-8 τοῦ — τετάρτου : τοῦ τετ. θηρίου διαιροῦμεν F ‖ 9 συντέλειος P.

connaissance de Dieu, et aussitôt après la fin du monde et la résurrection des morts. Et si cela arrive, nous avons été dans l'erreur en ne recevant pas le Christ qui est venu ; car c'est avant que la quatrième bête ne soit broyée et déchirée et avant les dix cornes que vient l'Oint au nom du Seigneur, qui vient de la souche de Jessé, le Seigneur Dieu. » Et les Juifs de Sykamina qui se tenaient là se moquèrent du prêtre en disant qu'il radotait ; et moi, Ioustos, par le nom du Dieu Très-haut, je me tenais alors à Sykamina, j'ai entendu ce prêtre âgé dire cela, et nous nous sommes moqués de lui.

La femme d'Isaakios et sa belle-mère dirent aussitôt à Ioustos : Messire Ioustos, ce trompeur Jacob t'a peut-être ensorcelé toi aussi ; et nous, nous espérions que tu pourrais nous démontrer son erreur !

Ioustos dit : Que la volonté de Dieu soit faite.

Jacob priait Dieu nuit et jour pour le salut de Ioustos et de ceux qui se trouvaient d'habitude [89] avec lui, comme il nous l'avoua par la suite.

IV 1. Quelques jours plus tard, Ioustos désira voir Jacob et dit à Isaakios : Messire Isaakios, je n'ai vu nulle part Jacob.

Isaakios lui répond : Jacob étudie le jour les Saintes Écritures en jeûnant, et les nuits il veille et prie et supplie Dieu de lui pardonner les crimes qu'il a commis contre les Chrétiens. Et il ne sort pas, sauf quand nous, nous voulons le rencontrer. Quand le découragement et les mauvaises pensées nous saisissent, nous le rencontrons dans cet endroit dissimulé, et il nous réconforte et nous réjouit.

Ioustos dit : Au nom de Dieu, va lui dire que je désire le voir.

Et Isaakios partit le soir et dit à Jacob : Messire Jacob, trouve-toi (au rendez-vous) et aide-nous comme d'habitude.

Et le matin Jacob et ceux de la circoncision avec Ioustos vinrent à cette maison à l'écart, où tous se réunissaient. Et lorsqu'ils furent assis, Ioustos prit la parole et dit : Messire Jacob, démontre-moi que le Christ, l'Oint est venu.

2. Jacob répond et dit : Dieu dit par Jérémie : « Ils ne vous serviront à rien en disant : Le temple du Seigneur ⟨Sl. : *le temple du Seigneur*⟩ ; mais si vous vous corrigez », « si vous ne tyrannisez pas le prosélyte, l'orphelin et la veuve, et si vous ne répandez pas le sang innocent », « je vous installerai dans cet endroit ; mais si » vous ne m'écoutez pas, « je vous rejetterai loin de ma face. » Et depuis que nos pères ont répandu le sang du Christ, depuis lors jusqu'aujourd'hui nous avons été rejetés par notre Dieu, ⟨Sl. : *nous avons été dispersés parmi les nations et nos sanctuaires*⟩ et les usages légaux ont disparu. Comme le dit Dieu par Jérémie, « Ma tente a souffert, ses peaux ont été déchirées, parce que les chefs de mon peuple ne m'ont pas reconnu » ; « Ce

89. Le texte grec pose problème : les manuscrits donnent ici ἐξ ἔθους « de coutume », et en III 2, l. 40 : ἐξ ἔθνους « du peuple » (*scil.* juif). Dans le doute, P. Maas proposait de restituer ici ἐξ ἔθνους (*BZ* 20, 1911, p. 575). Nous avons préféré au contraire restituer ἐξ ἔθους en III 2 pour deux raisons : 1) l'expression ἐκ περιτομῆς désigne normalement les Juifs en tant que Juifs ; 2) le petit groupe réuni autour de Jacob nous est présenté sous l'apparence d'une communauté de disciples plutôt que d'un groupe d'anciens Juifs, et, en III 2, ils sont qualifiés de τοὺς κατὰ συνήθειαν ἐρχομένους, « ceux qui viennent d'habitude ». Cf. IV 1, l. 10.

ἐπλανήθημεν μὴ δεξάμενοι τὸν ἐλθόντα Χριστόν· πρὸ γὰρ τῆς συντριβῆς καὶ διαιρέσεως τοῦ τετάρτου θηρίου καὶ τῶν δέκα κεράτων ἔρχεται ὁ ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ ἐρχόμενος Ἠλειμμένος ἐν ὀνόματι Κυρίου, Θεὸς Κύριος. » Καὶ ἐμυκτήριζον οἱ Ἰουδαῖοι οἱ Συκαμινῖται οἱ ἱστάμενοι ὡς ληρήσαντα τὸν ἱερέα. Ἐγὼ οὖν Ἰοῦστος, μὰ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ἐκεῖ ἱστάμην εἰς Συκάμινα καὶ ἤκουον ταῦτα παρὰ τοῦ γέροντος τοῦ ἱερέως καὶ ἔσχαμεν αὐτὸν εἰς καταγέλωτα.

Bo 64 Ἀπεκρίθη εὐθέως ἡ γυνὴ τοῦ Ἰσαακίου καὶ ἡ πενθερὰ αὐτοῦ | λέγουσαι τῷ Ἰούστῳ· Κύρι Ἰοῦστε, τάχα καὶ σὲ ἐφαρμάκευσεν ὁ πλάνος ἐκεῖνος Ἰάκωβος· ἡμεῖς ἠλπίζαμεν ὅτι σὺ εἶχες ἡμῖν ἀποδεῖξαι τὴν πλάνην αὐτοῦ.

Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ γενέσθω.

Νύκτα δὲ καὶ ἡμέραν παρεκάλει ὁ Ἰάκωβος τὸν Θεὸν ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τοῦ Ἰούστου καὶ τῶν ἐξ ἔθους εὑρισκομένων μετ' αὐτοῦ, ὡς ὕστερον ὡμολόγησεν ἡμῖν.

IV 1. Καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας ἐπεθύμησεν ὁ Ἰοῦστος ἰδεῖν τὸν Ἰάκωβον καὶ λέγει τῷ Ἰσαακίῳ· Κύρι Ἰσαάκιε, οὐδαμοῦ ἐθεώρησα τὸν Ἰάκωβον.

Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰσαάκιος· Ὁ Ἰάκωβος μελετᾷ τὰς ἁγίας γραφὰς νηστεύων καθ' ἡμέραν καὶ ταῖς νυξὶν ἀγρυπνεῖ καὶ εὔχεται καὶ παρακαλεῖ τὸν Θεὸν ἱλασθῆναι αὐτῷ τὰς ἀνομίας αὐτοῦ, ἃς πρὸς τοὺς Χριστιανοὺς ἐποίησεν. Καὶ οὐ προέρχεται, εἰ μὴ ὅτε ἡμεῖς θέλομεν συντυχεῖν αὐτῷ. Ὅταν γὰρ ἀθυμία ἡμᾶς καταλάβῃ καὶ λογισμοὶ πονηροί, συντυγχάνομεν αὐτῷ εἰς τὸν τόπον ἐκεῖνον τὸν ἀπόκρυφον, καὶ ἀναψύχει ἡμᾶς καὶ χαροποιεῖ.

Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, λάλησον αὐτῷ ὅτι ἐπιθυμῶ ἰδεῖν αὐτόν.

Καὶ ἀπέρχεται Ἰσαάκιος ἀπὸ ἑσπέρας καὶ λέγει τῷ Ἰακώβῳ· Εὑρέθητι, κύρι Ἰάκωβε, καὶ ὡς ἐξ ἔθους ὠφέλησον ἡμᾶς.

Καὶ ἀπὸ πρωῒ ἦλθεν ὁ Ἰάκωβος καὶ οἱ ἐκ περιτομῆς μετὰ Ἰούστου εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον τὸν ἀπόκρυφον, ἔνθα συνήγοντο πάντες. Καὶ μετὰ τὸ καθίσαι αὐτοὺς ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Κύρι Ἰάκωβε, ἀπόδειξόν μοι ὅτι ἦλθεν ὁ Χριστὸς ὁ Ἠλειμμένος.

2. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ὁ Θεὸς διὰ Ἱερεμίου λέγει· « Οὐκ ὠφελήσουσιν ὑμᾶς λέγοντες· Ναὸς Κυρίου ⟨ναὸς Κυρίου⟩· ὅτι ἐὰν διορθώσητε », « καὶ προσήλυτον καὶ ὀρφανὸν καὶ χήραν μὴ καταδυναστεύσητε καὶ αἷμα ἀθῷον μὴ ἐκχέητε », « ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ κατοικιῶ ὑμᾶς. Εἰ δὲ » μὴ εἰσακούσητέ μου, « ἀποῤῥίψω ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ προσώπου μου ». Καὶ ἐξ ὅτε ἔκχεαν τὸ αἷμα Χριστοῦ οἱ πατέρες ἡμῶν, ἔκτοτε ἕως σήμερον ἀπεῤῥίφημεν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ⟨...⟩ καὶ τὰ νόμιμα κατέπεσον. Ὥς φησιν ὁ Θεὸς διὰ Ἱερεμίου· « Τεταλαιπώρηκεν ἡ σκηνή μου, διεσπάσθησαν αἱ δέῤῥεις μου, διότι οἱ ἡγούμενοι τοῦ λαοῦ μου ἐμὲ οὐκ ἔγνωσαν », « Υἱοὶ ἄφρονές εἰσιν καὶ οὐ συνετοί εἰσιν.

III 12 : 11-12 cf. *Is.* 11,1 ‖ 18 cf. *Actes* 21,14.

IV 2 : 1-5 *Jér.* 7,4-8.15 ‖ 7-8 *Jér.* 10,20 ‖ 8-9 *Jér.* 4,22.

III 12 : 10 ἐλθόντα om. P ‖ 13 οἱ ἱστάμενοι om. F ‖ Ἰοῦστος om. P ‖ 13-14 μὰ — ὑψίστου : ὡς ἐπὶ θεοῦ F ‖ 14 ταῦτα om. P ‖ 15 ἔσχομεν F ‖ 16 λέγουσα P ‖ 17 ἠλπίζομεν F ‖ 19 Λέγει ὁ Ἰ. : καὶ λέγει ἰοῦστος P ‖ 20 ὁ om. P ‖ post Ἰού[στου] folium amisit P post fol. 48.

IV 1 : 4 ἱλαθῆναι F.

IV 2 : 2 Ναὸς : λαὸς F ‖ ναὸς Κυρίου[2] rest. Bonwetsch e Sl. *hram gospodn'* ‖ διορθωθῆτε F ‖ 3 καταδυναστεύητε F ‖ 5 ἔχεαν F ‖ Χριστοῦ rest. Bonwetsch e Sl. *Hristovu* : αὐτοῦ F ‖ 8 post μου add. περὶ τῶν σταυρωσάντων λέγων glossam F ‖ post ἀφρ. εἰσιν add. περὶ ἄννα καὶ καϊάφα glossam F.

sont des fils insensés, et ils n'ont pas d'intelligence. Habiles pour faire le mal, ils n'ont pas su faire le bien. » Et encore : « Même si Moïse et Samuel se tiennent devant ma face, je ne leur ferai pas miséricorde », et jusqu'aujourd'hui nous n'avons pas obtenu miséricorde. Et par Jérémie Dieu dit encore aux Juifs incrédules : « Revenez à moi, maison d'Israël, dit le Seigneur, et je ne durcirai pas ma face contre vous, car je suis miséricordieux, dit le Seigneur, et ma colère contre vous ne sera pas éternelle; mais reconnais ta faute, car tu as péché contre le Seigneur ton Dieu. » Dieu n'a pas dit : « Car tu as péché contre moi, ton Dieu », mais : « contre le Seigneur ton Dieu », en signifiant le Christ. Si donc nous croyons au Christ, Dieu nous prendra en pitié; et si nous n'y croyons pas, nous n'aurons jamais miséricorde.

3. Que le Christ soit bien celui qui est venu, Jérémie le dit encore à propos des Juifs qui ont cru au Christ : « Le Seigneur a racheté Jacob et il l'a tiré de la main de plus forts que lui, et ils viendront, et ils seront dans la joie et l'allégresse sur la montagne de Sion, et ils viendront s'extasier sur les bienfaits du Seigneur », et encore : « Mon peuple sera rassasié de mes bienfaits, dit le Seigneur. » Et Jérémie dit encore des enfants qui ont été tués par Hérode : « Une voix s'est fait entendre à Rama, une lamentation, un sanglot et une grande plainte; c'est Rachel qui pleure ses enfants et qui ne veut pas être consolée, car ils ne sont plus. Voici ce que dit le Seigneur : Que ta voix cesse de gémir et tes yeux de pleurer, parce que tes œuvres auront un salaire. » En effet, ceux qui meurent pour le Christ reçoivent un salaire, et nous savons que le Christ est venu, qu'il nous a tirés de l'égarement des idoles, et que les enfants ont été tués par Hérode à Bethléem. Et de fait le Christ qui est venu est la vérité, comme Dieu l'a dit par Jérémie : « Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où je redresserai mon Verbe de bonté, celui que j'ai dit à ma maison d'Israël et à ma maison de Juda. En ces jours et en ce temps-là je susciterai à David une descendance juste, et il fera la justice et l'équité sur terre. En ces jours-là, la Judée sera sauvée et Jérusalem vivra avec confiance; et voici le nom que lui donnera le Seigneur, Iosédek, notre seigneur de justice. Car voici ce que dit le Seigneur : À cause de David, il ne sera pas exterminé, l'homme assis sur le trône de la maison d'Israël. » Donc, si le Christ n'est pas venu, le prophète ment. Car nous, les Juifs, nous sommes tombés plus bas que terre et nous ne régnons plus. Que Dieu ne nous permette pas de dire que le prophète de Dieu serait un menteur! Jérémie dit vrai. Car jusqu'au Christ, nous les Juifs, nous dominions, mais le Christ qui est venu, issu de David selon la chair, éternellement Dieu, est le roi d'Israël et du monde entier, sans faire jamais défaut, et le Christ porte le nom de « Seigneur de justice » et

Σοφοὶ τοῦ κακοποιῆσαι, τὸ δὲ καλὸν ποιῆσαι οὐκ ἔγνωσαν ». Καὶ πάλιν· « Ἐὰν στῇ Μωϋσῆς καὶ Σαμουὴλ πρὸ προσώπου μου, οὐκ ἐλεήσω αὐτούς ». Καὶ τέως ἀκμὴν οὐκ *Bo 65* ἠλεήθημεν. Καὶ πάλιν διὰ Ἱερε|μίου λέγει ὁ Θεὸς τοῖς ἀπίστοις Ἰουδαίοις· « Ἐπιστράφητε πρός με, ἡ κατοικία τοῦ Ἰσραήλ, λέγει Κύριος, καὶ οὐ στηριῶ τὸ πρόσωπόν μου ἐφ' ὑμᾶς, ὅτι ἐλεήμων ἐγώ εἰμι, λέγει Κύριος, καὶ οὐ μηνιῶ ὑμᾶς εἰς τὸν αἰῶνα· πλὴν γνῶθι τὴν ἀδικίαν σου, ὅτι εἰς Κύριον τὸν Θεόν σου ἠσέβησας ». Οὐκ εἶπεν ὁ Θεός· Ὅτι εἰς ἐμὲ τὸν Θεόν σου ἠσέβησας, ἀλλ' « Ὅτι εἰς Κύριον τὸν Θεόν σου ἠσέβησας », περὶ Χριστοῦ λέγων. Ἐὰν οὖν πιστεύσωμεν τῷ Χριστῷ ἐλεήσει ἡμᾶς ὁ Θεός· εἰ δὲ ἀπιστήσομεν, οὐδέποτε ἐλεούμεθα.

3. Καὶ πάλιν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν Χριστός, λέγει Ἱερεμίας περὶ τῶν πιστευσάντων Ἰουδαίων τῷ Χριστῷ· « Ἐλυτρώσατο Κύριος τὸν Ἰακὼβ καὶ ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ χειρὸς στερεωτέρων αὐτοῦ » « καὶ ἥξουσι καὶ εὐφρανθήσονται καὶ ἀγαλλιάσονται ἐν τῷ ὄρει Σιών, καὶ ἥξουσι καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς Κυρίου », καὶ πάλιν· « Ὁ λαός μου τῶν ἀγαθῶν μου ἐμπλησθήσεται, λέγει Κύριος ». Καὶ πάλιν Ἱερεμίας περὶ τῶν νηπίων τῶν ὑπὸ Ἡρώδου ἀναιρεθέντων λέγει· « Φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη θρῆνος καὶ κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν. Τάδε λέγει Κύριος· Διαλειπέτω ἡ φωνή σου ἀπὸ κλαυθμοῦ καὶ οἱ ὀφθαλμοί σου ἀπὸ δακρύων, ὅτι ἔστι μισθὸς τοῖς σοῖς ἔργοις ». Μισθὸς γάρ ἐστι τοῖς ἀποθανοῦσι διὰ Χριστόν. Καὶ οἴδαμεν τὸν Χριστὸν ἐλθόντα καὶ ἐκ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων ῥυσάμενον ἡμᾶς, καὶ τὰ παιδία σφαγέντα ὑπὸ Ἡρώδου ἐν Βηθλεέμ. Καὶ ὄντως ἀλήθειά ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν καθὼς διὰ Ἱερεμίου εἶπεν ὁ Θεός· « Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει Κύριος, καὶ ἀναστήσω τὸν Λόγον μου τὸν ἀγαθόν, ὃν ἐγὼ ἐλάλησα ἐπὶ τὸν οἶκόν μου Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκόν μου Ἰούδα. Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολὴν δικαίαν, καὶ ποιήσει κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν τῇ γῇ. Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις σωθήσεται ἡ Ἰουδαία καὶ Ἱερουσαλὴμ κατασκηνώσει πεποιθυῖα· καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα ὃ κληθήσεται Κύριος, Ἰωσεδέκ, κύριος δικαιοσύνη ἡμῶν. Ὅτι τάδε λέγει Κύριος· Οὐκ ἐξολοθρευθήσεται τῷ Δαυὶδ ἀνὴρ καθήμενος ἐπὶ θρόνου ἐπὶ οἶκον Ἰσραήλ ». Ἐὰν οὖν οὐκ ἦλθεν ὁ Χριστός, *Bo 66* ψεύδεται ὁ προφήτης. Κατεπέσαμεν γὰρ οἱ Ἰουδαῖοι εἰς τὰ καταχθόνια καὶ οὐ βασι|λεύομεν. Μὴ δώῃ ὁ Θεὸς ἡμᾶς εἰπεῖν ψεύστην τὸν προφήτην τοῦ Θεοῦ· ἀλλ' ἀληθεύει Ἱερεμίας. Ἕως γὰρ Χριστοῦ ἤρχομεν οἱ Ἰουδαῖοι, ἐλθὼν δὲ ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Δαυὶδ τὸ κατὰ σάρκα, Θεὸς ὢν ἀεί, ἐστὶν βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ὅλου τοῦ κόσμου μὴ διαλείπων ποτέ, καὶ « Κύριος » δὲ « δικαιοσύνης » καλεῖται ὁ Χριστὸς καὶ « Λόγος » Θεοῦ

IV 2 : 9-10 *Jér.* 15,1 ‖ 11-14 *Jér.* 3,12-13.

IV 3 : 2-9 *Jér.* 38 (31),11-12.14-16 ; *Matth.* 2,18 ‖ 13-19 *Jér.* 23,5.6 ; *Jér.* 33,15-17 ‖ 23 cf. *Rom.* 1,3.

IV 3 : 2 [πι]στευσάντων denuo P ‖ τῷ Χριστῷ : εἰς αὐτόν P ‖ 3 post αὐτοῦ add. τῆς πλάνης λέγων (λ. om. P) τῶν δαιμόνων glossam FP ‖ 4 Κυρίου : περὶ τοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου F ‖ πάλιν om. F ‖ 5 λέγει Κύριος nos e Sl. : φησι λέγει κ. P περὶ τῆς νέας διαθήκης λέγει F ‖ Καὶ om. F ‖ ἡρεμίας P ‖ 6 λέγει ante περὶ transp. F ‖ 7 πολύς om. P ‖ 8 διαλιπέτω F ‖ 10 εἴδομεν F ‖ οἴδ. + καὶ P ‖ ἐλθόντα χρ. F ‖ 11 ἐκ om. F ‖ 12 ἐμβηθλεὲμ F ubique ‖ ἀληθής F ‖ ὁ[2] om. P ‖ 12-13 διὰ — Θεός : εἶπεν ἱηρεμίας F ‖ 13 λέγει : φησὶ F ‖ μου om. F ‖ 14 ἐγὼ om. F ‖ post ἐλάλησα add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam F ‖ καὶ om. P ‖ 16 ἡ om. P ‖ 17 πεποιθότως F ‖ Κύριος P : om. FSl. ‖ 18 ἰωσεδεκίμ P ‖ 19 θρόνον F ‖ 21 δώῃ ὁ Θεὸς : γένοιτο δὲ F ‖ εἰπεῖν ἡμᾶς ψεύστην προφ. Θεοῦ P ‖ ἀλλὰ F ‖ 22 ἤρχ. οἱ Ἰ. : ἔσχομεν ἰουδαῖοι τὴν βασιλείαν F ‖ 24 δὲ δικ. : γὰρ καὶ δικαιοσύνη F.

de « Verbe de bonté » de Dieu. Quant aux Juifs qui ont reçu le Christ, ils sont sous le sceptre du Christ avec les nations pour les siècles. Et le verset : « Un prince issu de Juda ne fera pas défaut, ni un chef, jusqu'à ce que vienne l'attente des nations », se vérifie. Les Juifs les meilleurs, un grand nombre, ont effectivement reçu le Christ avec les nations, et Dieu dit en toute vérité : « Je leur conclurai une alliance avec les bêtes », c'est-à-dire avec les nations. Car ceux des Juifs et des nations qui ont cru au Christ n'ont et ne gardent qu'une seule foi; et ceux qui ne veulent pas croire au Christ et « préparent la table du démon, tomberont tous par l'épée » et iront à la mort éternelle. Car Dieu a dit par Jérémie : « Mon alliance sera dissoute au point qu'il n'y aura plus ni nuit ni jour, mon alliance avec mon serviteur David sera dissoute et il n'aura pas de fils qui règne. » Et de fait le Christ, le fils de David, règne en Dieu sur les nations et sur les Juifs qui ont cru. Quant aux Juifs qui n'ont pas cru, de même qu'une lie restée au fond du tonneau soutiré et desséchée est perdue et inutilisable, de même ils restent desséchés, comme le dit Isaïe, « préparant la table du démon », c'est-à-dire celle d'Hermolaos, le diable, que Daniel appelait la petite corne. Car le royaume de David a pris fin avec Joachim le fils du roi Josias, comme Dieu le dit par le prophète Jérémie : « Le Seigneur a dit à propos de Joachim roi de Juda : Il n'aura pas de (fils) assis sur le trône de David, et son cadavre sera jeté à la brûlure du jour et au gel de la nuit; et je châtierai sur lui, sur sa descendance et sur ses enfants toutes leurs iniquités; et j'amènerai sur eux, sur les habitants de Jérusalem et sur la terre de Juda tous les maux que je leur ai dits. » Vois donc, messire Ioustos, que la royauté de David a pris fin et que nous, les Juifs, nous ne régnons plus.

4. Le Christ qui est venu, le fils de David, né de la sainte Marie la fille de David, règne sur les nations et sur les Juifs qui ont cru : voilà la vérité. Comme nous l'avons dit, le judaïsme devait prendre fin en son temps par un ordre divin, afin que les prophètes eux aussi n'aient pas menti. Comme le dit Jacob notre père, « Ne fera pas défaut ⟨Sl. : *un prince issu de Juda* », *c'est-à-dire ne fera pas défaut*⟩ le judaïsme, jusqu'à ce que vienne le Christ attendu. Comme le dit aussi Isaïe : « Il a revêtu la justice comme une cuirasse et il a placé un casque de salut sur sa tête, et il a enfilé une tunique de vengeance et un voile de zèle, pour rendre l'injure à ses ennemis, la

« ἀγαθός ». Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι οἱ δεξάμενοι τὸν Χριστὸν μετὰ τῶν ἐθνῶν βασιλεύονται ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας. Καὶ τὸ « Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος, ἕως οὗ ἔλθῃ ἡ προσδοκία τῶν ἐθνῶν » ἀληθεύει. Καὶ γὰρ οἱ Ἰουδαῖοι οἱ ἄξιοι πλῆθος πολὺ ἐδέξαντο τὸν Χριστὸν μετὰ τῶν ἐθνῶν, καὶ ἀληθεύει ὁ Θεὸς εἰπών· « Θήσομαι αὐτοῖς διαθήκην μετὰ τῶν θηρίων », τουτέστι τῶν ἐθνῶν. Οἱ γὰρ ἐξ Ἰουδαίων καὶ ἐθνῶν πιστεύσαντες τῷ Χριστῷ μίαν πίστιν ἔχουσι καὶ κρατοῦσιν· οἱ δὲ μὴ θέλοντες πιστεῦσαι τῷ Χριστῷ, ἀλλ' « ἑτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν, πάντες σφαγῇ πεσοῦνται » καὶ εἰς ἀπώλειαν αἰώνιον ἔσονται. Ὁ Θεὸς γὰρ εἶπεν διὰ Ἱερεμίου· « Διασκεδασθήσεται ἡ διαθήκη μου, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμέραν μηδὲ νύκτα, διασκεδασθήσεται ἡ διαθήκη μου ἡ μετὰ Δαυὶδ τοῦ δούλου μου, μὴ εἶναι αὐτοῦ υἱὸν βασιλεύοντα ». Καὶ ἐν ἀληθείᾳ βασιλεύει ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Δαυὶδ ὡς Θεὸς ἐπὶ τὰ ἔθνη καὶ ἐπὶ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς πιστεύσαντας. Οἱ δὲ ἀπιστήσαντες τῷ Χριστῷ Ἰουδαῖοι, ὡς ἀπομείνασα τρυγία ἐν πίθῳ τοῦ οἴνου ἐξαντληθέντος καὶ ξηρανθεῖσά ἐστιν ἀνωφελὴς καὶ ἀποίητος, οὕτως ἀποξηρανθέντες ἀπομενοῦσιν, Ἠσαΐας γὰρ λέγει « ἑτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν », τουτέστι τῷ Ἑρμολάῳ τῷ διαβόλῳ, ὃ εἶπεν Δανιὴλ μικρὸν κέρας. Τὸ γὰρ ἐκ τοῦ Δαυὶδ βασίλειον ἕως Ἰωακεὶμ τοῦ βασιλέως τοῦ υἱοῦ Ἰωσίου τελειοῦται, καθὼς ὁ Θεὸς λέγει διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου· « Εἶπεν, γάρ φησι, Κύριος ἐπὶ Ἰωακεὶμ βασιλέα Ἰούδα· Οὐκ ἔσται αὐτῷ καθήμενος ἐπὶ θρόνου Δαυίδ, καὶ τὸ θνησιμαῖον αὐτοῦ ἔσται ἐρριμμένον ἐν τῷ καύματι τῆς ἡμέρας καὶ ἐν τῷ παγετῷ τῆς νυκτός· καὶ ἐπισκέψομαι ἐπ' αὐτὸν καὶ ἐπὶ τὸ σπέρμα αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ πάσας τὰς ἀνομίας αὐτῶν· καὶ ἐπάξω ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐπὶ τὴν γῆν Ἰούδα πάντα τὰ κακά, ἃ ἐλάλησα πρὸς
Bo 67 αὐτούς ». Ἴδε οὖν, κύρι Ἰοῦστε, ἡ βασιλεία τοῦ Δαυὶδ κατέπαυσεν καὶ οὐ βασι|λεύομεν οἱ Ἰουδαῖοι.

4. Ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ Δαυὶδ ὁ Χριστὸς ἐλθών, ὁ γεννηθεὶς ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς θυγατρὸς τοῦ Δαυίδ, βασιλεύει ἐπὶ τὰ ἔθνη καὶ ἐπὶ τοὺς πιστεύσαντας Ἰουδαίους, ἀλήθειά ἐστιν. Καθὼς προείπαμεν, ὅτι ἤμελλεν καταπαύειν τὸ ἰουδαΐζειν τῷ ἰδίῳ καιρῷ κελεύσει Θεοῦ, ἵνα ἀληθεύσωσι καὶ οἱ προφῆται. Ὡς φησιν Ἰακὼβ ὁ πατὴρ ἡμῶν, « Οὐκ ἐκλείψει ⟨ἄρχων ἐξ Ἰούδα », τουτέστιν οὐκ ἐκλείψει⟩ Ἰουδαϊσμός, « ἕως οὗ ἔλθῃ » ὁ προσδοκώμενος Χριστός. Ὡς καὶ Ἠσαΐας λέγει· « Ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ περιεβάλετο ἱμάτιον ἐκδικήσεως καὶ τὸ περιβόλαιον ζήλου, ὡς ἀνταποδώσων ἀνταπόδοσιν ὄνειδος

IV 3 : 26-27 *Gen.* 49,10 ‖ 27-30 cf. *Actes* 4,4; 13,46 ‖ 28-29 *Os.* 2,20 ‖ 31 *Is.* 65,11.12 ‖ 32-34 cf. *Jér.* 33,20-21 ‖ 38 *Is.* 65,11 ‖ 39 *Dan.* 7,8 ‖ 41-46 *Jér.* 43 (36), 30-31.

IV 4 : 4-5 *Gen.* 49,10 ‖ 6-14 *Is.* 59,17-21.

IV 3 : 27-28 ἀληθεύει — ἐθνῶν om. F ‖ 28 καὶ om. P ‖ αὐτοὺς F ‖ 29 τουτέστι τῶν ἐθνῶν : περὶ τ. ἐθ. λέγων F om. Sl. (an glossa?) ‖ 31 τῶν δαιμόνων F ‖ 31-32 καὶ — ἔσονται om. P ‖ 32 γὰρ om. P ‖ διὰ ἱ. εἶπεν P ‖ 33 νύκτα + ἢ F ‖ μου ἡ μετὰ om. F ‖ 34 μου + τοῦ F ‖ αὐτὸν υἱὸν F ‖ 35 ὁ[1] om. F ‖ 36 τοῦ om. F ‖ 37 καὶ ξηρ. om. P ‖ ἀνωφέλητος P ‖ 38 ἀπομένουσιν F ‖ Ἠσ. γ. λέγει F : om. PSl. ‖ 39 ὃ : τὸ P ‖ ἐκ τοῦ : κατὰ P ‖ 40 ἰακεὶμ P ‖ τελεῖται P ‖ 41 γάρ φ. Κ. : κύριός φησιν P ‖ ἰακεὶμ P ‖ 42 ῥεριμμένον P ‖ 44 ἐπ' αὐτοὺς καὶ om. F ‖ 46 ἰδοὺ P ‖ κατέπεσεν F.

IV 4 : 1 Ὅτι + δὲ P ‖ ἐκ : ἀπὸ P ‖ 3 προείπομεν F ‖ ἔμελλεν F ‖ 4 ἀληθεύουσι P ‖ 5 ἄρχων — ἐκλείψει rest. Bonwetsch e Sl. *vlastelin ôt Ijudy, seže est' : ne uskudeet* ‖ 6 προσδοκούμενος F ‖ 7 περικεφαλαία P ‖ σωτηρίου post αὐτοῦ transp. F ‖ τὴν κεφαλὴν F ‖ 8 τὸ om. P ‖ ὡς ἀνταποδώσων rest. Bonwetsch e Sl. *jako otdajai* : ἕως ἀνταποδώσω P ἀνταποδώσει F ‖ ὄνειδος om. P.

vengeance à ses adversaires ; il lèvera tribut sur les îles. Et ceux de l'Occident craindront le nom du Seigneur, et ceux de l'Orient son nom glorieux. Car la colère du Seigneur viendra comme un fleuve impétueux, elle viendra avec emportement ; et le sauveur viendra à cause de Sion, et il écartera de Jacob les impiétés, dit le Seigneur. Et ce sera mon alliance avec eux, quand je supprimerai leurs iniquités, dit le Seigneur tout-puissant. » Et le Christ dit encore par Isaïe : « Moi le Seigneur, je les rassemblerai quand le temps sera venu, et je supprimerai leurs iniquités, dit le Seigneur tout-puissant. L'Esprit du Seigneur est sur moi, pour lequel il m'a consacré, il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux mendiants », et encore : « Je leur conclurai une alliance éternelle. » Le prophète a dit cela à propos à la fois de la première Parousie du Christ et de la seconde ; il a en effet dit les deux en un. David dit pareillement dans le quatre-vingt-quinzième psaume : « Alors tous les arbres du bois se réjouiront de la face du Seigneur ; car il vient, il vient juger la terre, juger le monde avec justice et les peuples dans sa vérité. » Car le Christ est la vérité de Dieu. Ne refusons donc pas de croire au Christ, de peur d'être frappés d'une honte éternelle comme ennemis du Christ lui-même, pour qu'il ne se venge pas de nous comme de ses ennemis. Et écoutons ce que Dieu a dit par Jérémie : « Ce peuple a un cœur sourd et rebelle », et encore : « Les sages ont été couverts de honte, ils ont été effrayés et pris, parce qu'ils avaient insulté le Verbe de Dieu », c'est-à-dire parce qu'ils avaient crucifié le Christ. Et encore : « Voilà pourquoi le Seigneur des puissances, le Dieu d'Israël, dit : Voici que je leur ferai manger des angoisses [90] et que je leur ferai boire du fiel, et je les disperserai parmi les nations », et encore : « Voici que j'amène sur eux le malheur, dont ils ne pourront pas sortir par eux-mêmes. Ils crieront vers moi et je ne les entendrai pas. » Messire Ioustos, tous les malheurs de ce monde ont fondu sur nous, et nous avons été dispersés parmi toutes les nations. Si donc nous refusons de croire au Christ, c'est aussi dans le siècle futur que nous devrons gémir éternellement, être expulsés du chœur des saints et châtiés avec les impies et les pécheurs, et nous pourrons dire alors dans nos remords, lorsque nous verrons le Christ dans sa gloire adoré par les anges et les hommes : « C'était celui que nous tenions jadis en dérision et en opprobre, insensés que nous étions ; nous avons compté sa vie pour de la folie et sa mort pour un déshonneur. Comment a-t-il été rangé parmi les fils de Dieu, dit Salomon, et comment son lot est-il avec les saints ? Nous avons vraiment été égarés loin de la route de la vérité et la lumière de la justice ne nous a pas éclairés. »

Ioustos répond et dit : Le Seigneur est vivant, messire Jacob, tu as parlé avec exactitude ; néanmoins ces paroles de Salomon viennent d'un apocryphe.

90. « Angoisses » rend tant bien que mal le mystérieux ἀνάγκας de la Septante dont on traduit le correspondant hébreu par « ciguë ». Il faut peut-être comprendre « excréments ».

τοῖς ὑπεναντίοις αὐτοῦ, ἄμυναν τοῖς ἐχθροῖς αὐτοῦ· ταῖς νήσοις ἀπόδομα ἀποτίσει. Καὶ φοβηθήσονται ἀπὸ δυσμῶν τὸ ὄνομα Κυρίου καὶ οἱ ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου τὸ ὄνομα αὐτοῦ τὸ ἔνδοξον. Ἥξει γὰρ ὡς ποταμὸς βίαιος ἡ ὀργὴ παρὰ Κυρίου, ἥξει μετὰ θυμοῦ, καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ, εἶπεν Κύριος. Καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, λέγει Κύριος παντοκράτωρ ». Καὶ πάλιν ὁ Χριστὸς διὰ Ἠσαΐου λέγει· « Ἐγὼ Κύριος κατὰ καιρὸν συνάξω αὐτούς, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἀνομίας αὐτῶν, λέγει Κύριος παντοκράτωρ. Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με », καὶ πάλιν· « Διαθήκην αἰώνιον διαθήσομαι αὐτοῖς ». Ταῦτα δὲ περὶ τῆς πρώτης παρουσίας τοῦ Χριστοῦ εἶπεν ὁ προφήτης καὶ περὶ τῆς δευτέρας· τὰς δύο γὰρ συνῆψεν. Ὡς· καὶ Δαυὶδ ὁμοίως λέγει ἐν τῷ ἐνενηκοστῷ πέμπτῳ ψαλμῷ· « Τότε ἀγαλλιάσονται πάντα τὰ ξύλα τοῦ δρυμοῦ ἀπὸ προσώπου Κυρίου· ὅτι ἔρχεται, ὅτι ἔρχεται κρῖναι τὴν γῆν, κρῖναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ καὶ λαοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ αὐτοῦ ». Ὁ Χριστὸς γάρ ἐστιν ἡ ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ. Μὴ οὖν ἀπιστήσωμεν τῷ Χριστῷ, καὶ λάβῃ ἡμᾶς ὄνειδος αἰώνιον ὡς ὑπεναντίους αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀμύνηται ἡμῖν
Bo 68 ὡς ἐχθροῖς. Καὶ διὰ Ἱερεμίου τί εἶπεν ὁ Θεὸς ἀκούσωμεν· « Τῷ λαῷ τούτῳ | ἐγενήθη καρδία ἀνήκοος καὶ ἀπειθής », καὶ πάλιν· « Ἠισχύνθησαν σοφοί, ἐπτοήθησαν καὶ ἑάλωσαν, ὅτι τὸν Λόγον Κυρίου ἀπεδοκίμασαν », τουτέστιν ἐσταύρωσαν τὸν Χριστόν. Καὶ πάλιν· « Διὰ τοῦτο τάδε λέγει Κύριος τῶν δυνάμεων, ὁ Θεὸς Ἰσραήλ· Ἰδοὺ ἐγὼ ψωμιῶ αὐτοὺς ἀνάγκας καὶ ποτιῶ αὐτοὺς ὕδωρ χολῆς, καὶ διασκορπιῶ αὐτοὺς ἐν τοῖς ἔθνεσιν », καὶ πάλιν· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἐπάγω ἐπ' αὐτοὺς κακά, ἐξ ὧν οὐ δυνήσονται ἐξελθεῖν ἐξ αὐτῶν. Καὶ κεκράξονται πρός με καὶ οὐκ εἰσακούσομαι αὐτῶν ». Ἔλαβεν οὖν ἡμᾶς, κύρι Ἰοῦστε, πάντα τὰ κακὰ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ καὶ ἐσκορπίσθημεν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Ἐὰν οὖν ἀπιστήσωμεν τῷ Χριστῷ, καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι ἔχομεν κλαῦσαι αἰωνίως καὶ ἐξωσθῆναι ἐκ τοῦ χοροῦ τῶν ἁγίων καὶ μετὰ ἀσεβῶν καὶ ἁμαρτωλῶν κολασθῆναι, καὶ εἰπεῖν ἔχομεν τότε μεταμελούμενοι, ὅταν ἴδωμεν τὸν Χριστὸν ἐν δόξῃ ὑπὸ ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων προσκυνούμενον· « Οὗτος ἦν, ὃν ἔσχαμέν ποτε εἰς γέλωτα καὶ εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ, οἱ ἄφρονες· τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν καὶ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ ἄτιμον. Πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς Θεοῦ, φησὶ Σολομών, καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστιν; Ἄρα ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας καὶ τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς οὐκ ἐπέλαμψεν ἡμῖν ».

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Ζῇ Κύριος, κύρι Ἰάκωβε, ὀρθῶς ἐλάλησας. Πλὴν ἀπὸ ἀποκρύφου βιβλίου ἐστὶ τὰ τοῦ Σολομῶντος.

IV 4 : 14-17 *Is.* 60,22 ; 61,1 ‖ 17 *Is.* 61,8 ‖ 20-22 *Ps.* 95 (96), 12.13 ‖ 22 cf. *Jean* 14,6 ‖ 24-25 *Jér.* 5,23 ‖ 25-26 *Jér.* 8,9 ‖ 27-28 *Jér.* 9,14-15 ‖ 29-30 *Jér.* 11,11 ‖ 35-39 *Sag.* 5,4-6.

IV 4 : 11 βιαίως F ‖ 12 εἶπεν : λέγει P ‖ 13 ἁμ. : ἀνομίας P ‖ 14 Κύριος[2] om. F ‖ 15 ὅταν — παντοκράτωρ om. FSl. ‖ 17 δὲ om. P ‖ 18 τὰς om. F ‖ 19 ἐν — ψαλμῷ om. F ‖ 20 ἀπὸ πρ. Κυρίου post ἔρχεται transp. F ‖ post ἔρχεται add. περὶ ἐθνῶν τῶν εἰς θεογνωσίαν ἐλθόντων glossam FP ‖ 20-21 ὅτι ἔρχ. κρῖναι τ. γῆν om. F ‖ 21-22 περὶ δὲ (δὲ om. P) τῆς δευτέρας παρουσίας λέγει (λ. om. P) add. glossam post δικαιοσύνῃ F post αὐτοῦ P ‖ 21 λαὸς F ‖ 22 Ὁ om. P ‖ γάρ : δὲ F ‖ τὸ τοῦ χριστοῦ F ‖ 23 ἀπεναντίους F ‖ αὐτοῦ om. F (cf. Sl.) ‖ τῷ χριστῷ F ‖ 24 ἐχθρούς P ‖ τί om. F ‖ ἀκούσωμεν transp. F ante διὰ ‖ 25 αἰσχύνθησαν P ‖ 27-28 ψωμίζω... ποτίζω F ‖ 29 δυνήσωνται P ‖ 30 Καὶ[1] om. P ‖ κεκράξωνται P ‖ οὐ μὴ εἰσακούσωμαι F ‖ 31 ἐν — ἐσκορπ. : καὶ ἐσκορπ. ἐν τ. κόσμῳ τούτῳ P ‖ πάντα[2] om. FSl. ‖ 34 ὑπ' ἀγγέλων F ‖ 35 ἔσχομέν F ‖ 37 Πῶς + δὲ F ‖ φ. Σολ. : σολ. λέγει F ‖ 40 ὁ om. P ‖ 41 ἀπὸ om. P.

5. Et ils cessèrent et se retirèrent. Jacob rentra chez lui, jeûnant et pleurant pour que lui soient pardonnés ses blasphèmes d'autrefois envers le Christ. Et nous partîmes avec Ioustos; et nous lui demandâmes : Messire Ioustos, nous entendons dire que tu es un grand docteur et que tu crains Dieu. Que nous dis-tu des paroles de Jacob?

Ioustos répond : Par le saint nom de Dieu, qu'il dit la vérité et que ses paroles lui viennent de l'Esprit Saint. Et je crois que le Dieu de miséricorde, ne voulant pas jusqu'à la fin la perte des Juifs qui toujours résistent à Dieu lui-même, a ordonné que les Juifs soient baptisés au moins de force et viennent à la lumière. Comme le dit aussi David : « Lave-moi davantage de mon iniquité et purifie-moi de mon péché, ⟨Sl. : *asperge-moi d'hysope et je serai purifié,*⟩ lave-moi et je serai plus blanc que neige. » Et Isaïe dit : « Lavez-vous, devenez purs »; et le Seigneur dit encore par Ézéchiel : « Je verserai sur vous de l'eau pure, et vous serez purifiés de vos péchés. » Et je crois que le Christ est bien celui qui est venu. Car je vais vous raconter l'exacte vérité.

Lorsque à Ptolémaïs les Chrétiens prirent la fuite à cause de l'arrivée des Perses, les Juifs en profitèrent pour incendier les églises des Chrétiens et piller leurs maisons, et ils molestèrent et tuèrent beaucoup de Chrétiens [91]. C'est ainsi qu'ils se saisirent d'un certain Léontios, un clerc de Kaparsa [92], et ils voulaient le tuer parce qu'il était très chrétien et haïssait les Juifs. ⟨Sl. : *Ils lui infligèrent de grandes tortures.*⟩ Il eut peur et, pour ne pas mourir, renia le Christ et judaïsa. En passant, un sous-diacre chrétien le vit assis devant la synagogue, sous le portique qui longe la Mésè, et lui dit : « Messire Léontios, comment as-tu pu jadis te faire le héraut du Christ, et maintenant le renier? Quelle défense présenteras-tu au Christ notre Dieu ⟨Sl. : *qui a dit : « Si quelqu'un se détourne de moi, je me détournerai de lui »*⟩ ? » Léontios se reprit, fut saisi de remords et alla se pendre dans la maison de Gemoullos au bord de la mer, au début du quartier samaritain de Ptolémaïs [93]. Et nous, les Juifs, nous en fûmes grandement affligés, car nous étions heureux de voir un clerc judaïser contre les Chrétiens. Le *prôtos* de notre communauté juive [94] vit chaque nuit sept jours de suite un rêve : les églises que les Juifs avaient brûlées étaient reconstruites en or et en perles et brillaient comme la lumière, tandis que notre synagogue qui se trouve sur le port de Ptolémaïs était détruite jusqu'aux fondements, noyée dans le sang et dans une mare fétide. Le prêtre jurait que sept nuits d'affilée il avait vu le même rêve. Il y avait à Ptolémaïs un nommé Isaac, un Juif craignant Dieu, que nous tenions, dit-il,

91. La prise de Ptolémaïs par les Perses eut lieu un peu avant celle de Jérusalem en 614, en même temps que tombaient Césarée et les autres places du littoral; cf. STRATÈGIOS, *Expugnatio Hierosolymae A. D. 614*, trad. Garitte, CSCO 341, Louvain 1973, p. 4. Voir l'Introduction historique, plus haut p. 22.

92. L'ethnique Καπαρσινός peut difficilement correspondre à la localité de Kaparasima, citée dans la traduction latine de JEAN MOSCHOS, *Pratum spirituale,* 56, PG 87/3, col. 2909, comme le suggérait P. Maas; voir Commentaire, p. 242 et n. 80-81. Il reste que le nom de Kaparsa est purement hypothétique.

93. Plutôt que « Ptolémaïs de Samarie ». Les Samaritains de la région habitaient des quartiers ou des localités distinctes; voir Commentaire, p. 241.

94. Voir plus haut, III 12, l. 3.

5. Καὶ κατέπαυσαν καὶ ἀνεχώρησαν. Ὁ μὲν Ἰάκωβος εἰς τὸν οἶκον ἑαυτοῦ ἀπῆλθεν νηστεύων καὶ κλαίων, συγχωρηθῆναι αὐτῷ τὰς πρώην εἰς Χριστὸν βλασφημίας. Καὶ ἡμεῖς μετὰ Ἰούστου ἀνεχωρήσαμεν. Καὶ λέγομεν αὐτῷ· Κύρι Ἰοῦστε, μέγαν διδάσκαλόν σε ἀκούομεν καὶ φοβούμενον τὸν Θεόν· τί λέγεις ἡμῖν περὶ ὧν λαλεῖ ὁ Ἰάκωβος;

Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Μὰ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τὸ ἅγιον, ὅτι ἀλήθειαν λέγει καὶ ἐξ ἁγίου Πνεύματός εἰσιν οἱ λόγοι αὐτοῦ· καὶ οὕτως πιστεύω ὅτι ὁ Θεὸς ὁ εὔσπλαγχνος μὴ θέλων ἀπολέσαι τοὺς Ἰουδαίους εἰς τέλος, τοὺς πάντοτε ἀνταίροντας αὐτῷ τῷ Θεῷ ἐκέλευσεν ἵνα κἂν ἀπὸ βίας βαπτισθῶσιν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλθωσιν εἰς τὸ φῶς. Ὡς καὶ ὁ Δαυὶδ λέγει· « Ἐπὶ πλεῖον πλῦνόν με ἀπὸ τῆς ἀνομίας μου καὶ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας μου καθάρισόν με, ⟨...⟩ πλυνεῖς με καὶ ὑπὲρ χιόνα λευκανθήσομαι ». Ὡς καὶ Ἠσαΐας λέγει· | *Bo* 69 « Λούσασθε, καθαροὶ γίνεσθε ». Καὶ πάλιν ὁ Κύριος διὰ Ἰεζεκιὴλ λέγει· « Ῥανῶ ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρόν, καὶ καθαρισθήσεσθε ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν ὑμῶν ». Καὶ ἐγὼ πιστεύω ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθών. Ἄρτι γὰρ ἐξηγοῦμαι ὑμῖν τὴν ἀκρίβειαν τῆς ἀληθείας.

Ὅτε ἐν Πτολεμαΐδι διὰ τὴν τῶν Περσῶν ἐπιδρομὴν ἔφυγαν οἱ Χριστιανοί, οἱ δὲ Ἰουδαῖοι εὑρόντες ἀφορμὴν ἔκαυσαν τὰς ἐκκλησίας τῶν Χριστιανῶν καὶ τοὺς οἴκους αὐτῶν ἐπραίδευσαν, καὶ ἐσίαναν καὶ ἐφόνευσαν πολλοὺς Χριστιανούς. Ὡς καί τινα κρατήσαντες Λεόντιον ὀνόματι, κληρικὸν Καπαρσινόν, ἤθελον φονεῦσαι· ὅτι πολὺ ἦν φιλόχριστος καὶ μισῶν τοὺς Ἰουδαίους ⟨...⟩· ὁ δὲ φοβηθείς, ἵνα μὴ ἀποθάνῃ, ἠρνήσατο τὸν Χριστὸν καὶ ἰουδάϊσεν. Καί τις χριστιανὸς ὑποδιάκων παρερχόμενος εἶδεν τὸν Λεόντιον καθήμενον ἔμπροσθεν τῆς συναγωγῆς εἰς τὸν ἔμβολον τὸν προσέχοντα εἰς τὴν μέσην· καὶ λέγει αὐτῷ· « Κύρι Λεόντιε, πῶς ποτε ἐρρητόρευες ὑπὲρ Χριστοῦ, καὶ νῦν ἠρνήσω αὐτόν; Ποίαν ἀπολογίαν ἔχεις δοῦναι τῷ Χριστῷ καὶ Θεῷ ⟨...⟩; » Ὁ δὲ Λεόντιος ἐλθὼν εἰς ἑαυτὸν καὶ μεταμεληθεὶς ἀνῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Γεμούλλου τὸν παρὰ θάλασσαν ἐν ἀρχῇ τῆς Σαμαρειτικῆς Πτολεμαΐδος καὶ ἀπήγξατο. Καὶ ἔλαβεν θλῖψις μεγάλη ἡμᾶς τοὺς Ἰουδαίους· χαρὰν γὰρ εἴχομεν θεωρήσαντες κληρικὸν κατὰ Χριστιανῶν ἰουδαΐσαντα. Ἐθεώρησεν δὲ ὁ πρῶτος ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας κατὰ νύκτα ὅραμα, ὅτι τὰς ἐκκλησίας ἃς ἔκαυσαν οἱ Ἰουδαῖοι κτισθεῖσαι ἦσαν διὰ χρυσοῦ καὶ μαργαριτῶν, καὶ ἀναλάμψασαι ὡς φῶς, καὶ ἡ συναγωγὴ ἡμῶν ἡ εἰς τὸν λιμένα Πτολεμαΐδος καταστραφεῖσα ἐκ θεμελίων καὶ εἰς αἵματα καταδύσασα καὶ εἰς βόρβορον δυσωδίας. Τοῦτο δὲ ὡς ὤμνυεν ὁ ἱερεύς, ὅτι ἐπὶ ἑπτὰ νύκτας ἐνορδίνως αὐτὸ τὸ ὅραμα ἐθεώρησεν. Ἦν δέ τις ἐν Πτολεμαΐδι Ἰσαὰκ ὀνόματι, Ἰουδαῖος φοβούμενος

IV 5 : 10-11 *Ps.* 50 (51),4.9 ‖ 12 *Is.* 1,16 ‖ 13 *Éz.* 36,25 ‖ 23-24 cf. *Matth.* 10,33.

IV 5 : 1 Ὁ μὲν : καὶ ὁ F ‖ αὐτοῦ F ‖ 2 κλαίων + καὶ δεόμενος F ‖ αὐτῷ : αὐτοῦ F ‖ 4 λαλεῖ : λέγει P ‖ 5 ὁ om. P ‖ 6 ὁ om. P ‖ ὅτι om. F ‖ 7 εὔσπλ. + καὶ P ‖ 8 ἀπολέσθαι F ‖ τῷ Θεῷ om. F ‖ 9 κἂν ἀπὸ βίας ἵνα P ‖ 10 Δ. : προφήτης F ‖ 10-11 περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος λέγων (εἶπεν P) add. glossam post μου[1] P post λευκανθήσομαι F ‖ 11 πλυνεῖς — λευκανθήσομαι : καὶ τὰ ἑξῆς P ‖ Ὡς om. P ‖ 12 γένεσθε F ‖ 13 κἀγὼ F ‖ 16 Ὅτε : ὅτι F ‖ πτολ. + ἤμην P ‖ ἐπιδρ. : ἐπιβουλην F[a. c.] ‖ ἔφυγον F ‖ οἱ δὲ : καὶ οἱ P ‖ 17 τῶν Χρ. : αὐτῶν F ‖ 19 καπαρσαφινὸν F ‖ Καπ. + οἱ ἰουδαῖοι P ‖ 20 ἐμίσει F ‖ 21 ὑποδιάκονος F ‖ 22-23 τὸν[2] — μέσην om. F ‖ 23-24 κ. νῦν ἠρνήσω αὐτόν om. PSl. ‖ 24 ἔχεις ἀπολογίαν P ‖ Χριστῷ καὶ om. F ‖ 25 ἐλθὼν — μεταμεληθεὶς : ἀπογνοὺς ἑαυτοῦ F ‖ γεμούλλου F γεμίλλου P ‖ 26 ἐν om. P ‖ 26-27 ἡμᾶς θλ. τ. ἰουδαίους μεγ. F ‖ 27 χαρὰν γὰρ : ὅτι χαρὰν F ‖ 27-28 κατὰ Χρ. : χριστιανὸν F ‖ 28 δὲ + ἐν ὁράματι F ‖ 28-29 ἐπὶ — Ἰουδαῖοι : ὅτι F ‖ 30 καὶ ἀν. ὡς φῶς : αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ καὶ ὡς φῶς ἀναλ. F ‖ ἡμῶν om. PSl. ‖ 31 καταλύσασα F ‖ εἰς om. P ‖ 32 ἐπὶ om. F ‖ ἐνορδίνως om. P ‖ 33 Ἰουδαῖος om. F.

pour un vrai juste; et il dit : « Vraiment, frères, le fait que notre prêtre ait vu sept fois le même rêve signifie pour nous les Juifs la perdition jusqu'à la fin du monde, et que le Christ qui est venu, celui qu'adorent les Chrétiens, est le roi d'Israël. » Cinq Juifs troublés (par ce qu'il disait) craignirent que cette histoire ne se répandît dans le peuple et n'égarât les Juifs; ils entrèrent la nuit dans la maison d'Isaac et l'étouffèrent — tous ceux de sa maison étaient décédés et il vivait seul —, si bien que tous pensèrent qu'il était mort de mort naturelle [95]. Aussi vrai que devant le Seigneur, un de ceux qui l'avaient tué me le révéla en me voyant lutter pour notre peuple et rouer de coups les Chrétiens. Et nous voyons que la quatrième bête, la Rômania, est déchue et déchirée par les nations, et désormais il faut s'attendre aux dix cornes.

Nous nous retirâmes chacun chez soi.

V 1. Quelques jours plus tard Ioustos me dit : Va dire à Jacob que je veux le rencontrer.

Moi, Joseph, j'y allai et je lui dis : Le matin trouve-toi (au rendez-vous) et aide-nous comme toujours, messire.

Le lendemain matin, un lundi, nous nous rassemblâmes dans l'endroit à l'écart, et Ioustos dit : Messire Jacob, la Rômania étant lacérée et déchirée par les nations, transformée en dix toparchies, faut-il que le diable trompeur vienne? [96]

Et Jacob dit : Oui, en vérité Hermolaos le trompeur va venir après le démembrement de la Rômania, et malheur à celui qui le recevra. Car, comme le dit Jérémie, « Maudit l'homme qui place son espoir dans un homme, qui repose la force de son bras sur lui et dont le cœur s'éloigne de Dieu. Il sera comme une bruyère sauvage [97] et ne verra pas la venue des bienfaits, il habitera dans des contrées marines, sur une terre salée qui restera inhabitée pour l'éternité », et : « En ce temps-là, ils diront à ce peuple et à Jérusalem : La voie de la fille de mon peuple est comme un esprit de perdition dans le désert, qui ne va pas vers la pureté ni vers la sainteté. Il m'en viendra un esprit d'achèvement [98]. Il montera comme un nuage et ses chars seront comme un ouragan, ses chevaux plus rapides qu'un aigle. Car la voix des messagers viendra de Dan. » Et encore : « Vois l'empressement : de Dan nous entendrons une voix de précipitation, le bruit de cavalcade de ses chevaux; toute la terre a été ébranlée par le bruit de sa chevauchée; et il viendra et il dévorera toute la terre et tout ce qui s'y trouve, les villes et ceux qui y habitent. » Ce n'est plus en effet, frères, comme le Christ qui est descendu « comme la pluie sur un flocon de laine », en paix; Hermolaos viendra dans le trouble et le désordre, parce qu'il est entièrement perdition. Et pourtant le perfide prend d'abord un air pacifique et modéré. Comme le dit Daniel : « Et il abolira les saints du Très-haut, il poussera à changer les lois et les saisons, et on lui donnera jusqu'à des temps, un temps et un demi-temps. » Et Jérémie dit de sa perfidie : « La perdrix a appelé, elle a rassemblé

95. On pensera à Israël tuant ses prophètes, thème transparent à travers *Hébr.* 11, 36-38.

96. Cf. HIPPOLYTE, *De Antichristo*, 54. Ces dix toparchies ne correspondent pas à dix unités politiques réelles de l'époque : leur nombre est dicté par celui des dix cornes de la vision de Daniel (*Daniel* 7, 7) dont la venue annonce la fin du monde.

97. Le mot ἀγριομυρίκη reste un hapax, dont la traduction par « bruyère sauvage » est conventionnelle.

98. Le mot πλήρωσις prend ici le sens d' « achèvement » imposé par le contexte eschatologique et repris par le slave, alors que le sens originel est plutôt « plein de force ».

τὸν Θεόν, ὃν καὶ εἴχομεν, φησί, πάνυ δίκαιον· καὶ λέγει· « Ὄντως, ἀδελφοί, τὸ ἑπτάκις Bo 70 θεωρῆσαι τὸν ἱερέα ἡμῶν τὸ αὐτὸ | ὅραμα ἀπώλειαν ἡμῖν τοῖς Ἰουδαίοις σημαίνει ἕως συντελείας τοῦ κόσμου, καὶ ὁ ἐλθὼν Χριστὸς αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, ὃν προσκυνοῦσιν οἱ Χριστιανοί ». Πέντε δὲ Ἰουδαῖοι ταραχθέντες καὶ φοβηθέντες, μήποτε εἰς τὸν λαὸν ἐξέλθῃ ἡ φήμη αὕτη καὶ πλανηθῶσιν οἱ Ἰουδαῖοι, τὴν νύκτα εἰς τὸν οἶκον τοῦ Ἰσαὰκ εἰσῆλθον καὶ ἔπνιξαν αὐτόν — τελευτήσαντες γὰρ ἦσαν πάντες οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μόνος —, ὡς νομίζειν πάντας ὅτι ἰδίῳ θανάτῳ ἀπέθανεν· ὡς ἐνώπιον δὲ τοῦ Θεοῦ εἷς τῶν πνιξάντων, θεωρῶν με ὑπὲρ τοῦ ἔθνους ἡμῶν ἀγωνιζόμενον καὶ τοὺς Χριστιανοὺς βακλίζοντα, ἐθάρρησέν μοι. Τὸ δὲ τέταρτον θηρίον ἤγουν τὴν Ῥωμανίαν καταπεσοῦσαν καὶ διαρπαζομένην ὑπὸ τῶν ἐθνῶν θεωροῦμεν, καὶ λοιπὸν προσδοκία ἐστὶ τῶν δέκα κεράτων.

Καὶ ἀνεχωρήσαμεν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

V 1. Καὶ μεθ' ἡμέρας πάλιν ὀλίγας λέγει μοι ὁ Ἰοῦστος· Λάλησον τῷ Ἰακώβῳ, ἵνα συντύχω αὐτῷ.

Καὶ ἀπέρχομαι ἐγὼ Ἰωσὴφ καὶ λέγω αὐτῷ· Τὸ πρωΐ εὑρέθητι καὶ ὠφέλησον ἡμᾶς, κύρι, ὡς πάντοτε.

Ἀπὸ πρωΐ δὲ ἡμέρᾳ δευτέρᾳ συνήχθημεν εἰς τὸν τόπον τὸν ἀπόκρυφον. Καὶ λέγει ὁ Ἰοῦστος· Κύρι Ἰάκωβε, συντριβομένης τῆς Ῥωμανίας καὶ διαιρουμένης ὑπὸ τῶν ἐθνῶν καὶ εἰς δέκα τοπαρχίας γινομένης, δεῖ τὸν πλάνον διάβολον ἐλθεῖν;

Καὶ λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ναί, ὄντως Ἑρμόλαος ὁ πλάνος μέλλει ἔρχεσθαι διαιρουμένης τῆς Ῥωμανίας, καὶ οὐαὶ ἔχει τὸν δεχόμενον αὐτόν. Καθὼς εἶπεν Ἱερεμίας· φησὶ γάρ· « Ἐπικατάρατος ἄνθρωπος, ὃς ἔχει τὴν ἐλπίδα ἐπ' ἄνθρωπον καὶ ἐπιστηρίσει σάρκα βραχίονος αὐτοῦ ἐπ' αὐτὸν καὶ ἀποστῇ ἀπὸ Θεοῦ ἡ καρδία αὐτοῦ. Καὶ ἔσται ὡς ἀγριομυρίκη καὶ οὐκ ὄψεται, ὅταν ἔλθῃ τὰ ἀγαθά, καὶ κατοικήσει ἐν ἁλίμοις, ἐν γῇ ἁλμυρᾷ, ἥτις οὐ κατοικισθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα », καί· « Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἐροῦσι τῷ λαῷ τούτῳ καὶ τῇ Ἱερουσαλήμ· Ὡς πνεῦμα πλανήσεως ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡ ὁδὸς τῆς θυγατρὸς τοῦ λαοῦ μου, οὐκ εἰς καθαρόν, οὐδὲ εἰς ἅγιον. Πνεῦμα πληρώσεως ἀπὸ τούτων ἥξει μοι. Ὡς νεφέλη ἀναβήσεται καὶ ὡς καταιγὶς τὰ ἅρματα αὐτοῦ, κουφότεροι ἀετοῦ οἱ ἵπποι αὐτοῦ. Διότι φωνὴ ἀγγελλόντων ἐκ Δὰν ἥξει ». Καὶ πάλιν· « Ἰδοὺ σπουδήν· ἐκ Δὰν ἀκουσόμεθα φωνὴν ὀξύτητος ἱππασίας ἵππων αὐτοῦ· ἀπὸ φωνῆς χρηματισμοῦ ἱππασίας αὐτοῦ ἐσείσθη πᾶσα ἡ γῆ· καὶ ἥξει καὶ καταφάγεται πᾶσαν τὴν | Bo 71 γῆν καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, πόλεις καὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐν αὐταῖς ». Οὐκέτι γάρ, ἀδελφοί, ὡς ὁ Χριστὸς ὁ καταβὰς « ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον » ἐν εἰρήνῃ, ἀλλ' ἔρχεται ἐν ταραχῇ ὁ Ἑρμόλαος καὶ ἐν ἀκαταστασίᾳ ὅλος ἀπώλεια ὤν. Καὶ μέντοι πρῶτον φαίνεται εἰρηνικὸς καὶ εὐκατάστατος ὁ δόλιος. Ὥς φησιν ὁ Δανιήλ· « Καὶ παλαιώσει τοὺς ἁγίους ὑψίστου, ὑπονοήσει ἀλλοιῶσαι νόμους καὶ καιρούς, καὶ δοθήσεται αὐτῷ ἕως

IV 5 : 42-43 cf. *Dan.* 7,7-24.

V 1 : 6-7 *Dan.* 7,7-26 ‖ 10-13 *Jér.* 17,5.6 ‖ 13-17 *Jér.* 4,11-13.15 ‖ 17-20 *Jér.* 8,15.16 ‖ 21 *Ps.* 71 (72),6 ‖ 23-25 *Dan.* 7,25.

IV 5 : 34 φησί om. F ‖ δίκαιον πάνυ F ‖ λέγει : ἔλεγεν F ‖ 36 post ἐστιν folium amisit P post fol. 52 ‖ 39 τελευτήσαντος F.

V 1 : 11 ἀποστεῖ F ‖ 17 ἀγγ. : ἀγγέλων τῶν F ‖ 20 Οὐκέτι Sl. : οὐκ ἔστι F ‖ 23 [εὐκα]τάστατος denuo P ‖ 23-24 παλαίσει τοῖς ἁγίοις F ‖ 24 ὑψ. + καὶ F ‖ νόμους καὶ om. F.

ceux qu'elle n'a pas engendrés, faisant sa richesse sans justice ; au milieu de ses jours ils l'abandonneront, à la fin de ses jours elle sera insensée. » Et Isaïe expose la fin de cet adversaire Hermolaos : « En ce jour là, Dieu frappera de son épée sainte, grande et forte le serpent, le dragon perfide, le serpent, le dragon qui s'enfuit ; et de son épée le Seigneur tuera le serpent qui est dans la mer. »

Ioustos répond et dit : Le Seigneur est vivant, messire Jacob, tes discours sont véridiques, et malheur aux hommes qui recevront Hermolaos, l'adversaire et l'apostat.

2. Jacob dit : Que l'Oint, le Christ, celui qui est venu et qui est né à Bethléem de la sainte Marie, était vraiment celui-là qu'annonçaient la sainte Loi et les prophètes, voilà qui est évident ; car une fois venu le Christ après les soixante-neuf *semaines qu'a annoncées* l'*ange de Dieu à Daniel, les péchés de l'idolâtrie ont pris* fin et les prophéties ont cessé à l'arrivée de la justice éternelle, c'est-à-dire du Christ. Et les versets : « Bénissez le Seigneur dans des églises » et « Nous nous confesserons à toi dans une grande Église »[99] se sont réalisés. Vraiment elle est grande l'Église du Christ, car elle règne de l'Orient à l'Occident et du Nord au Midi. Est devenu réalité sous nos yeux le verset : « Le peuple fondé louera le Seigneur » ; et nous avons vu (s'accomplir) le verset : « Je te donnerai des princes de paix et des évêques de justice », « car le Seigneur sera pour toi une lumière éternelle ». Voilà ce que disait le prophète Isaïe à cause de la surabondante connaissance de Dieu instaurée sous le Christ. Et par Jérémie Dieu parle des évêques de l'Église : « Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur, et ils vous mèneront paître avec sagesse. » Et David dit : « Tes prêtres revêtiront la justice », et encore : « Là je susciterai une corne à David. » C'est un grand miracle que le prophète ait annoncé à la fois le Christ et les prêtres de la nouvelle alliance ; il dit en effet : « À la place de tes pères des fils te sont nés ; tu les installeras princes de toute la terre ». « Car la parole » des apôtres « s'est répandue sur toute la terre. » Et David avertit la synagogue par ces mots : « Écoute, ma fille, vois et prête l'oreille, oublie ton peuple et la maison de ton père, et le roi désirera ta beauté, car c'est lui ton Seigneur et tu te prosterneras devant lui. » Comme Dieu le dit ⟨Sl. : *en annonçant la fin du judaïsme*⟩ par Malachie :

99. Ἐκκλησία est naturellement pris ici au sens chrétien d'« Église » et non au sens d'« assemblée », qui est celui de la Septante.

καιρῶν καὶ καιροῦ καὶ ἥμισυ καιροῦ ». Ἱερεμίας δὲ λέγει περὶ τῆς δολιότητος αὐτοῦ· φησὶ γάρ· « Ἐφώνησεν πέρδιξ, συνήγαγεν ἃ οὐκ ἔτεκεν, ποιῶν πλοῦτον αὐτοῦ οὐ μετὰ κρίσεως· ἐν ἡμίσει ἡμερῶν αὐτοῦ ἐγκαταλείψουσιν αὐτόν· ἐπ' ἐσχάτου αὐτοῦ ἔσται ἄφρων ». Ὡς καὶ Ἡσαΐας λέγει τὴν ἀπώλειαν αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμένου Ἑρμολάου· φησὶ γάρ· « Ἐπάξει ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τὴν μάχαιραν αὐτοῦ τὴν ἁγίαν καὶ τὴν μεγάλην καὶ τὴν ἰσχυρὰν ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν δράκοντα τὸν δόλιον, ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν δράκοντα τὸν φεύγοντα· καὶ ἀνελεῖ Κύριος ἐν τῇ μαχαίρᾳ αὐτοῦ τὸν ὄφιν τὸν ἐν τῇ θαλάσσῃ ».

Ἀποκρίνεται Ἰοῦστος καὶ λέγει· Ζῇ Κύριος, κύρι Ἰάκωβε, ἀληθινοί εἰσιν οἱ λόγοι σου, καὶ οὐαὶ ἔχει τοὺς ἀνθρώπους τοὺς δεχομένους τὸν ἀντικείμενον καὶ ἀποστάτην Ἑρμόλαον.

2. Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ὅτι δὲ ὁ Ἠλειμμένος Χριστός, ὁ ἐλθὼν καὶ γεννηθεὶς ἐν Βηθλεὲμ ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας, ἀληθῶς αὐτὸς ἦν ὁ κηρυχθεὶς ὑπὸ τοῦ ἁγίου νόμου καὶ τῶν προφητῶν, εὔδηλόν ἐστιν· ἐλθόντος γὰρ τοῦ Χριστοῦ μετὰ τὰς ἑξήκοντα ἐννέα ἑβδομάδας, ἃς εἶπεν ὁ ἄγγελος τοῦ Θεοῦ τῷ Δανιήλ, συνετελέσθησαν αἱ ἁμαρτίαι τῆς εἰδωλολατρείας, καὶ κατέπαυσαν αἱ προφητεῖαι καταλαβούσης τῆς δικαιοσύνης τῆς αἰωνίου, τουτέστιν τοῦ Χριστοῦ. Καὶ τὸ « Ἐν ἐκκλησίαις εὐλογεῖτε τὸν Θεόν », καὶ τὸ « Ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλῃ ἐξομολογησόμεθά σοι » ἐγένετο. Ὄντως γὰρ μεγάλη ἐστὶν ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἄρκτου καὶ μεσημβρίας ἐκράτησεν. Καὶ τὸ « Λαὸς ὁ κτιζόμενος αἰνέσει τὸν Κύριον » ἐθεωρήσαμεν· καὶ τὸ « Δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν
Bo 72 δικαιοσύνῃ » εἴδομεν. « Ἔσται γάρ | σοι, φησί, ὁ Θεὸς φῶς αἰώνιον »· ταῦτα δὲ ὁ προφήτης Ἡσαΐας εἶπεν διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν θεογνωσίαν τὴν ὑπὸ Χριστοῦ γεναμένην. Καὶ διὰ Ἱερεμίου λέγει ὁ Θεὸς περὶ τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐκκλησίας· « Δώσω ὑμῖν ποιμένας κατὰ τὴν καρδίαν μου, καὶ ποιμανοῦσιν ὑμᾶς ποιμαίνοντες μετὰ ἐπιστήμης ». Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Οἱ ἱερεῖς σου ἐνδύσονται δικαιοσύνην », καὶ πάλιν· « Ἐκεῖ ἐξανατελῶ κέρας τῷ Δαυίδ ». Μέγα θαῦμα, ὅτι καὶ τὸν Χριστὸν ἐκήρυξεν ὁ προφήτης καὶ τοὺς ἱερεῖς τῆς νέας διαθήκης. Φησὶ γάρ· « Ἀντὶ τῶν πατέρων σου ἐγεννήθησαν υἱοί σοι· καταστήσεις αὐτοὺς ἄρχοντας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ». « Εἰς πᾶσαν γὰρ τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος » τῶν ἀποστόλων. Καὶ Δαυὶδ δὲ παραινῶν τῇ συναγωγῇ λέγει· « Ἄκουσον, θύγατερ, καὶ ἴδε καὶ κλῖνον τὸ οὖς σου καὶ ἐπιλάθου τοῦ λαοῦ σου καὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, καὶ ἐπιθυμήσει ὁ βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου, ὅτι αὐτός ἐστι κύριός σου καὶ προσκυνήσεις αὐτῷ ». Ὥς φησιν ὁ Θεὸς διὰ Μαλαχίου ⟨...⟩ λέγων· « Οὐκ ἔστι μοι

V 1 : 26-28 *Jér.* 17,11 ‖ 29-32 *Is.* 27,1.

V 2 : 4-6 *Dan.* 9,24-25 ‖ 6-7 *Ps.* 67 (68),27 ‖ 7 *Ps.* 21 (22),26 ‖ 9 *Ps.* 101 (102),19 ‖ 10-11 *Is.* 60, 17.20 ‖ 13-14 *Jér.* 3,15 ‖ 15-16 *Ps.* 131 (132),9.17 ‖ 17-18 *Ps.* 44 (45),17 ‖ 18-19 *Ps.* 18 (19),5 ‖ 19-22 *Ps.* 44 (45),11.12 ‖ 22-24 *Mal.* 1,10.11.

V 1 : 25 καὶ ἱηρ. δὲ F ‖ δὲ om. P ‖ 26 αὐτοῦ om. PSl. ‖ 27 ἐγκαταλίψουσιν P ‖ ἐπ' ἐσχάτων F ‖ 28 ἄφρων. Ὡς : ἄφωνος F ‖ αὐτοῦ om. F ‖ 30-31 ἐπὶ[2] — φεύγοντα om. F ‖ 31-32 τὸν ἐπὶ τὴν θάλασσαν F ‖ 33 ἀπεκρίθη F ‖ κύρι Ἰ. om. F ‖ 33-34 λόγοι σου + ἰάκωβε F ‖ 34 τοὺς[1] — δεχ. : τοὺς δεχ. ἀνθρ. F ‖ 35 Ἑρμ. : διάβολον P.

V 2 : 1 ὁ[1] om. P ‖ ἠλιμμένος P ‖ Χριστός om. F ‖ 2 ἀπὸ : ἐκ F ‖ ἀληθῶς + ἁγίας F ‖ ἁγίου om. F ‖ 3 τοῦ : ἰησοῦ P ‖ 4 συνετ. : ὧν ἐτελέσθησαν F ‖ 5 ἁμαρτίαι + διὰ F ‖ καταλαμβανούσης F ‖ 7 ἐξομολογήσομαι F ‖ ἐγένετο om. F ‖ 10 τὸ om. F ‖ 11 φησί om. F ‖ 12 διὰ... ὑπερβάλλουσαν om. F ‖ ὑπὸ : τοῦ F ‖ γενομένην F ‖ 14 μετ' ἐπιστήμης F ‖ 15 ἐξανετελῶ F ‖ 16 ἐκήρυξαν οἱ προφῆται F ‖ 17 ἐγενήθησαν F ‖ σοι υἱοί P ‖ 18 Εἰς — γῆν om. F ‖ 19 φθόγγος : λόγος F ‖ δὲ om. F ‖ 22 λέγων om. F.

« Je n'ai pas de plaisir chez les fils d'Israël et je ne recevrai pas de sacrifice de leurs mains, car de l'Orient à l'Occident mon nom est glorifié parmi les nations ⟨Sl. : *et en tout lieu on offre l'encens à mon nom* ⟩ », comme le dit aussi Jérémie : « En ces jours-là et en ce temps-là ils appelleront Jérusalem trône du Seigneur, et en elle se rassembleront toutes les nations au nom du Seigneur à Jérusalem, et ils ne marcheront plus à la suite des idoles. » Et nous avons vu tout cela, et désormais il ne manque plus rien que le déversement [100] des nations ; et je crains que ne se réalise pour les Juifs incrédules la prophétie de Jérémie qui dit : « Ce peuple a un cœur sourd et rebelle », et encore : « Voici que j'amène sur eux un malheur dont ils ne pourront pas sortir par eux-mêmes, et ils crieront vers moi et je ne les entendrai pas ». « En ce temps-là ils diront à ce peuple et à Jérusalem : ⟨Sl. : *la voie de la fille de mon peuple est*⟩ comme un esprit de perdition dans le désert ⟨Sl. : *ce n'est ni dans la pureté ni dans l'Esprit Saint de l'accomplissement qu'elle (il ?) viendra à moi. Voici qu'il s'élèvera comme une nuée », Hermolaos : c'est du diable qu'il parle, que Daniel appelait petite corne*⟩. Ainsi parle-t-il de ceux qui refusent de croire au Christ et vont recevoir Hermolaos à la place du Christ ; Isaïe le dit pareillement : « Ceux qui préparent la table du démon périront tous par l'épée. »

Ioustos répond et dit : Par l'Esprit Saint, tu dis vrai ; et malheur à ceux qui n'ont pas cru au Christ qui est venu, et qui l'attendent encore en judaïsant.

3. Et ils se retirèrent tous en glorifiant Dieu. Et moi Joseph je pris Ioustos chez moi pour le dîner. Après le repas, je lui dis : Au nom de Dieu, messire Ioustos, que penses-tu de ce que dit Jacob ?

Ioustos dit : Le Seigneur, le Dieu d'Israël est vivant ! je crois que l'Esprit Saint est dans son cœur. ⟨Sl. : *C'est pourquoi il dédaigne la nourriture corporelle et jeûne sans cesse, car il reçoit l'allégresse du Saint Esprit.*⟩

Et Ioustos pleura et gémit en disant : Crois-moi, messire Joseph, je ne mens pas : voici quinze nuits d'affilée que je vois en rêve Moïse et les prophètes, et Jacob loué par les prophètes [101]. Mais je ne veux pas le lui révéler, de peur qu'il ne s'enorgueillisse et que la grâce de Dieu ne le quitte. Mais toi, tu fais bien de noter et d'écrire la sagesse divine qui jaillit de la bouche de Jacob pour que je la recopie moi aussi, et qu'avec elle je catéchise les miens dans ma maison [102]. Je veux encore l'interroger sur la fin du monde et la deuxième Parousie du Christ.

Et dix jours plus tard Ioustos me dit : Joseph, l'ami, pourquoi n'ai-je pas vu venir Jacob ? Parle-lui, que nous nous rencontrions.

Et moi, Joseph, j'allai dire à Jacob : Messire Jacob, sois là le matin et aide-nous.

100. Au lieu du sens habituel de « confusion » pour σύγχυσις, nous avons préféré le sens étymologique de « déversement » des peuples barbares à l'intérieur de l'Empire.

101. Dans la polémique anti-judaïque, c'est un *topos* de faire intervenir en rêve ou vision Moïse lui-même ou les prophètes pour expliquer aux Juifs qu'ils ont eu tort de continuer à observer la Loi après la venue du Christ. Voir quelques exemples dans G. DAGRON, « Judaïser », plus bas, p. 374, 379 n. 97.

102. Le slave ajoute : « car grâce à son enseignement je crois que celui qui est né à Bethléem sous César Auguste est l'Oint sorti de la souche de Jessé, le sauveur d'Israël et du monde entier. »

θέλημα ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ καὶ θυσίαν ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν οὐ προσδέξομαι· διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δοξάζεται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ⟨...⟩ », ὡς καὶ Ἱερεμίας λέγει· « Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ καλέσουσι τὴν Ἱερουσαλὴμ θρόνον Κυρίου, καὶ συναχθήσονται ἐν αὐτῇ πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματι Κυρίου εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ οὐ πορεύσονται ἔτι ὀπίσω τῶν εἰδώλων ». Καὶ πάντα ταῦτα εἴδομεν, καὶ λοιπὸν οὐδὲν ἄλλο λείπει, εἰ μὴ ἡ σύγχυσις τῶν ἐθνῶν· καὶ φοβοῦμαι ὅτι γενέσθαι ἔχει τοῖς ἀπειθήσασι τῷ Χριστῷ Ἰουδαίοις ἡ προφητεία ἡ διὰ Ἱερεμίου λέγουσα· « Τῷ λαῷ τούτῳ ἐγενήθη καρδία ἀνήκοος καὶ ἀπειθής », καὶ πάλιν· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἐπάγω ἐπ' αὐτοὺς κακά, ἐξ ὧν οὐ δυνήσονται ἐξελθεῖν ἐξ αὐτῶν, καὶ κεκράξονται πρός με καὶ οὐ μὴ εἰσακούσωμαι αὐτῶν ». « Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἐροῦσι τῷ λαῷ τούτῳ καὶ τῇ Ἱερουσαλήμ· Ὡς πνεῦμα πλανήσεως ἐν τῇ ἐρήμῳ. ⟨...⟩. » Ὧδε λέγει περὶ τῶν ἀπειθούντων τῷ Χριστῷ
Bo 73 καὶ μελ|λόντων δέχεσθαι τὸν Ἑρμόλαον ἀντὶ τοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ Ἠσαΐας λέγει ὁμοίως· « Οἱ ἑτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν, πάντες σφαγῇ πεσοῦνται ».

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Μὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλήθειαν λέγεις· καὶ οὐαὶ ἔχει τοὺς μὴ πιστεύσαντας εἰς τὸν ἐλθόντα Χριστόν, ἀλλ' ἀκμὴν ἀναμένοντας καὶ ἰουδαΐζοντας.

3. Καὶ ἀνεχώρησαν πάντες δοξάζοντες τὸν Θεόν. Ἔλαβον δὲ ἐγὼ Ἰωσὴφ εἰς τὸ ὁσπίτιόν μου τὸν Ἰοῦστον, ἵνα ἀριστήσῃ. Καὶ μετὰ τὸ ἀριστῆσαι ἡμᾶς εἶπον αὐτῷ· Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, κύρι Ἰοῦστε, τί σοι φαίνεται τὰ λαλούμενα ὑπὸ Ἰακώβου;

Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ζῇ Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ⟨...⟩.

Καὶ ἀναστενάξας καὶ κλαύσας Ἰοῦστος εἶπεν· Πίστευσόν μοι, κύρι Ἰωσήφ, ὅτι οὐ ψεύδομαι· ἔχω δεκαπέντε νύκτας ἐνορδίνως θεωρῶν ἐν ὁράματι τὸν Μωϋσῆν καὶ τοὺς προφήτας καὶ Ἰάκωβον ἐπαινούμενον ὑπὸ τῶν προφητῶν. Ἀλλ' οὐ θέλω αὐτῷ θαῤῥῆσαι, μήποτε ἐπαρθῇ καὶ ἀναχωρήσῃ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἀπ' αὐτοῦ. Σὺ δὲ καλῶς ποιεῖς σημειούμενος καὶ γράφων τὴν παρὰ τοῦ στόματος Ἰακώβου θεϊκὴν βρύουσαν σοφίαν, ὅπως κἀγὼ μεταγράψω αὐτήν, ἵνα ἐξ αὐτῆς κατηχήσω καὶ τοὺς διαφέροντάς μοι ἐν τῷ οἴκῳ μου. Θέλω δὲ αὐτὸν ἐρωτῆσαι καὶ τὸ τέλος τοῦ κόσμου καὶ περὶ τῆς δευτέρας παρουσίας τοῦ Χριστοῦ.

Καὶ μετὰ δέκα ἡμέρας λέγει ὁ Ἰοῦστος ἐμοὶ Ἰωσήφ· Ἄνθρωπε, διὰ τί οὐ θεωρῶ τὸν Ἰάκωβον προερχόμενον; Λάλησον αὐτῷ, ἵνα συντύχωμεν αὐτῷ.

Καὶ ἀπῆλθον ἐγὼ Ἰωσὴφ καὶ εἶπον τῷ Ἰακώβῳ· Κύρι Ἰάκωβε, εὑρέθητι τὸ πρωῒ καὶ ὠφέλησον ἡμᾶς.

V 2 : 25-27 *Jér.* 3,17 ‖ 30 *Jér.* 5,23 ‖ 30-32 *Jér.* 11,11 ‖ 32-33 *Jér.* 4,11 ‖ 34 cf. *Dan.* 7,8; *Rom.* 2,8 ‖ 35 *Is.* 65,11.12.

V 3 : 12-13 cf. *Matth.* 24,3.

V 2 : 26 θρόνος P ‖ ἐν αὐτῇ : ἔναντι F ‖ ἐν² om. P ‖ 27 εἰς Ἱερ. om. F ‖ τῶν om. P ‖ 28 καὶ² + λοιπὸν P ‖ ὅτι om. P ‖ 29 ἀπειθήσασιν ἰουδαίοις τὸν χριστὸν F ‖ Ἱερ. + ἡ F ‖ 30 ἐγὼ om. F ‖ ἐπ' om. F ‖ 31 ἐξ αὐτῶν, καὶ om. F ‖ 32 εἰσακούσομαι P ‖ 33 τῇ om. F ‖ 34 Ἑρμ. : διάβολον F ‖ 34-35 ὁμοίως λέγει F ‖ 36 ὁ om. P ‖ 37 οὐαὶ ἔχει : οὐχὶ P ‖ πιστεύοντας F.

V 3 : 1-2 τὸ ὁσπ. : τὸν οἶκον F ‖ 4 ὁ¹ om. P ‖ 6 Ἰοῦστος om. F ‖ ὅτι om. F ‖ 7 ἐνορδ. : ὀρδήνου P ‖ ἐν ὁρ. θεωρῶν F ‖ 9 μήποτε : ἵνα μὴ ἴσως F ‖ 10 Ἰακ. : αὐτοῦ F ‖ 10-11 ὅπως κἀγὼ : ἵνα καὶ P ‖ 11 αὐτῆς : αὐτοῦ P ‖ καὶ om. F ‖ 14 ὁ om. P ‖ 15 συντύχω P ‖ 16 ἐγὼ Ἰωσ. om. F.

Et le matin nous nous rassemblâmes dans la maison où nous nous tenions toujours, avec Ioustos. Et Ioustos dit : Les prophètes disent-ils qu'il y aura de grandes tribulations à la fin du monde ?

4. Jacob dit : Grandes comme il n'y en a jamais eu de telles. Isaïe dit en effet : « Voici venir le jour du Seigneur, sans remède, avec emportement et colère, pour faire de toute la terre un désert et exterminer les impies qui s'y trouvent. Car les étoiles du ciel, Orion et toute leur troupe ne donneront plus leur lumière, et les ténèbres régneront après le lever du soleil, et la lune ne donnera plus sa lumière, et j'enverrai des maux sur toute la terre et leurs péchés aux impies ». « Et toutes les puissances des cieux seront ébranlées, et le ciel s'enroulera comme un livre, et toutes les étoiles tomberont comme tombent les feuilles de vigne et comme tombent les feuilles du figuier. » Et encore : « Car le ciel sera ébranlé et la terre tremblera sur ses fondements », et encore : « Car c'est le jour du jugement du Seigneur, l'année de la rétribution, le jugement de Sion ; et ses ravins se changeront en poix, et sa terre en soufre ; et jour et nuit sa terre sera comme de la poix enflammée, et elle ne s'éteindra pas pour l'éternité. » Et encore : « Ils verront les membres des hommes qui m'ont offensé ; car leur ver n'aura pas de fin et leur feu ne s'éteindra pas, et ils seront exposés au regard de toute chair. » N'offensons donc pas le Christ pour ne pas connaître la mort éternelle. Car il va se produire le déversement des nations avec l'apparition des dix cornes et la venue d'Hermolaos le trompeur ; ce sera « alors une grande tribulation. » Comme le dit Joël : « Malheur à ceux qui désirent voir ce jour-là », comme le dit aussi Sophonie : « Jour de ténèbres et d'angoisse ⟨Sl. : *jour d'affliction et de courroux*⟩. » Et Salomon dit : « Éloigne la colère de ton cœur et chasse la méchanceté loin de ta chair, avant que le soleil ne soit obscurci, et que la lumière, la lune et les étoiles ne perdent leur éclat. » Et comme le dit Malachie : « Voici que vient le jour du Seigneur, brûlant comme un four, et tous les impies et les pécheurs seront comme du chaume, et le jour qui vient les enflammera, et il ne restera d'eux pas un rejet, pas une racine. » Et comme (Dieu) le dit par Aggée : « Je secoue encore une fois le ciel et la terre, la terre ferme et la mer, et je secouerai toutes les nations. » Et Isaïe dit : « Et je couvrirai le ciel de ténèbres et je rendrai son vêtement semblable à un sac » ; et le Seigneur dit par Sophonie : « Et je frapperai les hommes pécheurs, et ils marcheront comme des aveugles, parce qu'ils ont péché contre le Seigneur. » Dieu n'a pas dit « parce qu'ils ont péché contre moi », mais « contre le Seigneur », à cause de ceux qui n'ont pas cru au Christ. Et il dit encore aussitôt après : « Je répandrai leur sang comme de la poussière, et leurs chairs comme du fumier, et ni leur argent ni leur or ne pourront les sauver (de ma main) au jour de la colère du Seigneur, car toute la terre sera consumée dans le feu de son

Καὶ ἀπὸ πρωΐ συνήχθημεν εἰς τὸ ὀσπίτιν, ὅπου πάντοτε εὑρισκόμεθα, μετὰ Ἰούστου. Καὶ λέγει ὁ Ἰοῦστος· Μεγάλην θλῖψιν λέγουσιν οἱ προφῆται εἰς τὸ τέλος τοῦ κόσμου;

4. Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Μεγάλην, ἥτις οὐκ ἐγένετο ποτὲ ἄλλη τοιαύτη. Ἠσαΐας γὰρ λέγει· « Ἰδοὺ ἡμέρα Κυρίου ἔρχεται ἀνίατος μετὰ θυμοῦ καὶ ὀργῆς, θεῖναι τὴν οἰκουμένην ὅλην ἔρημον καὶ τοὺς ἀσεβεῖς ἀπολέσαι ἐξ αὐτῆς. Οἱ γὰρ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ *Bo* 74 ὁ Ὠρίων καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν τὸ | φέγγος αὐτῶν οὐ δώσουσιν. Καὶ σκοτισθήσεται τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς· καὶ ἐντελοῦμαι τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ κακὰ καὶ τοῖς ἀσεβέσι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ». « Καὶ σαλευθήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν καὶ εἱλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσοῦνται ὡς πίπτει φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς ἐκπίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς ». Καὶ πάλιν· « Ὁ γὰρ οὐρανὸς σαλευθήσεται καὶ ἡ γῆ σεισθήσεται ἐκ τῶν θεμελίων αὐτῆς », καὶ πάλιν· « Ἡμέρα γὰρ κρίσεως Κυρίου καὶ ἐνιαυτὸς ἀνταποδόσεως, κρίσις Σιών. Καὶ στραφήσονται αἱ φάραγγες αὐτῆς εἰς πίσσαν καὶ ἡ γῆ αὐτῆς εἰς θεῖον· καὶ ἔσται ἡ γῆ αὐτῆς ὡς πίσσα καιομένη ἡμέρας καὶ νυκτὸς καὶ οὐ σβεσθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον ». Καὶ πάλιν· « Ὄψονται τὰ κῶλα τῶν ἀνθρώπων τῶν παραβεβηκότων εἰς ἐμέ. Ὁ γὰρ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται, καὶ ἔσονται εἰς ὅρασιν πάσῃ σαρκί ». Μὴ οὖν παραβῶμεν τὸν Χριστόν, ἵνα μὴ εἰς αἰῶνα ἀπολώμεθα. Ταραχὴ γὰρ ἐθνῶν ἔχει γενέσθαι τῶν δέκα κεράτων ἐγειρομένων καὶ τοῦ Ἑρμολάου καὶ πλάνου ἐρχομένου· « θλῖψις μεγάλη τότε » γίνεται. « Οὐαὶ » γάρ φησιν Ἰωὴλ « τοῖς ἐπιθυμοῦσιν ἰδεῖν τὴν ἡμέραν ἐκείνην », ὡς καὶ Σοφονίας λέγει· « Ἡμέρα σκότους καὶ ἀνάγκης, ⟨ἡμέρα θλίψεως καὶ ὀργῆς⟩ ». Καὶ Σολομὼν λέγει· « Ἀπόστησον θυμὸν ἀπὸ σῆς καρδίας καὶ παράγαγε πονηρίαν ἀπὸ σῆς σαρκὸς ἕως οὗ οὐ μὴ σκοτισθῇ ὁ ἥλιος, καὶ τὸ φῶς καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες δύουσιν τὸ φέγγος αὐτῶν ». Ὡς καὶ Μαλαχίας λέγει· « Ἰδοὺ ἡμέρα Κυρίου ἔρχεται καιομένη ὡς κλίβανος, καὶ ἔσονται πάντες οἱ ἀσεβεῖς καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ καλάμη, καὶ ἀνάψει αὐτοὺς ἡ ἡμέρα ἡ ἐρχομένη, καὶ οὐ μὴ ὑπολειφθῇ ἐξ αὐτῶν κλῆμα οὔτε ῥίζα ». Ὡς καὶ διὰ Ἀγγαίου λέγει· « Ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν ξηρὰν καὶ τὴν θάλασσαν, καὶ συσσείσω πάντα τὰ ἔθνη ». Καὶ Ἠσαΐας λέγει· « Καὶ ἐνδύσω τὸν οὐρανὸν σκότος καὶ ὡς σάκκον θήσω τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ »· καὶ διὰ Σοφονίου λέγει Κύριος· « Καὶ ἐκθλίψω τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἁμαρτωλούς, καὶ πορεύσονται ὡς τυφλοί, ὅτι τῷ Κυρίῳ ἐξήμαρτον ». Οὐκ εἶπεν ὁ Θεὸς « ὅτι ἐμοὶ ἐξήμαρτον », ἀλλὰ « τῷ Κυρίῳ », τοῖς ἀπειθήσασι τῷ Χριστῷ. Καὶ πάλιν εὐθέως· « Ἐκχεῶ τὸ αἷμα αὐτῶν ὡς χοῦν καὶ τὰς σάρκας αὐτῶν ὡς βόλβιτα,

V 3 : 19 cf. *Dan.* 12,1; *Matth,* 24,21.

V 4 : 2-6 *Is.* 13,9-11 ‖ 6-8 *Is.* 34,4 ‖ 9 *Is.* 13,13 ‖ 10-13 *Is.* 34,8-10 ‖ 13-15 *Is.* 66,24 ‖ 16-17 cf. *Dan.* 7,7-26 ‖ 17 *Matth.* 24,21 ‖ 17-18 *Amos* 5,18 ‖ 18-19 *Soph.* 1,15 ‖ 19-21 *Eccl.* 11,10; 12,2 ‖ 22-24 *Mal.* 3,19 ‖ 24-26 *Aggée* 2,6-7 ‖ 26-27 *Is.* 50,3 ‖ 27-28 *Soph.* 1,17 ‖ 30-32 *Soph.* 1,17-18.

V 3 : 18 τὸ ὀσπ. : τὸν οἶκον P ‖ ηὑρισκόμεθα P ‖ 19 ὁ om. P ‖ προφ. + γενέσθαι F ‖ εἰς om. P.

V 4 : 1 ὁ om. P ‖ μεγάλη F ‖ γὰρ om. P ‖ 2 ἡμέρα Κυρίου : ἔρα κυρίου exp. P ‖ 3-4 κ. ὁ Ὠρ. om. F ‖ 5 τ. ἡλ. ἀνατ. : ὁ ἥλιος F ‖ 6 ὅλῃ om. F ‖ 7 εἰληγήσεται P ‖ 8 ἐκπίπτει : ἐκρέει P ‖ 11 στραφ. : συ στραφήσον F ‖ θίον F ‖ 12 αὐτῆς om. F ‖ 17 ἐρχομένων F ‖ γίν. : γενήσεται F ‖ Οὐαὶ — Ἰωὴλ : ἰωὴλ γὰρ λέγει· οὐαὶ F ‖ 19 ἡμ. θλ. κ. ὀρ. rest. Bonwetsch e Sl. ‖ Καὶ Σ. : ὡς καὶ σαλομὼν P ‖ σῆς : πάσης F ‖ 20 πάραγε F ‖ σῆς : πάσης F ‖ οὐ om. F ‖ καὶ om. P ‖ 21 δύουσιν : δώσουσι F ‖ 23 ἁμαρτωλοὶ + ὡς F ‖ τῇ ἡμέρα τῇ ἐρχομένῃ F ‖ 24 διὰ Ἀ : ἀγγαῖος F ‖ Ἔτι om. P ‖ 25 κ. τ. ξηρὰν om. F ‖ συσσείω F ‖ 26 Καὶ[1] om. P ‖ Καὶ[2] om. F ‖ ὡς om. F ‖ 27 θήσω om. P ‖ 30 σάρκας : ἁμαρτίας P.

zèle. » Dieu n'a pas dit « au jour de ma colère », ni « dans le feu de mon zèle », mais « le jour de la colère du Seigneur » et « dans le feu de son zèle » : Dieu parle de son Fils. Et Jérémie dit encore de la fin du monde : « J'ai jeté un regard sur la terre, et voilà qu'il n'y avait rien, et sur le ciel, et ses lumières n'étaient plus. Car j'ai vu des montagnes, et voilà qu'elles tremblaient, et que toutes les collines étaient ébranlées devant la face du Seigneur. »

5. Et David dit encore du Christ : « Seigneur, le roi se réjouira de ta puissance », et encore : « Il t'a demandé la vie, et tu lui as donné l'allongement de ses jours jusque dans les siècles des siècles. » Car le Verbe de Dieu existe pour les siècles des siècles, lui qui a pris chair et qu'on appelle le Christ. Et encore : « Que ta main soit sur le dos de tous tes ennemis, que ta droite trouve tous ceux qui te haïssent, car tu les jetteras comme dans un four de feu au jour de ta face; le Seigneur dans sa colère les bouleversera, et le feu les dévorera; tu feras disparaître leur fruit de la terre et leur descendance du milieu des fils des hommes, car ils ont ourdi le mal contre toi, ils ont pris des résolutions qu'ils n'ont pas pu tenir; car tu leur feras tourner le dos, et tu mettras leur visage parmi tes survivants. »[103] Voyez, frères, quel châtiment attend ceux qui n'ont pas reçu le Christ, « Car la puissance est à Dieu, et à toi, Seigneur, la miséricorde; car tu rendras à chacun selon ses œuvres ». Le Christ vient en effet à sa deuxième Parousie avec une foule d'anges et de puissances. Et Isaïe dit : « Et il tuera le serpent qui est dans la mer », et encore : « Du souffle de ses lèvres il tuera l'impie », Hermolaos, « et toutes les puissances des cieux fondront » avec toute la création visible et invisible. Le Christ viendra avec ce même corps qu'il nous a emprunté, car la création ne supporte pas de voir nue la divinité ineffable et insondable du Verbe de Dieu. Le Christ viendra « comme un éclair », qui brillera « de l'Orient à l'Occident ». Comme le dit Daniel, « Voici que vient comme un Fils de l'homme »; le prophète voulait dire la chair que Dieu nous a empruntée à nous, les hommes. Et encore : « Voici qu'avec les nuages du ciel vient comme un Fils de l'homme, et il alla à l'Ancien des jours et se présenta à lui, et il lui fut donné le commandement, l'honneur et la royauté, et tous les peuples, races et langues le serviront; son pouvoir est un pouvoir éternel, qui ne passera pas, et sa royauté ne sera

103. Le sens du texte hébreu, « tu les vises en pleine face », semble meilleur, même dans le contexte de la Doctrina.

Bo 75 καὶ τὸ ἀργύριον αὐτῶν καὶ τὸ χρυσίον αὐτῶν οὐ μὴ δύνηται ἐξελέσθαι αὐτοὺς ἐν | ἡμέρᾳ ὀργῆς Κυρίου, ὅτι ἐν πυρὶ ζήλου αὐτοῦ καταναλωθήσεται πᾶσα ἡ γῆ ». Οὐκ εἶπεν ὁ Θεός· « ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς » μου καὶ « ἐν πυρὶ ζήλου » μου, ἀλλ' « ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς Κυρίου » καὶ « ἐν πυρὶ ζήλου αὐτοῦ »· περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ λέγει ὁ Θεός. Καὶ πάλιν Ἱερεμίας λέγει περὶ τῆς συντελείας· « Ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἰδοὺ οὐδέν, καὶ εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οὐκ ἦν τὰ φῶτα αὐτοῦ. Εἶδον γὰρ ὄρη, καὶ ἰδοὺ ἦν τρέμοντα, καὶ πάντας τοὺς βουνοὺς ταρασσομένους ἀπὸ προσώπου Κυρίου ».

5. Καὶ πάλιν Δαυὶδ λέγει περὶ τοῦ Χριστοῦ· « Κύριε, ἐν τῇ δυνάμει σου εὐφρανθήσεται ὁ βασιλεύς », καὶ πάλιν· « Ζωὴν ᾐτήσατό σε καὶ ἔδωκας αὐτῷ μακρότητα ἡμερῶν εἰς αἰῶνα αἰῶνος ». Εἰς αἰῶνα αἰῶνος γάρ ἐστιν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὁ σάρκα ἀναλαβὼν καὶ προσαγορευθεὶς Χριστός. Καὶ πάλιν· « Εὑρεθείη ἡ χείρ σου πᾶσι τοῖς ἐχθροῖς σου, ἡ δεξιά σου εὕροι πάντας τοὺς μισοῦντάς σε· ὅτι θήσεις αὐτοὺς ὡς κλίβανον πυρὸς εἰς καιρὸν τοῦ προσώπου σου· Κύριος ἐν ὀργῇ αὐτοῦ συνταράξει αὐτούς, καὶ καταφάγεται αὐτοὺς πῦρ· τὸν καρπὸν αὐτῶν ἀπὸ τῆς γῆς ἀπολεῖς καὶ τὸ σπέρμα αὐτῶν ἀπὸ υἱῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἔκλιναν εἰς σὲ κακά, διελογίσαντο βουλάς, αἷς οὐ μὴ δύνωνται στῆναι· ὅτι θήσεις αὐτοὺς νῶτον, ἐν τοῖς περιλοίποις σου ἑτοιμάσεις τὸ πρόσωπον αὐτῶν ». Ἴδετε, ἀδελφοί, ποία κατάκρισις ἡτοίμασται τοῖς μὴ δεξαμένοις τὸν Χριστόν, « ὅτι τὸ κράτος τοῦ Θεοῦ, καὶ σοῦ, Κύριε, τὸ ἔλεος, ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ». Ἔρχεται γὰρ ὁ Χριστὸς ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ μετὰ πλήθους ἀγγέλων καὶ δυνάμεων, καὶ Ἠσαΐας λέγει· « Καὶ ἀνελεῖ τὸν ὄφιν τὸν ἐν τῇ θαλάσσῃ », καὶ πάλιν· « Καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ », τὸν Ἑρμόλαον, « καὶ τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν » καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ὁρατή τε καὶ ἀόρατος. Ἔρχεται δὲ ὁ Χριστὸς ἐν αὐτῷ τῷ σώματι, ὃ ἀνέλαβεν ἐξ ἡμῶν, ἐπειδὴ οὐχ ὑποφέρει ἰδεῖν ἡ κτίσις γυμνὴν τὴν θεότητα τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, τὴν ἀνεκδιήγητον καὶ ἀνεξιχνίαστον. Ἔρχεται δὲ ὁ Χριστὸς « ὡς ἀστραπὴ » φαίνουσα « ἀπὸ ἀνατολῶν ἕως
Bo 76 δυσμῶν ». Καθὼς εἶπεν ὁ | Δανιήλ· « Ἰδού, ὡς Υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος »· ἐσήμανεν ὁ προφήτης τὴν σάρκα, ἣν ἀνέλαβεν ὡς Θεὸς ἐξ ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων. Καὶ πάλιν· « Ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὡς Υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ἔφθασεν ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν καὶ προσήχθη αὐτῷ, καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοί, φυλαί, γλῶσσαι δουλεύσουσιν αὐτῷ, ἡ ἐξουσία αὐτοῦ

V 4 : 35-37 *Jér.* 4,23-24.26.

V 5 : 1-3 *Ps.* 20 (21),1.5 ‖ 4-9 *Ps.* 20 (21),9-13 ‖ 10-12 *Ps.* 61 (62),12.13 ‖ 13 *Is.* 27,1 ‖ 14 *Is.* 11,4 ‖ 14-15 *Is.* 34,4 ‖ 18-19 *Matth.* 24,27 ‖ 19-24 *Dan.* 7,13.14.

V 4 : 31 αὐτῶν² om. F ‖ δυνηθῇ F ‖ 32 ζήλους P ‖ 33 μου καὶ : ἡλίου ἢ F ‖ 34 ζήλους P ‖ αὐτοῦ² om. F ‖ 35 οὐθέν F ‖ 36 γὰρ : τὰ F ‖ 37 τοὺς om. P.

V 5 : 1 τοῦ om. P ‖ 2 κ. πάλιν om. F ‖ 3 Εἰς — ἔστιν : ἐστι γὰρ F ‖ ὁ² : καὶ ‖ ἀναλαμβάνων F ‖ 4 εὑρεθήη P a. c., εὑρεθῇ F a. c. ‖ πᾶσα P ‖ 5 ὅτι om. F ‖ 6 post σου add. περὶ πατρὸς λέγει (λ. om. P) glossam FP ‖ 7 post πῦρ add. glossam περὶ χριστοῦ P περὶ υἱοῦ λέγει F ‖ τῆς om. P ‖ 8 post κακά add. περὶ τῶν σταυρωσάντων Ἰουδαίων glossam FP (P in majusculis) ‖ 8-9 περὶ τῶν λεγόντων ὅτι οὐκ ἔστιν παρὰ (ἀπὸ F) θεοῦ ὁ ἄνθρωπος οὗτος add. glossam post στῆναι P post νῶτον F ‖ 9 τὰ πρόσωπα P ‖ 10 οἴδατε P ‖ 10-11 περὶ τοῦ (τοῦ om. P) πατρὸς λέγει add. glossam post Χριστόν P post Θεοῦ F ‖ 12 post αὐτοῦ¹ add. glossam περὶ τοῦ υἱοῦ λέγει F περὶ υἱοῦ P ‖ δευτ. + καὶ ἐνδόξῳ P ‖ πλήθους + δόξης F ‖ 13 καὶ¹⁻² om. P ‖ Καὶ ἀνελεῖ om. F ‖ ὄφιν + τὸν σατανᾶν F ‖ τὸν² om. P ‖ 14 Καὶ² om. F ‖ διὰ : δύο P ‖ ἀσεβεῖς F ‖ 15 ἡ om. P ‖ 16 ὃ : ᾧ P ‖ 17 ἰδεῖν om. F ‖ 19 ὁ om. P ‖ ὡς om. F ‖ 20 ἔλαβεν P ‖ ὡς : ὁ F ‖ 22 post ἡμερῶν add. περὶ τοῦ πατρὸς καὶ θεοῦ glossam F.

pas détruite. » Comme le dit encore David au sujet du Christ : « Dieu viendra de façon visible, et notre Dieu ne se taira pas; un feu brûlera devant lui »; « et il brûlera tous ses ennemis alentour ». Et encore : « Les cieux proclameront sa justice, car Dieu est juge. » Et Moïse dit : « Car le Seigneur jugera son peuple et il prendra la défense de ses serviteurs. » Que personne ne reste donc ennemi du Christ pour ne pas être brûlé éternellement par cette flamme éternelle.

Ioustos répond et dit : Le Seigneur est vivant, tu as dit vrai, messire Jacob, et ton enseignement est sans erreur; en effet, après l'abaissement de la quatrième bête, c'est-à-dire de la Rômania, personne d'autre ne viendra, si ce n'est le déversement des nations, des dix cornes, et la venue du diable blasphémateur et trompeur. Comme l'a dit Daniel à propos de ces dix cornes et de celle qui a poussé et en a arraché trois des précédentes, « dont les yeux et la bouche profèrent de grands blasphèmes, et son aspect est plus grand que celui des autres : je voyais cette bête, et elle faisait la guerre aux saints. » Et Daniel dit encore : « Je voyais ces discours, ces grands blasphèmes que prononçait cette corne jusqu'à ce que la bête soit tuée et périsse, et son corps fut livré aux flammes du feu. » Vraiment, malheur à ceux qui recevront le diable qui viendra, parce qu'ils brûleront avec lui pour les siècles des siècles.

Jacob se leva, se prosterna devant les genoux de Ioustos et dit : Vraiment, c'est l'Esprit Saint qui a parlé aujourd'hui par ta bouche, messire Ioustos, et la vérité est telle (que tu l'as dit).

6. Et Jacob dit encore à Ioustos : À la question que je vais te poser, messire Ioustos, réponds sans rien me cacher, ne t'irrite pas et ne t'emporte pas, mais dis-moi la vérité.

Ioustos dit : Autant que je le peux, je te dirai la vérité et je ne m'irriterai pas.

Jacob dit : Au nom de Dieu, te rappelles-tu le jour où nous étions à Ptolémaïs sous le règne de l'empereur Maurice, alors jeunes, un jour de sabbat, sur le môle, près de l'endroit où l'on met les bateaux à sec et de la douane [104], toi, moi, ton père, messire Samouèlos, mon maître, et une foule de Juifs? Et alors que nous déambulions, certains des Juifs dirent qu'à Tibérias [105] le prêtre de notre communauté avait eu en vision une grande révélation qui lui disait que l'Oint, le roi d'Israël, le Christ,

104. Mention intéressante d'une douane; voir Commentaire, p. 241, 245. Pour d'autres exemples de tarifs douaniers à l'époque protobyzantine : G. DAGRON et D. FEISSEL, *Inscriptions de Cilicie*, Paris 1987, n° 108, p. 170-185.

105. Sur l'importance religieuse de Tibérias, voir plus haut I 42, l. 14, et Commentaire, p. 240-241.

ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ παρελεύσεται, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται ». Ὡς καὶ Δαυὶδ λέγει περὶ Χριστοῦ· « Ὁ Θεὸς ἐμφανῶς ἥξει, ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ οὐ παρασιωπήσεται· πῦρ ἐνώπιον αὐτοῦ προπορεύσεται », « καὶ φλογιεῖ κύκλῳ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ». Καὶ πάλιν· « Ἀναγγελοῦσιν οἱ οὐρανοὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, ὅτι ὁ Θεὸς κριτής ἐστιν ». Καὶ πάλιν Μωϋσῆς λέγει· « Ὅτι κρινεῖ Κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται ». Μή τις οὖν ἐχθρὸς ἀπομείνῃ τοῦ Χριστοῦ, ἵνα μὴ εἰς αἰῶνα φλογισθῇ ὑπὸ τοῦ πυρὸς τοῦ αἰωνίου.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Ζῇ Κύριος, ἀλήθειαν εἶπες, κύρι Ἰάκωβε, καὶ ἀπλανῶς διδάσκεις· οὐδεὶς γὰρ ἄλλος μέλλει ἔρχεσθαι μετὰ τὴν ταπείνωσιν τοῦ τετάρτου θηρίου, τουτέστι τῆς Ῥωμανίας, εἰ μὴ ἡ σύγχυσις τῶν ἐθνῶν, τῶν δέκα κεράτων καὶ ἡ ἔλευσις τοῦ βλασφήμου καὶ πλάνου διαβόλου. Καθὼς εἶπεν Δανιὴλ περὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ τῶν δέκα καὶ τοῦ ἑνὸς τοῦ ἀναβάντος καὶ ἐκριζώσαντος τρία ἐκ τῶν προτέρων αὐτοῦ, « οὗ οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ τὸ στόμα βλασφημίας λαλοῦν μεγάλας καὶ ἡ ὅρασις αὐτοῦ μείζων τῶν ἐπιλοίπων· ἐθεώρουν τὸ θηρίον ἐκεῖνο, καὶ ἐποίει πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων ». Καὶ πάλιν Δανιὴλ λέγει· « Ἐθεώρουν ἀπὸ τῶν λόγων τῶν βλασφήμων ἐκείνων τῶν μεγάλων, ὧν τὸ κέρας ἐκεῖνο ἐλάλει, ἕως οὗ ἀνῃρέθη τὸ θηρίον καὶ ἀπώλετο, καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐδόθη εἰς καῦσιν πυρός ». Οὐαὶ δὲ ἔχει ὄντως τοὺς μέλλοντας δέχεσθαι τὸν ἐρχόμενον διάβολον, ὅτι μετ' αὐτοῦ κατακαυθήσονται εἰς αἰῶνα αἰῶνος.

Ἐγείρεται ὁ Ἰάκωβος καὶ προσκυνεῖ τὰ γόνατα τοῦ Ἰούστου καὶ λέγει αὐτῷ· Ὄντως τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε διὰ σοῦ σήμερον, κύρι Ἰοῦστε, καὶ οὕτως ἔχει ἡ ἀλήθεια.

6. Καὶ πάλιν λέγει ὁ Ἰάκωβος τῷ Ἰούστῳ· Ὃ ἐρωτῶ σε, κύρι Ἰοῦστε, μὴ ἀποκρύψῃς ἀπ' ἐμοῦ τί ποτε, μηδὲ ὀξυνθῇς ἢ ὀργισθῇς ἐν τῇ ἐπερωτήσει, ἀλλὰ ἀλήθειάν μοι εἰπέ.

Bo 77 Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ὅσον δύναμαι ἀλήθειαν λέγω σοι | καὶ οὐ παροξύνομαι.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, μνημονεύεις ὅτε ἤμεθα ἐν Πτολεμαΐδι ἐπὶ Μαυρικίου τοῦ βασιλέως, ὄντες νέοι τὴν ἡλικίαν, ἐν Σαββάτῳ εἰς τὸν μοῦλον πλησίον τῶν νεωλκίων τῶν πλοίων καὶ τοῦ τελωνίου, ἐγὼ καὶ σὺ καὶ ὁ πατήρ σου, ὁ κύρις Σαμουῆλος, ὁ ἐμὸς διδάσκαλος, καὶ πλῆθος Ἰουδαίων; Καὶ ὡς ἀνεπατοῦμεν, ἔλεγόν τινες τῶν Ἑβραίων ὅτι ἐν Τιβεριάδι εἶδεν ὁ ἱερεὺς ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων ἀποκάλυψιν μεγάλην ἐν ὁράματι, λέγουσαν αὐτῷ ὅτι μετὰ ὀκτὼ ἔτη ἔρχεται ὁ Ἠλειμμένος, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, ὁ Χριστός, καὶ ἀπὸ παρθένου γεννᾶται καὶ ἀνεγείρει τὸ ἔθνος

V 5 : 25-26 *Ps.* 49 (50),2-3 ‖ 26 *Ps.* 96 (97),3 ‖ 27 *Ps.* 49 (50),6 ‖ 28-29 *Deut.* 32,36 ‖ 35-40 *Dan.* 7,8.11.

V 5 : 24 παρασαλεύσεται P ‖ Ὡς om. F ‖ 25 ὁ Θεὸς ἡμῶν om. F ‖ 26 ἐνώπιον : ἐνάντιον P ‖ προπορ. : κλαυθήσεται P ‖ 27 πάλιν om. F ‖ 28 Καὶ πάλιν om. P ‖ μωσῆς P ‖ 29 αἰῶνας P ‖ 31 ὁ om. P ‖ 33 τῶν[1] om. P ‖ 34 ἡ ἔλευσις : κέλευσις P ‖ 34-35 περὶ τ. — δέκα P (cf. Sl.) : π. τῶν δέκα κεράτων F ‖ 35 ἀναβαίνοντος P ‖ 36 οὗ : ὧν P ‖ λαλ. βλασφ. F ‖ ἐλάλουν P ‖ 37 ὑπολοίπων F ‖ 37-38 τὸ θηρίον — Ἐθεώρουν om. F ‖ 38-39 ἐκείνων τ. βλασφ. F ‖ 41 καυθήσονται P ‖ 42 ὁ om. P ‖ τοῦ om. P.

V 6 : 1 πάλιν om. P ‖ ὁ om. P ‖ τῶ ἰούστω ὁ ἰάκ. F ‖ Ὃ om. P (cf. Sl.) ‖ μὴ : καὶ μὴ P ‖ 2 ἢ : καὶ F ‖ ἀλλ' P ‖ 4 ὁ om. P ‖ σοι λέγω F ‖ παροξ. : ψεύδομαι οὔτε ὀξύνομαι P ‖ 5 ὁ om. P ‖ 6 τῇ ἡλικίᾳ P ‖ 7 ἐγώ + τε F ‖ 8 σαμουὴλ P ‖ ὁ[2] om. P ‖ 10 αὐτῷ om. F ‖ ἠλιμ. P ubique ‖ 11 ὁ[1] om. F ‖ ἀνεγειρεῖ P ‖ ἔθνος : γένος F.

viendrait dans huit ans, qu'il naîtrait d'une vierge et relèverait la nation juive. Et nous étions tous dans une grande joie et une allégresse indicible, et nous disions : « Bienheureuse cette vierge par qui s'incarne l'Oint, et bienheureux ses parents ! »

Ioustos dit : Oui, le Seigneur est vivant ! Tu dis vrai.

Jacob dit : Et qu'ont répondu l'ancien, le père de Lévi de la Phiale [106], et ton père, messire Samouèlos ?

Ioustos répondit et dit : Ils dirent tous deux comme d'une seule voix : « En vérité, le prêtre qui a eu cette vision a été égaré, comme les faux prophètes de jadis ; car il nous semble qu'il n'y a pas d'autre Christ que celui qui est venu et né de Marie. »

7. Jacob dit : Vraiment, tu as dit vrai ; car la conscience de nos pères ne cessait de les torturer ; et nous, nous voyons les faits, les quatre royaumes qui sont passés et le temps des dix cornes qui est arrivé. Daniel dit en effet : « Aux jours de ces rois », c'est-à-dire des dix cornes et de la petite corne, « Dieu suscitera une royauté qui pour l'éternité ne sera pas détruite et sa royauté ne sera pas abandonnée à un autre peuple, il limera et broyera toutes les royautés, et elle, elle durera pour les siècles ; de même que tu as vu qu'une pierre s'est détachée de la montagne et a broyé l'argile, le fer, le bronze, l'argent et l'or. Dieu a révélé ce qui doit se passer » à la fin des temps.

Ioustos répondit et dit : Par l'Esprit Saint, c'est bien le sens de la prophétie.

8. Jacob dit : Mais Dieu a aussi annoncé à Daniel la résurrection des morts. « En ce temps là, dit-il, tout ton peuple qui est inscrit sur le livre de vie sera sauvé ; et beaucoup de ceux qui dorment dans la terre se lèveront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et l'opprobre éternels. » Isaïe parle pareillement de la résurrection générale des morts : « Les morts se lèveront et ceux qui sont dans les tombeaux se dresseront, et ceux qui dorment dans la terre se réveilleront. » Comme Dieu le dit par Ézéchiel : « Voici que j'ouvre vos tombeaux, et que je vous sortirai de vos tombeaux », « et vous saurez que je suis le Seigneur quand j'ouvrirai vos tombeaux pour vous sortir de vos tombeaux ⟨Sl. : *et je répandrai sur vous mon Esprit et vous vivrez*⟩. » Le Christ ⟨Sl. : *le Fils de Dieu*⟩ viendra donc comme un éclair dans sa

106. Entendre : qui habite dans le quartier de la Phiale (sorte de fontaine publique) ; voir Commentaire, p. 241.

τῶν Ἰουδαίων. Καὶ ἔσχαμεν πάντες χαρὰν μεγάλην καὶ ἀνεκδιήγητον εὐφροσύνην, καὶ ἐλέγαμεν· « Μακαρία ἐστὶν ἡ παρθένος ἐκείνη καὶ οἱ γονεῖς αὐτῆς, ἐξ ἧς σαρκοῦται ὁ Ἠλειμμένος. »

Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ναί, ζῇ Κύριος, ἀλήθειαν λέγεις.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Καὶ τί ἀπεκρίθη ὁ γέρων, ὁ πατὴρ τοῦ Λευΐ τοῦ εἰς τὴν Φιάλην, καὶ ὁ πατήρ σου, ὁ κύρις Σαμουῆλος;

Ἀπεκρίθη ὁ Ἰοῦστος καὶ εἶπεν· Εἶπαν οἱ δύο ὡς ἐκ συμφώνου ὅτι· « Ὄντως ἐπλανήθη ὁ ἱερεὺς ὁ ἰδὼν τὸ ὅραμα ὡς οἱ ἀρχαῖοι ψευδοπροφῆται. Φαίνεται γὰρ ἡμῖν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλος Χριστός, εἰ μὴ ὁ ἐλθὼν καὶ γεννηθεὶς ἀπὸ τῆς Μαρίας ».

7. Λέγει Ἰάκωβος· Ὄντως ἀλήθειαν εἶπας· τὸ συνειδὸς γὰρ τῶν πατέρων ἡμῶν πάντοτε ἐκέντα αὐτούς. Θεωροῦμεν δὲ ἡμεῖς καὶ τὰ πράγματα καὶ τὰς βασιλείας τὰς τέσσαρας παρελθούσας καὶ εἰς τὰ δέκα κέρατα τὸν χρόνον φθάσαντα. Φησὶ γὰρ Δανιήλ· « Ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν βασιλέων ἐκείνων », τουτέστι τῶν δέκα κεράτων καὶ τοῦ ἑνὸς τοῦ μικροῦ, « ἀναστήσει ὁ Θεὸς βασιλείαν, ἥτις εἰς τοὺς αἰῶνας οὐ διαφθαρήσεται καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ λαῷ ἑτέρῳ οὐχ ὑπολειφθήσεται, λικμήσει καὶ λεπτυνεῖ πάσας τὰς βασιλείας, καὶ αὕτη ἀναστήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας· ὃν τρόπον ἐθεώρησας ὅτι ἐτμήθη λίθος ἀπὸ τοῦ ὄρους καὶ ἐλέπτυνε τὸ ὄστρακον, τὸν σίδηρον, τὸν χαλκόν, τὸν ἄργυρον, τὸν χρυσόν. Ὁ Θεὸς ἀπεκάλυψεν ἃ δεῖ γενέσθαι » ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων.

Ἀπεκρίθη ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Μὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὕτως ἔχει ἡ προφητεία.

8. Ἰάκωβος λέγει· Ἀλλὰ καὶ τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν λέγει τῷ Δανιὴλ ὁ Θεός· *Bo 78* « Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, φησί, σωθήσεται ὁ λαός σου πᾶς ὁ γεγραμμένος | ἐν βίβλῳ ζωῆς· καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐκ γῆς χώματος ἀναστήσονται, οὗτοι εἰς ζωὴν αἰώνιον καὶ οὗτοι εἰς αἰσχύνην καὶ ὀνειδισμὸν αἰώνιον ». Ὡς καὶ Ἠσαΐας λέγει περὶ τῆς καθολικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν· « Ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις, καὶ ἐξυπνισθήσονται οἱ καθεύδοντες ἐν τῇ γῇ ». Ὡς καὶ διὰ Ἰεζεκιὴλ λέγει ὁ Θεός· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἀνοίγω τὰ μνήματα ὑμῶν· καὶ ἀνάξω ὑμᾶς ἐκ τῶν μνημάτων ὑμῶν », « καὶ γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι Κύριος ἐν τῷ ἀνοῖξαί με τοὺς τάφους ὑμῶν τοῦ ἀναγαγεῖν ὑμᾶς ἐκ τῶν τάφων ὑμῶν ⟨...⟩ ». Ἔρχεται οὖν ὁ Χριστὸς ⟨ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ⟩ ἐν

V 6 : 19 cf. *Is.* 28,7; *Jér.* 5,13.31; 14,14-16; 23,16-30.
V 7 : 2-3 cf. *Dan.* 2,26-45 ‖ 4-9 *Dan.* 2,44.45.28.
V 8 : 2-4 *Dan.* 12,1-2 ‖ 5-6 *Is.* 26-19 ‖ 7-9 *Éz.* 37,12-13.

V 6 : 12 ἔσχομεν F ‖ 13 ἐλέγομεν F ‖ ἐστὶν om. F ‖ 15 Λ. ὁ Ἰ. : λέγει ἰούστος in margine P ‖ 16 λέγει ὁ Ἰάκ. : ἰ. εἶπεν P ‖ τοῦ[1] om. P ‖ Φιάλην : φυλὴν F ‖ 17 σαμουήλ P ‖ 19 ἱερεὺς : ἰουδαῖος P ‖ ἰδὼν : θεωρήσας F ‖ τὸ ὅρ. + ὁ ἀρχιερεὺς P ‖ οἱ + γὰρ F ‖ ἀρχαῖοι om. P ‖ ψευδοπρ. + εἰσίν F ‖ 20 τῆς + ἁγίας P.

V 7 : 1 Λέγει Ἰ. : ἰάκ. εἶπεν F ‖ εἶπες P ‖ 2 ἡμεῖς — πράγματα : τὰ πρ. ἡμεῖς P ‖ 3 τὰ om. F ‖ Φησὶ : λέγει F ‖ 5 ἀναστήση P ‖ post βασιλείαν add. περὶ χριστοῦ λέγει glossam FP ‖ 7 περὶ δὲ (δὲ om. P) τῆς δευτέρας βασιλείας (παρουσίας τοῦ P) χριστοῦ λέγει (λ. om. P) add. glossam post βασιλείας F post αἰῶνας P ‖ αὕτη : αὐτὴ P ‖ ἐθεώρησες P ‖ 8 τὸν σίδηρον om. P ‖ 9 ἐπ' ἐσχάτων F ‖ 11 ὁ om. P.

V 8 : 1 τῷ Δ. : διὰ δαν. F ‖ 2 πᾶς : οὗτος P ‖ 3 οὗτοι ante ἀναστ. transp. FP ‖ post αἰώνιον add. οἱ ἐξ Ἑβραίων πιστεύσαντες glossam FP ‖ 4 post αἰώνιον add. περὶ τῶν ἀπειθούντων τῷ χριστῷ glossam FP ‖ 6 καὶ ἐξ. — Ὡς om. F ‖ 7 ἐγὼ om. F ‖ 7-8 καὶ — μνημ. ὑμῶν om. F ‖ 9 ἀγαγεῖν P ‖ ὁ Υ. τ. Θ. rest. Bonwetsch e Sl.

Parousie glorieuse, effrayante et redoutable. Comme l'a dit David : « Ses éclairs ont brillé sur toute la terre. » Car le Christ viendra plus brillant que la lumière de l'éclair, et personne ne pourra alors se tromper en voyant les puissances des saints anges qui frissonnent devant lui avec crainte et tremblement. Comme le dit le prophète : « Et la grandeur des rois a été donnée aux saints du Très-haut, et elle ne passera pas; car ils le serviront et l'écouteront jusqu'à la fin. » Et comme le dit aussi Isaïe : « Voici que le Seigneur viendra comme du feu et ses chars comme la tempête, pour rendre la justice dans sa colère et rejeter dans la flamme du feu; car toute la terre sera jugée dans le feu du Seigneur et toute chair par son épée. » Malachie dit de la même manière : « Voici qu'il vient, dit le Seigneur Tout-puissant » — il n'a pas dit « je viens, moi le Dieu Tout-puissant », mais « ⟨Sl. : *il vient le Seigneur*⟩ le Tout-puissant », pour désigner un autre qui viendrait —, « et qui, dit-il, supportera le jour de son arrivée? Qui tiendra ferme lors de sa Parousie? Car il viendra comme le feu dans le creuset, comme la lessive des blanchisseurs, et il s'assiéra pour fondre et purifier comme pour l'or et l'argent. »

9. Comme le dit David dans le quatre-vingt-seizième psaume : « Un feu marchera devant lui et brûlera ses ennemis alentour; ses éclairs ont brillé sur toute la terre. » Car, comme nous l'avons dit, le Christ viendra plus brillant que la lumière de l'éclair, lui qui est lumière et qui, en tant que ⟨Sl. : *vrai*⟩ Dieu, a fait ⟨Sl. : *la lumière*⟩ et l'éclair. « Il a vu et la terre a tremblé, les montagnes ont fondu et frissonné devant la face du Seigneur. » Car il viendra en vérité, le Christ qui était déjà venu « au nom du Seigneur », le Seigneur Dieu qui est apparu au monde, celui qui est né de la sainte Marie, il reviendra à la fin du monde, il viendra dans toute sa gloire indicible, montrant la croix et la blessure de la lance ⟨Sl. + Ét. : *et les plaies des clous et la plaie de son côté*⟩, pour que s'accomplisse le verset : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé. ». Alors, devant le spectacle du Christ en gloire, les Juifs qui n'ont pas cru en lui pleureront tribu par tribu sans aucun profit, en disant dans leur grande détresse les mots de Salomon : « C'était celui que nous tenions jadis en dérision et en opprobre, insensés que nous étions; nous avons compté sa vie pour de la folie, et sa mort pour un déshonneur. Comment a-t-il été rangé parmi les fils de Dieu et son lot avec les saints? » C'est celui que nos pères infortunés ont crucifié. « Nous nous sommes gavés des voies de perdition, et nous n'avons pas connu la voie du Sei-

τῇ ἐνδόξῳ αὐτοῦ καὶ φοβερᾷ καὶ φρικτῇ παρουσίᾳ ὡς ἀστραπή. Καθὼς εἶπεν Δαυίδ· « Ἔφαναν αἱ ἀστραπαὶ αὐτοῦ τῇ οἰκουμένῃ ». Ὑπὲρ γὰρ τὸ φῶς τῆς ἀστραπῆς ἔρχεται ὁ Χριστός, καὶ οὐδεὶς δύναται τότε πλανηθῆναι θεωροῦντες τὰς δυνάμεις τῶν ἁγίων ἀγγέλων μετὰ φόβου καὶ τρόμου φριττούσας αὐτόν. Καθὼς λέγει ὁ προφήτης· « Καὶ ἡ μεγαλωσύνη τῶν βασιλέων ἐδόθη ἁγίοις ὑψίστου, ἥτις οὐ παρελεύσεται· καὶ αὐτῷ δουλεύσουσι καὶ ὑπακούσονται ἕως τέλους ». Ὡς καὶ Ἠσαΐας λέγει· « Ἰδοὺ Κύριος ὡς πῦρ ἥξει καὶ ὡς καταιγὶς τὰ ἅρματα αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἐκδίκησιν ἐν θυμῷ καὶ ἀποσκορακισμὸν ἐν πυρὶ φλογός· ὅτι τῷ πυρὶ Κυρίου κριθήσεται πᾶσα ἡ γῆ καὶ ἐν τῇ ῥομφαίᾳ αὐτοῦ πᾶσα σάρξ ». Ὁμοίως καὶ Μαλαχίας λέγει· « Ἰδοὺ ἔρχεται, λέγει Κύριος παντοκράτωρ » — οὐκ εἶπεν « Ἔρχομαι ἐγὼ ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ », ἀλλ' « ⟨Ἔρχεται Κύριος⟩ ὁ παντοκράτωρ », περὶ ἄλλου τινὸς ἐρχομένου λέγει —, φησί, « καὶ τίς ὑπομενεῖ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ; Ἢ τίς ὑποστήσεται ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ; Διότι εἰσπορεύεται ὡς πῦρ ἐπὶ χωνευτηρίου καὶ ὡς πόα πλυνόντων, καὶ καθιεῖται χωνεύων καὶ καθαρίζων ὡς τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον ».

9. Ὡς καὶ Δαυὶδ λέγει ἐν τῷ ἐνενηκοστῷ ἕκτῳ ψαλμῷ· « Πῦρ ἐνώπιον αὐτοῦ προπορεύσεται καὶ φλογιεῖ κύκλῳ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ. Ἔφαναν αἱ ἀστραπαὶ αὐτοῦ τῇ *Bo* 79 οἰκουμένῃ ». Ὡς εἴπαμεν γάρ, ὑπὲρ τὸ φῶς τῆς | ἀστραπῆς ἔρχεται ὁ Χριστός, φῶς ὤν, ὁ ποιήσας ⟨τὸ φῶς⟩ καὶ τὴν ἀστραπὴν ὡς ⟨...⟩ Θεός. « Εἶδεν καὶ ἐσαλεύθη ἡ γῆ· τὰ ὄρη ἐτάκησαν καὶ ἐτρόμασαν ἀπὸ προσώπου Κυρίου ». Ἔρχεται γὰρ ὄντως ὁ πρώην ἐλθὼν Χριστὸς « ἐν ὀνόματι Κυρίου », Θεὸς Κύριος, ὁ ἐπιφανεὶς τῷ κόσμῳ, ὁ γεννηθεὶς ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας· πάλιν ἔρχεται ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου, ἔρχεται μετὰ δόξης πολλῆς καὶ ἀνεικάστου, δεικνύων καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὴν νύξιν τῆς λόγχης ⟨...⟩, ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· « Ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν ». Τότε, ἰδόντες τὸν Χριστὸν ἐν δόξῃ, οἱ ἀπιστήσαντες αὐτῷ Ἰουδαῖοι κλαύσουσιν φυλαὶ φυλαί, ἀνωφελῶς, λέγοντες ἐν θλίψει μεγάλῃ καθὼς Σολομὼν λέγει· « Οὗτος ἦν, ὃν ἔσχομέν ποτε εἰς γέλωτα καὶ εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ, οἱ ἄφρονες· τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν, καὶ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ ἄτιμον. Πῶς δὲ κατελογίσθη ἐν υἱοῖς Θεοῦ, καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστιν; » Οὗτός ἐστιν, ὃν ἐσταύρωσαν οἱ πατέρες ἡμῶν οἱ ἄθλιοι. « Ἐνεπλήσθημεν τρίβοις ἀπωλείας, τὴν δὲ ὁδὸν Κυρίου οὐκ ἐγνώκαμεν ». « Τότε ὄντως στήσεται

V 8 : 10 cf. *Matth.* 24,27; *Luc* 17,24 ‖ 11 *Ps.* 96 (97),4 ‖ 14-15 *Dan.* 7,27.14 ‖ 15-18 *Is.* 66, 15.16 ‖ 18-23 *Mal.* 3,1-3.

V 9 : 1-3 *Ps.* 96 (97),3-4 ‖ 4-5 *Ps.* 96 (97),4-5 ‖ 8-9 *Jean* 19,34; 20,25 ‖ 9 *Zach.* 12,10 sicut in *Jean* 19,37 (Aquila-Theodotion) ‖ 11-15 *Sag.* 5,3-5.7 ‖ 15-18 *Sag.* 5,1-2.

V 8 : 10 ἐνδόξῳ — παρουσίᾳ : δόξη τῆς δευτέρας αὐτοῦ παρουσίας F ‖ 13 φρίσσοντας F ‖ 15 δουλεύσωσιν P ‖ ὑπακούσονται F : ὑπακούσωσιν P ‖ Ὡς om. FSl. ‖ 16 αὐτοῦ : αὐτῶν F ‖ 17 πυρὶ — πυρὶ : φλογὶ F ‖ 19-20 οὐκ — φησί : περὶ χριστοῦ δηλονὄτι F, an glossa? ‖ 20 περὶ ἄλλου τινὸς ἐρχομένου λέγει P = *ô inom nekoem' grjadušči* Sl. fort. glossa ‖ 21 παρουσίᾳ : ὀπτασία P ‖ 22 πῦρ om. P ‖ ἐπὶ : ἀen F ‖ καὶ ὡς π. πλ. om. F ‖ 23 θαρίζων F a. c. ‖ ὡς om. F.

V 9 : 1 Ὡς om. F ‖ Ὡς — ψαλμῷ om. Sl. ‖ ἐν — ψαλμῷ om. F ‖ 3 Ὡς — ἔρχεται : ἔρχ. γὰρ ὡς εἶπεν τὸ φ. τῆς ἀστρ. F ‖ 3-4 ὤν, ὁ : ὡς F ‖ 4 τὸ φῶς rest. Bonwetsch e Sl. ‖ καὶ[1] om. P ‖ 5 ἐτρόμαξαν P ‖ ὄντως : αὐτὸς P ‖ πρώην : πρὶν P ‖ 6 ὁ ἐπ. τῷ κόσμῳ : καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν F ‖ 7 πάλιν post συντελείᾳ transp. F ‖ ἔρχεται[2] om. F ‖ 10 κλαύσωσι F ‖ φυλαί[2] om. F ‖ ἀνωφελὲς P ‖ 11 καθὼς Σ. λέγει F : *glagoljuščе sebe* = λέγοντες ἑαυτοῖς Sl. om. P ‖ ἦν : ἐστὶν P ‖ 13 δὲ om. P ‖ 15 Τότε + γὰρ F.

gneur ». « Alors vraiment le juste se tiendra avec une complète assurance face à ceux qui l'ont affligé » et crucifié, « et qui ont fait fi de ses peines; à sa vue ils seront saisis d'une peur épouvantable et resteront ébahis de le voir sauvé contre toute attente. » Donc, qu'aucun d'entre nous ne vacille dans sa foi au Christ, pour que nous ne nous retrouvions pas précipités dans ce grand et indicible chaos destructeur; et croyons plutôt au Christ le roi de gloire, en rendant grâces à Dieu et aux hommes par l'intermédiaire de qui il nous a fait baptiser de force.

Tous ceux de la circoncision s'écrièrent : Gloire à Dieu qui nous a illuminés par ton enseignement, messire Jacob.

10. Ioustos dit : (Je t'en conjure) par le grand nom de Dieu, dis-moi si ton cœur recèle encore autre chose sur la deuxième Parousie du Christ, terrifiante.

Jacob répond et dit : C'est toi qui es mon maître, et tu sais tout mieux que moi; néanmoins, messire Ioustos, Isaïe dit : « Le Seigneur s'élèvera seul en ce jour là, et il confondra une grande foule. » Et David dit : « La face du Seigneur sur ceux qui font le mal, pour faire disparaître de la terre leur souvenir. » Et Salomon dit : « Et après cela ils seront réduits à l'état de cadavre déshonoré, ils seront outragés éternellement parmi les morts, car il les brisera et les rendra sans voix, il les culbutera et ils seront laissés sans soin jusqu'à la fin et plongés dans la douleur, et leur souvenir disparaîtra. »

Ioustos répondit et dit : Bien dit, messire Jacob, à ceci près que tu cites un apocryphe.

Jacob dit : Et Dieu dit par Isaïe : « Je suis vivant, dit le Seigneur, tout genou fléchira devant moi, et toute langue me confessera. » Et il dit par Jérémie : « Je jugerai chacun de vous selon vos voies et selon vos actions, maison d'Israël, je suis vivant, dit le Seigneur. » Et Salomon dit : « Celui qui a fait tout ce qui respire, c'est lui qui connaît tout et il rendra à chacun selon ses œuvres. » Car tout ce qui vient du Seigneur est juste : c'est le Christ, le Fils de Dieu qui jugera tous les hommes. Et comme nous l'avons mentionné, David dit dans le soixante et unième psaume : « Car la puissance est à Dieu et à toi, Seigneur, la miséricorde; car tu rendras à chacun selon ses œuvres. »

11. Ne refusons donc pas de croire au Christ, le juge de l'univers, sinon, dans le siècle futur, le Christ juge sera notre ennemi, et, pris de remords, nous dirons en gémissant de douleur : Nous avons été égarés et nous avons délaissé Dieu, le « soleil de justice » ne s'est pas levé pour nous, et, comme dit Isaïe, « nous sommes tous

ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψάντων αὐτὸν » καὶ σταυρωσάντων, « καὶ τῶν ἀθετούντων τοὺς πόνους αὐτοῦ, καὶ ἰδόντες ταραχθήσονται φόβῳ δεινῷ καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας αὐτοῦ ». Μὴ οὖν τις ἐξ ἡμῶν διστάσῃ ἐπὶ τῇ εἰς Χριστὸν πίστει, ἵνα μὴ εὑρεθῶμεν εἰς τοιοῦτον μέγα χάος ἀπωλείας ἀνεκδιήγητον ἐμπίπτοντες, ἀλλὰ μᾶλλον πιστεύσωμεν τῷ Χριστῷ τῷ βασιλεῖ τῆς δόξης, εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ καὶ τοῖς ἀνθρώποις, δι' ὧν ἐκέλευσεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἀπὸ βίας βαπτισθῆναι.

Ἀνέκραξαν δὲ πάντες οἱ ἐκ περιτομῆς λέγοντες· Δόξα τῷ Θεῷ τῷ φωτίσαντι ἡμᾶς διὰ τῆς διδαχῆς σου, κύρι Ἰάκωβε.

10. Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Τὸ μέγα ὄνομα τοῦ Θεοῦ, εἰπέ μοι, εἴ τι ἄλλο ἐστὶν ἐν τῇ καρδίᾳ σου περὶ τῆς δευτέρας καὶ φοβερᾶς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Σὺ εἶ ὁ διδάσκαλός μου, καὶ πάντα κάλλιόν μου γινώσκεις· πλὴν δέ, κύρι Ἰοῦστε, λέγει Ἡσαΐας· « Ὑψωθήσεται Κύριος μόνος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καὶ ἐλέγξει λαὸν πολύν ». Καὶ Δαυὶδ λέγει· « Πρόσωπον δὲ Κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας
Bo 80 κακά, τοῦ ἐξολοθρεῦσαι ἐκ γῆς τὸ | μνημόσυνον αὐτῶν ». Καὶ Σολομὼν λέγει· « Καὶ ἔσονται μετὰ τοῦτο εἰς πτῶμα ἄτιμον καὶ εἰς ὕβριν ἐν νεκροῖς δι' αἰῶνος, ὅτι ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηνεῖς καὶ ἕως ἐσχάτου χερσωθήσονται καὶ ἔσονται ἐν ὀδύνῃ, καὶ ἡ μνήμη αὐτῶν ἀπολεῖται ».

Ἀπεκρίθη Ἰοῦστος καὶ εἶπεν· Καλῶς λέγεις, κύρι Ἰάκωβε· πλὴν ἀπὸ ἀποκρύφου βιβλίου ἐλάλησας.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Καὶ διὰ Ἡσαΐου λέγει ὁ Θεός· « Ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεταί μοι ». Καὶ διὰ Ἱερεμίου λέγει· « Ἕκαστος ὑμῶν κατὰ τὰς ὁδοὺς ὑμῶν καὶ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα ὑμῶν κρινῶ ὑμᾶς, οἶκος Ἰσραήλ, ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος ». Καὶ Σολομὼν λέγει· « Ὁ πλάσας πᾶσαν πνοήν, αὐτὸς γινώσκει πάντα καὶ αὐτὸς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ». Παρὰ γὰρ Κυρίου πάντα δίκαια, ὅτι Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὁ Χριστὸς μέλλων κρῖναι πάντας τοὺς ἀνθρώπους. Καὶ Δαυὶδ λέγει, καθὼς προείπομεν, ἐν τῷ ἑξηκοστῷ πρώτῳ ψαλμῷ· « Ὅτι τὸ κράτος τοῦ Θεοῦ καὶ σοῦ, Κύριε, τὸ ἔλεος· ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ».

11. Μὴ οὖν ἀπιστήσωμεν τῷ Χριστῷ τῷ κριτῇ τῶν ἁπάντων, ἵνα μὴ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι ὁ κριτὴς Χριστὸς ἐχθρὸς ἡμῶν εὑρεθῇ, καὶ μεταμεληθέντες ἐν κλαυθμῷ καὶ ὀδύνῃ εἴπωμεν· Ἐπλανήθημεν ἀποστάντες ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, καὶ « ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης » οὐκ ἀνέτειλεν ἡμῖν, ὡς Ἡσαΐας λέγει· « Καὶ ἐγενόμεθα ἀκάθαρτοι πάντες ἡμεῖς, καὶ ὡς

V 10 : 4-5 *Is.* 2,11.4 ‖ 5-6 *Ps.* 33 (34),17 ‖ 6-9 *Sag.* 4,19 ‖ 12-13 *Is.* 45,23 ‖ 14-15 *Jér.* 17,10; 22,24; *Éz.* 18,30; 33,20 ‖ 15-16 *Prov.* 24,12 ‖ 17-18 *II Tim.* 4,1; *I Pierre* 4,5 ‖ 19-20 *Ps.* 61 (62),12-13.

V 11 : 3 *Mal.* 3,20 ‖ 4-7 *Is.* 64,5.7-8.

V 9 : 16 τῶν σταυρ. αὐτὸν κ. τ. θλιψ. P ‖ 17 καὶ ἰδόντες : ἰδ. γὰρ F ‖ 18 διστάζει P ‖ 19 ἀπωλείας om. F.

V 10 : 1 ὁ om. P ‖ εἴ τι ἄλλο : ἄλλο τί ποτε ἐὰν P ‖ 2 κ. φοβερᾶς om. F ‖ 3 ὁ[1] om. P ‖ καλλίω P καλλίων F ‖ 4 δέ om. P ‖ 5 καὶ — πολύν : ἐκλέξει σῖτον πολύ P ‖ 6 σαλομῶν P ‖ 7 ῥίξει P ‖ 9 αὐτῶν : αὐτοῦ P ‖ 12 ὁ[1] om. P ‖ 13 κάμψῃ P ‖ μοι om. F ‖ 14 ἕκαστον F ‖ 15 Καὶ Σ. : σαλ. δὲ P ‖ 17 γὰρ om. F ‖ Θεοῦ ὁ Χρ. : ἀνθρώπου F ‖ μέλλει κρίνειν F ‖ 18 Καὶ Δ. : δαυ. γὰρ F.

V 11 : 2 ἡμῶν om. F ‖ 3 τοῦ om. F ‖ 4 ὡς : καὶ F ‖ ἐγεν. + ὡς F ‖ καὶ[2] om. P.

devenus impurs, et toute notre justice est comme le linge de la femme en menstrues. Et maintenant, Seigneur, tu es notre père et tous nous sommes les œuvres de tes mains ; ne t'irrite pas si fort contre nous, et quand il conviendra oublie nos péchés. » Et alors le roi de gloire, Christ, Dieu, le Seigneur des puissances, nous répondra et dira : « Je me suis montré à ceux qui ne me cherchaient pas » ; comme le dit Isaïe, « Je suis allé à ceux qui ne me demandaient pas, et je leur ai dit : Voici que je suis dans le peuple de ceux qui n'ont pas cherché mon nom ; tout le jour j'ai étendu les mains vers un peuple rebelle et rétif, vers ceux qui n'ont pas suivi le chemin du bien et marchent derrière leurs péchés » ; « Ce peuple qui m'irrite, vous qui m'avez abandonné et qui avez préparé la table du démon, vous périrez tous par l'épée ; car j'ai appelé et vous n'avez pas entendu, j'ai parlé et vous n'avez pas fait attention. » Isaïe parle ici de ceux qui ont reçu le Christ : « Voici que ceux qui me servent se réjouiront, qu'ils seront dans la joie et l'allégresse. » Car ceux qui ont cru au Christ recevront dans le monde à venir les bienfaits éternels de la « vie éternelle », comme l'a dit Daniel. Le Christ dira alors aux mécréants les mots d'Isaïe : « C'est vous qui m'avez abandonné » et crucifié, « vous crierez [106 bis] à cause de la douleur de votre cœur et vous hurlerez à cause de la souffrance de votre esprit », « dans la honte éternelle et l'opprobre éternel. »

12. Ioustos prend et la parole et dit en pleurant : Jésus-Christ, Fils de Dieu, en ce jour du Jugement ne me compte pas les blasphèmes que j'ai proférés contre toi, mon Dieu, ne fais pas de moi du chaume comme pour l'impie, et ce « jour qui vient » me « brûlerait », et je serais livré à la honte éternelle face à tes justes ! Car nous avons été vraiment tous égarés en te voyant et en entendant par les divines Écritures que tu serais battu, injurié, crucifié et tué. Mais je t'en prie, messire Jacob, au nom de Dieu, dis-moi si les Saintes Écritures ont prédit ou préfiguré la Passion du Christ. Car c'est pour cela que nous, les Juifs infortunés, nous avons été scandalisés, et nous avons trébuché sur la « pierre d'achoppement », le Christ notre sauveur. Mais enseigne-moi, pour m'aider, comment tu as appris à dire que le Christ est consubstantiel au Père, partage son trône et demeure toujours avec lui, et qu'est Dieu celui qui est né à Bethléem.

106 *bis*. Nous traduisons ici le texte reçu de la Septante, avec le futur κεκράξεσθε au lieu de l'aoriste κεκράξατε des manuscrits de la Doctrina.

ῥάκος ἀποκαθημένης πᾶσα ἡ δικαιοσύνη ἡμῶν. Καὶ νῦν, Κύριε, Πατὴρ ἡμῶν εἶ σὺ καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου πάντες ἡμεῖς· μὴ ὀργισθῇς ἡμῖν σφόδρα καὶ ἐν καιρῷ μὴ μνησθῇς ἁμαρτιῶν ἡμῶν ». Καὶ ἀποκριθήσεται ἡμῖν τότε ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης Χριστός, ὁ Θεός, ὁ Κύριος τῶν δυνάμεων, καὶ εἴπῃ ἡμῖν· « Ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν », Ἠσαΐου λέγοντος· « Εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν, καὶ εἶπα· Ἰδοὺ ἐγώ εἰμι ἐν τῷ λαῷ, οἵ οὐκ ἐζήτησαν τὸ ὄνομά μου· ὅλην τὴν ἡμέραν διεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, οἵ οὐκ ἐπορεύσαντο ὁδῷ ἀγαθῇ, ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν », « Λαὸς οὗτος ὁ παροξύνων με, ὑμεῖς οἱ ἐγκαταλιπόντες με, ἑτοιμάσαντες τῷ δαίμονι τράπεζαν, πάντες σφαγῇ πεσεῖσθε, | *Bo* 81 ἐπειδὴ ἐκάλεσα καὶ οὐχ ὑπηκούσατε, καὶ ἐλάλησα καὶ οὐ προσέχετε ». Ἠσαΐας ὧδε λέγει περὶ τῶν δεξαμένων τὸν Χριστόν· « Ἰδοὺ οἱ δουλεύοντές μοι εὐφρανθήσονται καὶ ἀγαλλιάσονται ἐν εὐφροσύνῃ ». Οἱ πιστεύσαντες γὰρ τῷ Χριστῷ ἀπολαμβάνουσιν ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τὰ αἰώνια ἀγαθὰ τὰ « εἰς ζωὴν αἰώνιον », καθὼς εἶπε Δανιήλ. Ὁ Χριστὸς δὲ λέγει τότε τοῖς ἀπίστοις διὰ Ἠσαΐου· « Ὑμεῖς δὲ οἱ ἐγκαταλιπόντες » καὶ σταυρώσαντές με, φησίν, « κεκράξατε διὰ τὸν πόνον τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἀπὸ συντριβῆς πνεύματος ὀλολύξετε », « εἰς αἰσχύνην αἰώνιον καὶ ὀνειδισμὸν αἰώνιον ».

12. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει μετὰ κλαυθμοῦ· Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, μὴ στήσῃς μοι τὰς βλασφημίας, ἃς εἰς σέ, τὸν Θεόν μου, ἐβλασφήμησα, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῆς κρίσεως, καὶ ποιήσῃς με ὡς ἀσεβῆ καλάμην, « καὶ ἀνάψει » με « ἡ ἡμέρα » ἐκείνη ἡ « ἐρχομένη », καὶ γένωμαι ὄνειδος αἰώνιον ἔμπροσθεν τῶν δικαίων σου· ἐπλανήθημεν γὰρ ὄντως πάντες θεωροῦντές σε καὶ ἀκούοντες διὰ τῶν θείων γραφῶν δερόμενον καὶ ὑβριζόμενον καὶ σταυρούμενον καὶ ἀποθανόντα. Ἀλλὰ παρακαλῶ σε, κύρι Ἰάκωβε, διὰ τὸν Θεόν, ἐὰν προελάλησαν ἢ προετύπωσαν τὰ πάθη τοῦ Χριστοῦ αἱ ἅγιαι γραφαί, εἰπέ μοι. Διὰ ταῦτα γὰρ σκάνδαλον ἐγένετο ἡμῖν τοῖς ἀθλίοις Ἰουδαίοις, καὶ προσεκρούσαμεν τῷ « λίθῳ τοῦ προσκόμματος », Χριστῷ τῷ σωτῆρι ἡμῶν· ἀλλὰ καὶ δίδαξόν με καὶ ὠφέλησόν με, πόθεν ἔμαθες λέγειν τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον καὶ σύνθρονον καὶ ἀεὶ ὄντα σὺν τῷ Πατρί, καὶ Θεὸν τὸν ἐν Βηθλεὲμ γεννηθέντα.

V 11 : 9-12 *Is.* 65,1-3 ‖ 12-14 *Is.* 65,11-12 ‖ 15 *Is.* 65,13-14 ‖ 17 *Dan.* 12,2 ‖ 18-19 *Is.* 65,11.14 ‖ 19-20 *Dan.* 12,2.

V 12 : 3-4 *Mal.* 3,19 ‖ 7 cf. *I Cor.* 1,23 ‖ 9 *Is.* 8,14; *Is.* 28,16; *Rom.* 9,32.33; *I Pierre* 2,7.

V 11 : 7 ὁ² om. P ‖ 8 ἐγενήθην F ‖ post ζητοῦσιν add. περὶ τῆς τῶν ἐθνῶν κλήσεως λέγων (λ. om. P) glossam FP ‖ 9 Ἠσ. λέγοντος : καὶ ἠσαΐας λέγει F ‖ καὶ om. FSl. ‖ 9-10 ἐν τῷ λαῷ, οἵ : καὶ F ‖ 10 ἐζήτησαν : ἐκζητοῦσι P ‖ 10-11 περὶ τῶν σταυρωσάντων καὶ ἀπειθούντων ἰουδαίων τῶ χριστῶ λέγει (λ. om. P) add. glossam post ὄν. μου P post ἀντιλέγοντα F ‖ 10 ὅλην τ. ἡμ. om. F ‖ 11 οἵ om. F ‖ ἐπορεύθησαν ἐν F ‖ 12 ἑτοιμ. : καὶ ἑτοιμάζοντες F ‖ 13 post τράπεζαν add. περὶ τοῦ ἐρχομένου ἑρμολάου καὶ σατανᾶ glossam F post πεσεῖσθε add. περὶ δὲ τῶν δεχομένων τὸν ἑρμόλαον καὶ σατανᾶν P ‖ πεσοῦνται F ‖ εἰσηκούσατε F ‖ 14 προσείχετε F ‖ Ἠσ. — λέγει om. F ‖ περὶ — Χρ. post μοι (l. 15) transp. F ‖ τῶ χριστῶ F ‖ 15 δουλεύοντές : πιστεύοντές P ‖ Οἱ² om. F ‖ 16 αἰώνια om. F ‖ 17 τὰ om. P ‖ τότε om. FSl. ‖ 17-18 διὰ Ἠσ. : ὥς φησιν ἠσαΐας F ‖ 18 φησίν om. F ‖ 20 αἰώνιον² om. F.

V 12 : 1 ὁ om. P ‖ 2 ἃς — ἐβλασφήμησα om. F ‖ εἰς τὴν ἡμέραν ἐκείνην F ‖ 3-4 καὶ ποιήσῃς — δικαίων σου om. P ‖ 3 ἀσεβεῖ καλάμη F ‖ ἀνάψη F ‖ 5 πάντες ὄντως F ‖ σε om. F ‖ δερόμενον : θεωρούμενον F ‖ 6 καὶ¹ om. F ‖ ἀποθνήσκοντα F ‖ 7 προελ. : προλέγουσιν P ‖ 8 Διὰ ταῦτα : δι' αὐτὰ P ‖ σκάνδαλος P ‖ ἀθλίοις om. P ‖ 9-10 ἀλλὰ καὶ δίδ. : τοῦτο δὲ δεῖξον F ‖ 10 με² om. F ‖ ἔμαθες : ἔμελλον P ‖ 11 καὶ Θεὸν om. P ‖ ἐμβηθλεὲμ F.

Jacob répond et dit : Au nom du Dieu Très-haut, je ne te mens pas, messire Ioustos. Lorsque nous avons mis le feu à l'église de Ptolémaïs pour qu'elle brûlât, ainsi qu'à toutes les maisons des Chrétiens, j'étais avec les Juifs, le premier instigateur de ces méfaits [107]. Et j'entrai à l'évêché et y trouvai un Ancien Testament et un Nouveau ; nous prîmes les livres de la Loi et des prophètes, et nous déchirâmes ceux du Christ. Et moi, je pris des parchemins magnifiques (d'écrits) d'évêques qui portaient les noms de Basile, Grégoire, Épiphane, Ambroise, Éphrem et Antiochos [108]; je les lus en m'en moquant et en riant. Et j'en lus à Léontios, l'ancien Chrétien passé à nous parce qu'il nous craignait — car nous faisions bien du mal aux Chrétiens. Et ce Léontios de Kaparsa [109] m'expliqua que l'Église catholique des Chrétiens dit que le Fils est consubstantiel au Père, qu'il est pour toujours avec le Père, qu'il a été engendré hors du temps avant les siècles, et qu'il est né d'une vierge selon la chair ⟨Sl. : *à la fin des temps*⟩. Alors je tournais cela en dérision, mais maintenant, aussi vrai que devant Dieu, je suis assuré que ces livres des évêques disaient la vérité.

13. Ioustos répondit et dit : Tu es bienheureux, messire Jacob, que Dieu t'ait révélé de tels mystères. Mais je t'en prie, messire Jacob, enseigne-moi aussi sur les souffrances du Christ et sur son ineffable condescendance. Je reste, en effet, stupéfait des souffrances du Christ, qu'il ait enduré de tels outrages. Car c'est à cause de ses souffrances, de son indicible humilité que nous avons vue et de sa mort dégradante dans sa propre personne, que le Christ est devenu pour nous « pierre d'achoppement et rocher de scandale », comme le dit Isaïe, et que nous n'avons pas voulu entendre la suite des paroles du prophète. L'Écriture ajoute en effet aussitôt : « Et celui qui croira en lui ne connaîtra pas la honte pour l'éternité. »

Jacob répond et dit [110] : Dans le premier livre de la Loi, la Genèse, Dieu dit à Abraham : « Prends ton fils unique que tu aimes, égorge-le et offre-le moi en sacrifice à l'endroit que je te dirai. » Et exécutant la volonté de Dieu, Abraham prit son fils chéri qu'il aimait, et avec lui deux serviteurs, et il l'amena « à l'endroit que lui avait dit le Seigneur » ; « il ligota son fils Isaac et leva la main pour égorger son fils » ;

107. Voir plus haut, IV 5, l. 16-18, et Commentaire, p. 237.

108. On pourrait penser à Antiochos de Saint-Sabas, qui rédigea vers 620 le *Pandecte,* recueil spirituel à l'usage des moines; mais il s'agit plutôt d'Antiochos de Ptolémaïs, contemporain et rival de saint Jean Chrysostome : SOCRATE, *Hist. eccl.* VI, 11 et SOZOMÈNE, *Hist. eccl.* VIII, 10. Commentaire, p. 249 et n. 133. Au lieu du nom d'Antiochos, la version arabe donne celui de « Chrysostome » (d'Antioche).

109. Voir plus haut, IV 5, l. 19-28.

110. L'exégèse qui suit dérive, directement ou indirectement, d'ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse* VIII.

Ἀποκρίνεται ὁ Ἰάκωβος καὶ λέγει· Μὰ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου, οὐ ψεύδομαί σε, κύρι Ἰοῦστε. Ἀλλὰ ὅτε ἐβάλομεν πῦρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν Πτολεμαΐδος, ἵνα καῇ, καὶ πάντα τὰ χριστιανικὰ οἰκήματα, μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἤμην καὶ πρῶτος σύμβουλος τῶν κακῶν. Καὶ εἰσῆλθον εἰς τὸ ἐπισκοπεῖον καὶ ηὗρον ἐκεῖ παλαιὰν | Bo 82 καὶ νέαν διαθήκην. Καὶ τὰ μὲν βιβλία τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἐπήραμεν αὐτά, τὰ δὲ τοῦ Χριστοῦ κατεσχίσαμεν. Ἐπῆρα δὲ ἐγὼ μεμβράϊνα θαυμαστὰ ἐπισκόπων, ὀνόματα ἔχοντα Βασιλείου τε καὶ Γρηγορίου καὶ Ἐπιφανίου καὶ Ἀμβροσίου καὶ Ἐφραὶμ καὶ Ἀντιόχου· καὶ ἀνέγνων αὐτὰ ἐμπαίζων καὶ καταγελῶν. Ἀνέγνων δὲ αὐτὰ καὶ Λεοντίῳ τῷ ἀπὸ Χριστιανῶν γενομένῳ διὰ τὸν φόβον ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων — πολλὰ γὰρ κακὰ ἐποιοῦμεν τοῖς Χριστιανοῖς. Καὶ αὐτὸς ὁ Λεόντιος ὁ Καπαρσινὸς εἶπέν μοι ὅτι ἡ ἐκκλησία ἡ καθολικὴ τῶν Χριστιανῶν ὁμοούσιον Υἱὸν τῷ Πατρὶ λέγει καὶ ἀεὶ ὄντα σὺν τῷ Πατρὶ καὶ πρὸ τῶν αἰώνων γεννηθέντα ἀχρόνως καὶ 〈...〉 ἐκ παρθένου γεννηθέντα κατὰ σάρκα. Καὶ τότε μὲν κατεγέλων, ἄρτι δὲ ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πεπληροφόρημαι ὅτι ἀλήθειαν ἔλεγον τὰ βιβλία ἐκεῖνα τῶν ἐπισκόπων.

13. Ἀπεκρίθη ὁ Ἰοῦστος καὶ εἶπεν· Μακάριος εἶ, κύρι Ἰάκωβε, ὅτι ὁ Θεὸς ἀπεκάλυψέν σοι τοιαῦτα μυστήρια. Ἀλλὰ δυσωπῶ σε, κύρι Ἰάκωβε, δίδαξόν με καὶ περὶ τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀφάτου αὐτοῦ συγκαταβάσεως. Ἐκπλήττομαι γὰρ διὰ τὰ πάθη τοῦ Χριστοῦ καὶ τὰς τοιαύτας ὕβρεις ἃς ὑπέμεινεν. Διὰ γὰρ τὰ πάθη αὐτοῦ καὶ διὰ τὴν ἄφατον εὐτέλειαν, ἣν εἴδομεν, καὶ ἀσχήμονα θάνατον ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ ἐγένετο ἡμῖν ὁ Χριστὸς « λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου », καθὼς λέγει Ἡσαΐας, καὶ οὐκ ἠθελήσαμεν ἐπακοῦσαι τοῦ ἐπακολουθοῦντος ῥητοῦ τοῦ προφήτου. Ἐπάγει γὰρ εὐθέως ἡ γραφὴ λέγουσα· « Καὶ ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ μὴ καταισχυνθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα ».

Ἀποκρίνεται Ἰάκωβος καὶ λέγει· Ἐν τῷ πρώτῳ βιβλίῳ τοῦ νόμου τῆς Γενέσεως εἶπεν ὁ Θεὸς τῷ Ἀβραάμ· « Λάβε τὸν υἱόν σου τὸν μονογενῆ, φησίν, ὃν ἀγαπᾷς, καὶ σφάξον αὐτὸν καὶ ἀνένεγκέ μοι αὐτὸν θυσίαν εἰς τὸν τόπον, ὃν εἴπω σοι ». Καὶ πληρώσας τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἔλαβεν Ἀβραὰμ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαπητὸν ὃν ἠγάπα, καὶ μετ' αὐτοῦ δύο δούλους, καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς « τὸν τόπον ὃν εἶπεν αὐτῷ Bo 83 ὁ Θεός », « καὶ συμποδίσας τὸν υἱὸν | αὐτοῦ Ἰσαάκ, ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἵνα

V 12 : 24 cf. *Jean* 20,19.

V 13 : 6 *Is.* 8,14; 28,16; *Rom.* 9,32.33; *I Pierre* 2,7 ‖ 8-9 *Is.* 28,16 ‖ 11-18 *Gen.* 22,2.3.9.10-13.

V 12 : 12 ὁ om. P ‖ τοῦ ὑψίστου om. P ‖ 13 Ἀλλὰ ὅτε : ὅτ' ἂν F ‖ 14 καὶ¹ om. F ‖ οἰκήματα : βιβλία F ‖ 14-15 μετὰ — Καὶ om. F ‖ πρωτοσύμβουλος P ‖ 15 εἰσηλθὼν F ‖ κ. ηὗρον ἐκεῖ : εὕρομεν F ‖ 15-16 παλ. κ. ν. διαθήκην om. P ‖ 16 τὰ μὲν om. P ‖ αὐτά om. F ‖ 17 ἐσχίσαμεν P ‖ Ἐπῆρα : ἔλαβον F ‖ 18 τε καὶ om. P ‖ καὶ²⁻³⁻⁴ om. P ‖ 19 καὶ ἀν. αὐτὰ : ἀν. αὐτὰ καὶ F ‖ αὐτὰς P ‖ Ἀν. δὲ : καὶ ἀν. P ‖ 20 καὶ om. P ‖ τῷ om. P ‖ 21 ἐποιούμην P ‖ ὁ¹ om. P ‖ καπαρσίνος P : καπαρσαφινὸς F ‖ 22 ἡ καθ. om. F ‖ ὁμοούσιον + τὸν F ‖ Πατρὶ + τὸν χριστὸν P ‖ λέγουσιν F ‖ 23 ὄντα corr. P ὄντ (sic) ‖ 24 γενν. κατὰ σ. : κατὰ σ. γενόμενον P ‖ μὲν om. P ‖ κατεγέλουν F ‖ 25 πεπληρ. : γινώσκω P ‖ λέγουσι F ‖ ἐκ. τῶν ἐπ. : τῶν ἐπ. ἐκείνων P.

V 13 : 1 ὁ om. P ‖ εἶπεν : λέγει P ‖ 1-2 ὅτι — Ἰάκωβε om. F ‖ 2 με + λοιπὸν F ‖ 3 συγκατ. : εὐτελείας P ‖ 4 διὰ¹ om. F ‖ 4-5 καὶ τὰς — αὐτοῦ om. P ‖ 5 διὰ om. FSl. ‖ εἴδομεν κ. ἀσχ. : ἠκούσαμεν κ. τὸν ἄσχημον F ‖ ἐν — Χριστῷ om. F ‖ 6 ἡμῖν : γὰρ P ‖ ὁ Χρ. om. F ‖ 6-7 καθὼς λ. Ἡσ. om. PSl. ‖ 7 καὶ : ἀλλ' F ‖ ἀκοῦσαι τῶν ἐπακολούθων ῥημάτων P ‖ τῶ προφήτη F ‖ 8 εὐθ. γὰρ ἐπάγει P ‖ εἰς αὐτὸν : ἐπ' αὐτῶ F ‖ μὴ om. F ‖ καταισχυνθῇ P ‖ 11 υἱόν σου τὸν om. F ‖ φησίν om. F ‖ 12 ἀνένεγκαί P ‖ μοι om. F ‖ 14 καὶ — δούλους : μετὰ τῶν δύο δούλων F ‖ αὐτὸν : τῷ θεῷ αὐτοῦ P ‖ 15 τὸν — Ἰσαάκ : αὐτὸν F.

mais un ange de Dieu lui apparut, l'arrêta et lui montra un mouton, et Abraham le sacrifia à Dieu à la place de son vrai fils Isaac. Or, Abraham était la figure de Dieu, qui disait du Christ par Isaïe : « Voici mon enfant que j'ai choisi, le bien-aimé en qui je me suis complu. » Car par l'intermédiaire du Christ, Dieu eut la complaisance de sauver les hommes de l'égarement de la vaine idolâtrie. Égorger le mouton pris dans la plante Sabek au lieu d'Isaac signifiait la crucifixion de la chair du Christ sur le bois de la croix; car le Verbe de Dieu, étant immortel, resta intact comme Isaac. ⟨Sl. : *Prendre*⟩ les deux serviteurs préfigurait les deux larrons. Les larrons étaient et sont bel et bien les serviteurs du Christ, à cause du Verbe de Dieu qui habitait dans le Christ. Qu'Isaac ait porté le bois préfigurait le Christ qui devait porter sa propre croix. Le lieu élevé où Abraham offrit le sacrifice est l'endroit du crâne où fut crucifié le Christ. En vérité, certains Juifs ont découvert, par une enquête minutieuse, que le crâne d'Adam le premier homme se trouvait là; c'est pour cette raison qu'on l'appelle endroit du crâne, c'est-à-dire Golgotha [111].

14. Le complot de ses propres frères contre Joseph, qui le jetèrent dans une citerne et le vendirent, préfigurait le complot des Juifs, frères du Christ selon la chair. Et les trente pièces d'argent que les Juifs ont versées pour qu'on leur livre le Christ, Moïse les avait prophétisées en disant dans le Deutéronome : « Maudit l'homme qui accepte des présents pour faire couler le sang du juste. » Zacharie le dit aussi, comme au nom du Christ : « Ils ont fixé mon prix à trente pièces d'argent », et Jérémie dit de même : « Ils ont payé trente pièces d'argent, le prix de celui qu'ils ont acheté. »

Ioustos répond et dit : Ce que tu dis là vient d'un apocryphe.

Jacob dit : Comme nous l'avons dit, Joseph jeté dans la citerne par ses propres frères préfigurait encore (le Christ) : les hommes ont bien jeté le Christ, leur frère par la chair, dans la citerne du tombeau. Car étant Dieu, le Christ s'est aussi fait homme ⟨Sl. : *vrai sans confusion ni altération ni division, un seul et même Seigneur*⟩; mais de même que Joseph a survécu à la citerne et a mis sous son pouvoir le pays des Égyptiens, de même le Christ est ressuscité des morts et a mis sous son pouvoir la tromperie des Égyptiens spirituels, des démons [112]. Et ce que l'Écriture dit de Jérémie, « Avant de te créer je t'ai consacré, je t'ai préposé à déraciner, à saper et à recons-

111. *Matth.* 27, 33. Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu*, éd. Klostermann, nos 551, 552 et 553.

112. Ainsi qualifiés parce qu'ils ne sont pas des créatures de chair et de sang. De même Maxime le Confesseur parle-t-il des Arabes comme de « barbares sensibles » par rapport aux barbares « spirituels » que sont les vices : *ep.* 8, PG 91, col. 445.

σφάξῃ τὸν υἱὸν αὐτοῦ », καὶ ἐφάνη αὐτῷ ἄγγελος Θεοῦ καὶ ἐκώλυσεν αὐτὸν καὶ ἔδειξεν αὐτῷ πρόβατον, καὶ αὐτὸ ἀνήνεγκεν Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ ἀντὶ Ἰσαὰκ τοῦ ἀληθινοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Τύπον γὰρ εἶχεν Ἀβραὰμ τοῦ Θεοῦ, τοῦ εἰπόντος διὰ Ἠσαΐου περὶ Χριστοῦ· « Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησα ». Διὰ Χριστοῦ εὐδόκησεν ὁ Θεὸς σῶσαι τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς πλάνης τῆς ματαίας εἰδωλολατρείας. Τὸ δὲ σφάξαι τὸ πρόβατον τὸ δεδεμένον ἐν φυτῷ Σαβὲκ ἀντὶ Ἰσαὰκ τὴν σάρκα τοῦ Χριστοῦ τὴν σταυρωθεῖσαν ἐπὶ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ σημαίνει· ὁ γὰρ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἀθάνατος ὢν ἀπαθὴς ἔμεινεν ὡς ὁ Ἰσαάκ. Τὸ δὲ ⟨λαβεῖν⟩ τοὺς δύο δούλους προετύπου τοὺς δύο λῃστάς. Ἐν ἀληθείᾳ γὰρ οἱ λῃσταὶ δοῦλοι ἦσαν καί εἰσι τοῦ Χριστοῦ διὰ τὸν οἰκοῦντα Λόγον τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ Χριστῷ. Τὸ δὲ βαστάξαι τὸν Ἰσαὰκ τὰ ξύλα προετύπου τὸν Χριστὸν μέλλοντα βαστάξαι τὸν ἴδιον σταυρόν. Ὁ δὲ τόπος ὁ ὑψηλός, ἔνθα ἐγένετο ἡ θυσία τοῦ Ἀβραάμ, ἔστιν ὁ κρανίου τόπος, ἔνθα ἐσταυρώθη ὁ Χριστός. Ἐν ἀληθείᾳ δέ τινες Ἰουδαῖοι ἀκριβῶς ἱστόρησαν τὸ κρανίον τῆς κεφαλῆς τοῦ Ἀδὰμ τοῦ πρώτου ἀνθρώπου ἐκεῖ κεῖσθαι. Διὰ τοῦτο καὶ κρανίου τόπος καλεῖται, ὅ ἐστιν Γολγοθᾶ.

14. Καὶ τῷ ἐπιβουλευθῆναι δὲ τὸν Ἰωσὴφ ὑπὸ τῶν ἰδίων ἀδελφῶν καὶ εἰς λάκκον βληθῆναι καὶ πραθῆναι προετυποῦτο ἡ ἐπιβουλὴ τῶν Ἰουδαίων τῶν ἀδελφῶν τοῦ Χριστοῦ κατὰ σάρκα. Καὶ τὰ τριάκοντα ἀργύρια, ἃ ἔδωκαν οἱ Ἰουδαῖοι, ἵνα παραδοθῇ ὁ Χριστός, ὡς προεφήτευσεν Μωυσῆς, λέγων ἐν τῷ Δευτερονομίῳ· « Ἐπικατάρατος ἄνθρωπος, ὃς λάβῃ δῶρα πατάξαι ψυχὴν αἵματος δικαίου ». Ὡς καὶ Ζαχαρίας εἶπεν ὡς ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ· « Ἔδωκαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργύρια », ὡς καὶ Ἱερεμίας λέγει· « Ἔδωκαν τριάκοντα ἀργύρια τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ».

Ἀποκρίνεται Ἰοῦστος καὶ λέγει· Τοῦτο ἀπὸ ἀποκρύφου παρήγαγες.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ὡς εἴρηται, καὶ τὸ βληθῆναι τὸν Ἰωσὴφ εἰς τὸν λάκκον ὑπὸ τῶν ἰδίων ἀδελφῶν προετύπου· ἔβαλον γὰρ οἱ ἄνθρωποι τὸν ἴδιον ἀδελφὸν κατὰ σάρκα,
Bo 84 τὸν Χριστόν, ἐν τῷ λάκκῳ τοῦ μνήματος. Θεὸς γὰρ ὢν ὁ Χριστὸς ἐγένετο | καὶ ἄνθρωπος ⟨...⟩, ἀλλ' ὥσπερ ὁ Ἰωσὴφ ἔζησεν μετὰ τὸν λάκκον καὶ τῆς χώρας τῶν Αἰγυπτίων κατεκράτησεν, οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς ἐκ νεκρῶν ἀνέστη καὶ τῆς πλάνης τῶν νοητῶν Αἰγυπτίων, τουτέστι τῶν δαιμόνων, κατεκράτησεν. Ὃ δὲ περὶ τοῦ Ἱερεμίου λέγει ἡ γραφή, « Πρὸ τοῦ πλάσαι σε ἡγίακά σε, τέθεικά σε ἐκριζοῦντα καὶ κατασκάπτοντα

V 13 : 19 *Is.* 42,1; *Matth.* 12,18.

V 14 : 1-2 cf. *Gen.* 37,18.24.28 ‖ 3 *Matth.* 26,15 ‖ 4-5 *Deut.* 27,25 ‖ 6 *Zach.* 11,12 ‖ 7 *Matth.* 27,9 ‖ 9-10 *Gen.* 37,24 ‖ 12-13 *Gen.* 45,26 ‖ 15-16 *Jér.* 1,5.10.

V 13 : 16 Θεοῦ : κυρίου F ‖ 16-17 καὶ ἔδ. : ἔδ. δὲ F ‖ 17 ἀληθινοῦ om. F ‖ 18 γὰρ om. P ‖ ἔσχεν P ‖ ἠσ. + τοῦ προφήτου P ‖ 19 ἐν ᾧ ηὐδόκησα P ‖ Διὰ + γὰρ P ‖ 20 ηὐδόκησεν P ‖ εἰδωλολατρίας F ‖ 21 ἐν φ. Σαβὲκ om. F ‖ 22 ἐπὶ — σταυροῦ om. F ‖ γὰρ om. FSl. ‖ 23 ὁ om. F ‖ Τὸ δὲ om. F ‖ λαβεῖν rest. Bonwetsch e Sl. *A eze pojati dva raba* ‖ δύο + δὲ. F ‖ προετύπου nos : προετύποι P προτυποῖ F ‖ 24 δύο om. F ‖ 25 ἐνοικοῦντα F ‖ τῷ Χρ. : αὐτῶ F ‖ βαστάσαι F ubique ‖ 26 προετύποι FP ‖ 27-28 Χρ. — τινες : Χρ. ἐν ἀληθεία· τινὲς γὰρ F ‖ 28 ἀκριβεῖς F ‖ ἱστόρησα P ‖ 29 καὶ om. FSl. ‖ καλεῖται om. P.

V 14 : 1 Καὶ τῷ nos : καὶ τὸ P τὸ δὲ F ‖ ἰδίων om. F ‖ 2 καὶ πραθῆναι om. F ‖ προετύποι τὴν ἐπιβουλὴν F ‖ 3 τὰ om. P ‖ 4 ἐν τῷ δευτ. λέγων F ‖ 5 λάβει F ‖ Ὡς[1] om. P ‖ 8 Ἀποκρ. — λέγει : λέγει ὁ ἰ. F ‖ 9 ὁ om. P ‖ ὡς εἴρεται F om. P ‖ 10 προετύπου nos : ἐπροετύποι P εἰς τὸν χριστὸν ἀνῆκεν F ‖ οἱ ἄνθρ. P : *Ijudei* = οἱ Ἰουδαῖοι Sl. om. F ‖ ἀδελφὸν + τὸν ἰωσὴφ F ‖ 11 καὶ om. F ‖ 12 ὁ om. P ‖ 13 Χρ. + καὶ P ‖ 14 Ὃ : ἃ F ‖ περὶ τοῦ : ὑπὸ P ‖ 15 πλάσαι σε nos : πλάσαι F πλάσω σε P.

truire », s'applique à la divinité du Verbe de Dieu qui réside dans le Christ. Ce que les Juifs disaient au roi à propos de Jérémie, « Qu'on supprime cet homme, car c'est lui qui rend sans force les bras des guerriers », et aussi « Cet homme ne prêche pas la paix au peuple, mais le mal », au sujet de cet endroit, tout cela s'applique au Christ. Les Juifs ont en effet dit pareillement à Pilate, le représentant du César des Romains : « En croix, en croix, crucifie-le », « Cet homme doit mourir », parce qu' « il prêche contre la Loi et prêche le mal pour cet endroit. » Et de plus : « Le roi dit aux Juifs à propos de Jérémie : Voyez, cet homme est entre vos mains », et de même Pilate a dit aux Juifs à propos du Christ : « Prenez-le et crucifiez-le. » Et ils prirent Jérémie, l'homme de Dieu, « et le jetèrent dans la citerne [113] » pour qu'il mourût. « Et dans la citerne il n'y avait pas d'eau, mais de la boue », et avec un vieux linge ils le firent remonter et il ne mourut pas. De même les Juifs prirent le Christ et le crucifièrent, et ils le mirent dans une « citerne », un tombeau « sans eau », comme le disait Zacharie ⟨Sl. : *au Christ : « Et toi, dans le sang de ton alliance, tu as fait sortir tes prisonniers d'une citerne sans eau.* »⟩ Et à la place des vieux linges, c'est l'ancienne alliance de la Loi et des prophètes qui témoigne que le Christ est vivant pour les siècles. Et tous ceux qui ne crurent pas à Jérémie partirent en captivité; de même, tous ceux qui n'ont pas reçu le Christ ⟨Sl. : *et l'ont crucifié*⟩ partirent en captivité parmi ⟨Sl. : *toutes*⟩ les nations ⟨Sl. : *et furent dispersés par les Romains.*⟩

15. Et Daniel encore a été jeté dans la fosse aux lions pour qu'il mourût; et il ne mourut pas, mais les lions tremblèrent devant lui; de même le Christ a été mis dans la fosse, le Saint Sépulcre, en tant qu'homme ⟨Sl. : *sans connaître la corruption*⟩, mais en tant que Dieu il a triomphé de l'enfer. Comme le dit David : « Dieu leur cassera les dents dans la bouche, le Seigneur a fracassé les mâchoires des lions. » Et Job porte lui aussi témoignage en disant : « Les portes de la mort s'ouvrent de peur devant toi, ta vue a frappé d'épouvante les portiers de l'enfer. » Et comme l'a dit Zacharie : Christ notre Dieu, tu as fait sortir « les prisonniers d'une citerne sans eau. » Et encore, « les chefs s'irritèrent » contre Jérémie, ils le flagellèrent et le livrèrent; et de même les Juifs flagellèrent le Christ et le livrèrent. Jérémie a dit encore : « Je suis devenu la risée, j'ai passé tout le jour sous les insultes », et de même le Christ suspendu à la croix a subi les insultes des Juifs tout le jour ⟨Sl. : *comme l'a prophétisé David; car il a dit comme au nom du Christ : « Je suis un ver et non un homme, une offense pour les hommes et un rebut pour le peuple. Tous ceux qui me voient m'insultent, en disant de leurs lèvres ou en hochant de la tête : Il a mis son espoir dans le Seigneur, qu'il le sauve! qu'il le secoure, si telle est sa volonté! » C'est ce qui s'est accompli à la sainte Crucifixion; nos misérables pères disaient alors en hochant la tête : « Il a mis son espoir en Dieu, qu'il l'épargne », qu'il le sauve « si telle est sa volonté! Car il a dit : Je suis le Fils de Dieu. »*⟩ Que le Christ était Dieu, Sirach le dit : « Béni soit le Seigneur Dieu qui a étendu ses mains et sauvé Jérusalem. » Et le Christ en tant qu'homme dit encore par David, dans le quatre-vingt-septième psaume : « Tout le jour j'ai étendu mes mains », et dans le cent-quarante-deuxième psaume : « J'ai étendu mes mains vers toi. » Et le Christ dit encore par Isaïe : « Tout le jour j'ai étendu les mains vers un peuple

113. L'assimilation citerne, fosse et tombe est d'autant plus facile qu'en cas d'épidémie, on utilisait les citernes comme fosses communes; ainsi sous Constantin V à Constantinople, lors de la peste de 746 : THÉOPHANE, éd. de Boor p. 423, l. 25 s. ... ἔτι γε μὴν καὶ κιστέρνας ἀνύδρους καὶ λάκκους...

καὶ ἀνοικοδομοῦντα », εἰς τὴν θεότητα τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ τὴν οὖσαν ἐν τῷ Χριστῷ ἁρμόζει. Τὸ εἰπεῖν δὲ τοὺς Ἰουδαίους τῷ βασιλεῖ περὶ τοῦ Ἱερεμίου « Ἀναιρεθήτω δὴ ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὅτι αὐτὸς ἐκλύει τὰς χεῖρας τῶν ἀνδρῶν τῶν πολεμούντων », καὶ πάλιν « Ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ λαλεῖ εἰρήνην τῷ λαῷ, ἀλλὰ κακὰ » περὶ τοῦ τόπου τούτου, εἰς τὸν Χριστὸν ἁρμόζει. Ὁμοίως γὰρ εἶπαν καὶ οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Πιλάτῳ, τοποτηρητῇ τοῦ Καίσαρος τῶν Ῥωμαίων· « Ἆρον, ἆρον, σταύρωσον αὐτόν », « Ὀφείλει ἀποθανεῖν ὁ ἄνθρωπος οὗτος », ὅτι « κατὰ τοῦ νόμου λαλεῖ καὶ κατὰ τοῦ τόπου τούτου κακά ». Καὶ πάλιν· « Εἶπεν ὁ βασιλεὺς τοῖς Ἰουδαίοις περὶ Ἱερεμίου· Ἰδοὺ οὗτος ἐν ταῖς χερσὶν ὑμῶν », ὁμοίως εἶπεν ὁ Πιλᾶτος περὶ Χριστοῦ τοῖς Ἰουδαίοις· « Λάβετε αὐτὸν καὶ σταυρώσατε ». Καὶ πάλιν· ἔλαβον τὸν Ἱερεμίαν τὸν ἄνθρωπον τοῦ Θεοῦ « καὶ ἔρριψαν αὐτὸν εἰς τὸν λάκκον », ἵνα ἀποθάνῃ. « Καὶ ἐν τῷ λάκκῳ οὐκ ἦν ὕδωρ, ἀλλ' ἢ βόρβορος », καὶ ῥάκει παλαιῷ ἀνήγαγον αὐτὸν καὶ οὐκ ἀπέθανεν. Ὁμοίως οἱ Ἰουδαῖοι ἔλαβον καὶ ἐσταύρωσαν τὸν Χριστόν, καὶ ἔθεντο ἐν λάκκῳ, ἐν μνήματι « μὴ ἔχοντι ὕδωρ », καθὼς εἶπεν Ζαχαρίας ⟨...⟩. Καὶ ἀντὶ τῶν παλαιῶν ῥακίων ἡ παλαιὰ διαθήκη τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν μαρτυρεῖ ὅτι ζῇ ὁ Χριστὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Καὶ ὅσοι ἀπείθησαν τῷ Ἱερεμίᾳ εἰς αἰχμαλωσίαν ἀπῆλθον, ὁμοίως ὅσοι οὐκ ἐδέξαντο τὸν Χριστόν ⟨...⟩, εἰς αἰχμαλωσίαν εἰς ⟨...⟩ τὰ ἔθνη ἀπῆλθον ⟨...⟩.

Bo 85 15. Καὶ πάλιν Δανιὴλ εἰς τὸν λάκκον τῶν λεόντων ἐβλήθη, ἵνα ἀπο|θάνῃ· καὶ οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ οἱ λέοντες αὐτὸν ἐτρόμασαν· ὁμοίως καὶ ὁ Χριστὸς ἐτέθη μὲν εἰς τὸν λάκκον εἰς τὸ ἅγιον μνῆμα ὡς ἄνθρωπος ⟨...⟩, ὡς Θεὸς δὲ ἐσκύλευσε τὸν ᾅδην. Ὥς φησιν ὁ Δαυίδ· « Ὁ Θεὸς τοὺς ὀδόντας αὐτῶν συντρίψει ἐν τῷ στόματι αὐτῶν, τὰς μύλας τῶν λεόντων συνέθλασεν ὁ Κύριος ». Ὡς μαρτυρεῖ καὶ Ἰὼβ λέγων· « Ἀνοίγονταί σοι φόβῳ πύλαι θανάτου, πυλωροὶ δὲ ᾅδου ἰδόντες σε ἔπτηξαν ». Καὶ καθὼς εἶπεν Ζαχαρίας· ἐξήγαγες « δεσμίους », Χριστὸς ὁ Θεός, « ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ ». Καὶ πάλιν· « Ἐπικράνθησαν οἱ ἄρχοντες » τῷ Ἱερεμίᾳ καὶ ἐμαστίγωσαν αὐτὸν καὶ παρέδωκαν αὐτόν· ὁμοίως καὶ οἱ Ἰουδαῖοι ἐμαστίγωσαν τὸν Χριστὸν καὶ παρέδωκαν αὐτόν. Πάλιν εἶπεν Ἱερεμίας· « Ἐγενόμην εἰς γέλωτα, πᾶσαν ἡμέραν διετέλεσα μυκτηριζόμενος », ὁμοίως καὶ ὁ Χριστὸς ἐν τῷ σταυρῷ κρεμάμενος ἐμυκτηρίζετο ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ὅλην τὴν ἡμέραν ⟨...⟩. Ὅτι δὲ Θεὸς ἦν ὁ Χριστὸς Σιρὰχ λέγει· « Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς ὁ ἐκπετάσας τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ σώσας τὴν Ἱερουσαλήμ ». Καὶ πάλιν δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἄνθρωπος λέγει διὰ Δαυὶδ ἐν τῷ ὀγδοηκοστῷ ἑβδόμῳ ψαλμῷ· « Ὅλην τὴν ἡμέραν διεπέτασα τὰς χεῖράς μου », καὶ ἐν τῷ ἑκατοστῷ τεσσαρακοστῷ δευτέρῳ ψαλμῷ λέγει· « Διεπέτασα πρὸς σὲ τὰς χεῖράς μου ». Καὶ διὰ Ἠσαΐου λέγει ὁ

V 14 : 17-19 *Jér.* 45 (38), 4; cf. 26,11 ‖ 21-22 *Jean* 19,15 ‖ 22 *Actes* 6,13 ‖ 23-24 *Jér.* 45 (38),5 ‖ 24-25 *Jean* 19,6 ‖ 25-27 *Jér.* 45 (38),6.11 ‖ 28-29 *Zach.* 9,11.

V 15 : 1-2 *Dan.* 6,16.22 ‖ 4-5 *Ps.* 57 (58),7 ‖ 6 *Job* 38,17 ‖ 7-8 *Zach.* 9,11 ‖ 8 *Jér.* 44 (37),15 ‖ 10-11 *Jér.* 20,7 ‖ 13 *agraphon*; cf. Hippolyte, *Les Bénédictions de Jacob*; cf. **II** 33, 1.7-8; *Esdr.* 7,27? ‖ 15 *Ps.* 87 (88),10 ‖ 16 *Ps.* 142 (143),6.

V 14 : 17 Τὸ δὲ εἰπεῖν F ‖ τοῦ om. P ‖ 18 ὅτι αὐτὸς : τί οὕτως F ‖ 19 πάλιν om. F ‖ κακὰ + καὶ P ‖ 20 εἰς — ἁρμόζει om. P ‖ γὰρ om. P ‖ εἶπον F ‖ καὶ om. F ‖ 21 τοῦ om. P ‖ 22 καὶ — κακά om. F ‖ 23 οὗτος : αὐτὸς F ‖ 26 ἵνα — λάκκῳ : οὗ F ‖ 27 ῥάκη παλαιὰ P ‖ 28 ἔθεντο + αὐτὸν F ‖ 29 ῥάκκων P ‖ 30 καὶ om. F ‖ ὁ om. F ‖ 31 ἠπείθησαν F ‖ τὸν ἱηρεμίαν F.

V 15 : 3 τὸν[1] om. F ‖ 4 ὁ[1] om. P ‖ 5 καὶ om. P ‖ 7 ἐξήγαγεν F ‖ 8 Καὶ[1] om. P ‖ 9 τὸν Χρ. : αὐτὸν P ‖ 13 ἐκπητάσας P ‖ 14 Καὶ om. F ‖ ὡς : καὶ F ‖ διὰ : ὁ F (cf. Sl.) ‖ ἐν — ψαλμῷ om. FSl. ‖ 15-16 καὶ ἐν — χεῖράς μου om. F ‖ 15 σαρακοστῷ P ‖ 16 Καὶ + πάλιν F.

rebelle et rétif, vers ceux qui n'ont pas suivi le chemin du bien et marchent derrière leurs péchés. C'est ce peuple qui m'irrite, vous qui m'avez abandonné, ⟨Sl. : *et qui préparez la table du démon*⟩. » Et le Christ dit encore par Isaïe : « Et moi, je ne désobéis pas, je ne réplique pas. J'ai offert mon dos aux fouets, mes joues aux soufflets, je n'ai pas détourné mon visage de l'outrage des crachats »[114]; et Isaïe dit encore du Christ : « Il est un homme et sait supporter l'outrage, car son visage s'est détourné, il a été humilié et on l'a tenu pour rien. C'est lui qui porte nos péchés et qui souffre pour nous, et nous, nous avons cru qu'il était dans la peine, les coups et l'abaissement; et lui, il a été blessé à cause de nos péchés. » Et encore : « On l'a mené à la mort comme un mouton, et il est resté sans voix comme l'agneau devant celui qui le tond. » Que le Christ, qui a subi cela pour nous, soit Dieu et ait dû ressusciter, c'est ce qu'il dit en poursuivant : « Et le Seigneur veut diminuer la peine de son âme, lui montrer la lumière, forger son intelligence, justifier le juste, qui sert le grand nombre pour leur bien, et il portera lui-même leurs péchés. » ⟨Sl. : *Voyez, mes frères, comment le prophète Isaïe parle de la Passion du Christ et de sa Résurrection, et comment le prophète sans mensonge, Isaïe, le proclame juge de l'univers !*⟩

16. Ioustos prend la parole et dit : Tu dis vrai, et ceci est le grand salut : croire dans le Christ. Car je vais te confesser toute la vérité, messire Jacob. Mon frère Abraamès m'a écrit[115] ⟨Sl. : *de Césarée*⟩ qu'un faux prophète est apparu ⟨Sl. : *parmi les Saracènes*⟩[116]. « Lorsque ⟨Sl. : *Sergios*⟩ le Candidat fut tué par les Saracènes[117], j'étais à Césarée[118] — me dit Abraamès —, et j'allai en bateau à Sykamina; on disait : Le Candidat a été tué! Et nous les Juifs, nous étions dans une grande joie. On disait que le prophète était apparu, venant avec les Saracènes, et qu'il proclamait l'arrivée du Christ Oint qui allait venir. Et moi (Abraamès), étant arrivé à Sykamina, je m'arrêtai chez un ancien très versé dans l'Écriture[119], et je lui dis : 'Que me dis-tu ⟨Sl. : *seigneur et docteur,*⟩ du prophète qui est apparu avec les Saracènes?' Et il me répond en gémissant profondément : 'C'est un faux prophète : les prophètes viennent-ils armés de pied en cap? Vraiment, les événements de ces derniers temps sont des œuvres de désordre, et je crains que le premier Christ qui est venu, celui qu'adorent les Chrétiens, ne soit bien l'envoyé de Dieu, tandis que nous nous apprêtions à recevoir Hermolaos à la place. Isaïe disait en effet que les Juifs auraient un cœur perverti et endurci jusqu'à ce que toute la terre soit dévastée. Mais

114. La version éthiopienne ajoute : « Voyez-vous, mes frères, comment les Saintes Écritures ont prédit la Passion du Christ? »

115. L'Abraamios de III 2, l. 15.

116. Le slave mentionne ici les Saracènes, ce qui semble plus logique, mais omet ensuite ὑπὸ τῶν Σαρακηνῶν (l. 14) : s'agit-il d'un simple déplacement de ce groupe de mots dans le slave ou le grec? Ce passage, important pour la datation et le sens de la Doctrina, fait évidemment allusion au prophète Mahomet. Il paraît imprudent d'en conclure que ce dernier est encore vivant au moment de la composition du traité, même si l'auteur veut le faire croire; voir Commentaire, p. 247.

117. Cet engagement eut lieu en 633 : THÉOPHANE, éd. de Boor p. 336; *Chronicon anonymum ad annum 1234 pertinens.*, trad. Chabot, p. 189-190, voir Commentaire, p. 246.

118. Césarée de Palestine est la métropole de Palestine Ire; voir Commentaire, p. 241.

119. Γραφικός a ici le sens de « connaissant les Écritures »; cf. III 2, l. 18-19, où Jacob dit de

Χριστός· « Ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, οἵ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῷ ἀγαθῇ, ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Λαὸς οὗτος ὁ παροξύνων με, ὑμεῖς οἱ ἐγκαταλιπόντες με, ⟨...⟩ ». Καὶ πάλιν διὰ Ἠσαΐου λέγει ὁ Χριστός· « Ἐγὼ οὐκ ἀπειθῶ, οὐδὲ ἀντιλέγω. Τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων »· καὶ πάλιν Ἠσαΐας λέγει περὶ Χριστοῦ· « Καὶ ἄνθρωπος ὢν *Bo* 86 καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν, ὅτι ἀπέστρεπται τὸ | πρόσωπον αὐτοῦ, ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη. Οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται, καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει· αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ». Καὶ πάλιν· « Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος ». Ὅτι δὲ καὶ Θεός ἐστιν ὁ παθὼν ταῦτα δι' ἡμᾶς Χριστὸς καὶ ἀναστῆναι ἤμελλεν, ἐπάγει· « Καὶ βούλεται Κύριος ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, δεῖξαι αὐτῷ τὸ φῶς, πλάσαι τῇ συνέσει, δικαιῶσαι δίκαιον, εὖ δουλεύοντα πολλοῖς, καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει » ⟨...⟩.

16. Ἀποκρίνεται ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Ὄντως ἀλήθειαν λέγεις, καὶ οὕτως ἐστὶν ἡ σωτηρία ἡ μεγάλη, τὸ πιστεύειν εἰς τὸν Χριστόν. Ὁμολογῶ γάρ σοι, κύρι Ἰάκωβε, τὴν πᾶσαν ἀλήθειαν. Ἔγραψε γάρ μοι Ἀβραάμης ὁ ἀδελφός μου ⟨...⟩ ὅτι πλάνος ἐφάνη προφήτης ⟨...⟩. « Ὅτε γὰρ ἐσφάγη ὁ ⟨Σέργιος⟩ Κανδιδάτος ὑπὸ τῶν Σαρακηνῶν, εἰς Καισάρειαν ἤμην — λέγει Ἀβραάμης —, καὶ ἀπερχόμην ἐν Συκαμίνοις πλωῇ· καὶ λέγουσιν· Ὁ Κανδιδάτος ἐσφάγη. Καὶ ἔσχαμεν οἱ Ἰουδαῖοι χαρὰν μεγάλην. Καὶ λέγουσιν ὅτι ὁ προφήτης ἀνεφάνη ἐρχόμενος μετὰ τῶν Σαρακηνῶν καὶ κηρύσσει τὴν ἔλευσιν τοῦ ἐρχομένου Ἠλειμμένου καὶ Χριστοῦ. Καὶ ἀπελθόντος μου εἰς Συκάμινα ἀνεθέμην τινὶ γέροντι γραφικῷ πάνυ καὶ λέγω αὐτῷ· "Τί μοι λέγεις, ⟨...⟩, περὶ τοῦ προφήτου τοῦ ἀναφανέντος μετὰ τῶν Σαρακηνῶν;" Καὶ λέγει μοι ἀναστενάξας μέγα ὅτι· "Πλάνος ἐστίν. Μὴ γὰρ οἱ προφῆται μετὰ ξίφους καὶ ἅρματος ἔρχονται; Ὄντως ἀκαταστασίας ἔργα εἰσὶ τὰ σήμερον κινούμενα, καὶ φοβοῦμαι μήπως ὁ πρῶτος ἐλθὼν Χριστός, ὃν προσκυνοῦσιν οἱ Χριστιανοί, αὐτὸς ἦν ὁ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πεμφθεὶς καὶ ἀντὶ αὐτοῦ δεξόμεθα τὸν Ἑρμόλαον. Εἶπεν γὰρ ὁ Ἠσαΐας ὅτι πεπλανημένην ἔχομεν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ πεπωρωμένην τὴν καρδίαν, ἕως οὗ ἐρημωθῇ πᾶσα ἡ γῆ. Πλὴν ἄπελθε,

V 15 : 17-19 *Is.* 65,2.3.11 ‖ 20-22 *Is.* 50,5.6 ‖ 22-27 *Is.* 53,3-5.7 ‖ 28-30 *Is.* 53,10.11.
V 16 : 12 cf. *Luc* 21,9; *I Cor.* 14,33 ‖ 14-15 cf. *Is.* 6,10-11.

V 15 : 18 ὁδὸν ἀγαθὴν F ‖ 19 οὗτος om. F ‖ 22 Ἠσαΐας om. F ‖ 23 καὶ[1] om. F ‖ 27 κείροντος F ‖ 28 Χριστὸς om. F ‖ ἔμελλεν F ‖ ἐπάγει : ἡσαΐας λέγει P ‖ 29 τὸ om. P ‖ δικαιῶσαι om. F.

V 16 : 1 ὁ om. P ‖ Ὄντως — ἐστὶν om. F ‖ 2 τὸ : τοῦ P ‖ γάρ om. F ‖ 3 τὴν om. P ‖ γάρ om. F ‖ ἀβραάμιος F ἀβραάμις P ubique ‖ ὅτι : λέγων P ‖ 4 Σέργιος rest. Bonwetsch e Sl. *Sergii* ‖ 5 λέγει Ἀβρ. om. F ‖ εἰς συκάμινα F ‖ πλωῇ om. F ‖ 6 Καὶ ἔσχ. : ἔσχομεν οὖν F ‖ 7 ὅτι : καὶ P ‖ ὁ om. F ‖ ἐφάνη F ‖ ἐρχόμενος om. P ‖ 8 ἠλιμμένου P ‖ καὶ Χρ. nos : καὶ χριστὸν P om. F ‖ 9 ἀνεθέμην : ἐγενόμην ἐν F ‖ πάνυ om. F ‖ 10 μέγα ὅτι : μέγας P ‖ 11 Ὄντως + γὰρ F ‖ 14 δεξόμεθα nos : δεξώμεθα P ἐδεξόμεθα F ‖ ὁ om. F.

Ioustos καὶ γραφικός ἐστιν καὶ μέγας διδάσκαλος. Parlant d'une notion ou d'un problème, le mot signifie « qui a rapport aux Écritures ». cf. LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Jean l'Aumônier*, prol. et 16, éd. Festugière p. 345 et 364.

Abraamès, et renseigne-toi sur ce prophète qui est apparu'. Et moi, Abraamès, ayant poussé l'enquête, j'appris de ceux qui l'avaient rencontré qu'on ne trouve rien d'authentique dans ce prétendu prophète : il n'est question que de massacres. Il dit aussi qu'il détient les clés du paradis [120], ce qui est incroyable. » Voilà ce que m'a écrit mon frère Abraamès d'Orient. Et moi, Ioustos, je crois au Christ né de la sainte Marie ⟨ Sl. : *à Bethléem soixante-neuf semaines après la (re)construction du saint Temple de Dieu à Jérusalem, après le retour du peuple de Babylone, comme l'a prophétisé le prophète sans mensonge* ⟩ ; je crois que c'est lui ⟨ Sl. : *qu'ont annoncé la Loi et les prophètes,* ⟩ que le Dieu Très-haut a envoyé sur la terre ⟨ Sl. : *pour le salut du genre humain* ⟩, le sauveur et le roi d'Israël.

Jacob dit : Messire Ioustos, veille à ce que ta bouche ne dise une chose tandis que ton cœur en conserve une autre, l'hostilité au Christ.

Ioustos, en réponse, lui dit : Au nom du Seigneur Tout-puissant ⟨Sl. : *qui a parlé à Moïse* ⟩, qui connaît le secret des cœurs, je crois de tout mon cœur, à partir d'aujourd'hui, au Christ qu'adorent les Chrétiens, qui est né à Bethléem de la sainte Marie ; j'en suis certain grâce à ton enseignement et aux révélations que j'ai eues par des visions.

17. Et nous nous retirâmes tous. Jacob dit alors à Ioustos : Je voudrais que tu consentes à venir chez moi et que tu nous bénisses.

Et Ioustos répondit : Je viens si tu le veux ; mais je te prie que notre frère Joseph vienne lui aussi, car il est pieux.

Et Jacob nous emmena dans son logement Ioustos et moi, Joseph. C'était alors la septième heure. Il prépara des légumes et nous les servit. Il dit : Messire Ioustos, bénis.

L'autre répondit : C'est à vous de le faire.

Jacob dit alors pour éprouver Ioustos : Christ notre Dieu, bénis (ce repas) !

Et Ioustos répondit : Amen.

Ioustos dit : Messire Jacob, je crois que tu m'as invité pour m'éprouver [121]. Au nom du Dieu Tout-puissant, ton enseignement m'a donné la certitude à lui seul ; mais en plus, j'ai vu en rêve plusieurs nuits un homme vêtu de blanc qui me disait : « Par la grâce divine l'enseignement de Jacob est droit, et celui que proclame Jacob est bien le Christ. » [122].

Jacob lui dit alors : Pourquoi donc ne te fais-tu pas baptiser pour devenir chrétien ?

Ioustos lui répondit : Aussi vrai qu'en présence de Dieu, je dis la vérité ; je veux d'abord rentrer chez moi et catéchiser les miens ⟨Sl. : *dans la foi au Christ* ⟩. J'ai en effet un frère, comme tu le sais, et nous avons des femmes et des enfants, et je veux les rendre chrétiens eux aussi.

120. On trouve déjà ici à l'état d'ébauche ce qui constituera plus tard deux chapitres importants de la polémique anti-islamique : l'apologie de la guerre (*djihad*) et une certaine conception du paradis. Voir Commentaire, p. 247.

121. Pour savoir s'il accepte de manger et répond à la bénédiction, ce qui signifie proprement être en communion avec les Chrétiens, voir III 11.

122. Ioustos avait vu en songe Moïse et les Prophètes (V 3), maintenant qu'il est plus engagé dans la conversion, c'est le Christ lui-même qui lui apparaît, comme il était apparu à Jacob (II 1).

κύρι Ἀβραάμη, καὶ μάθε περὶ τοῦ προφήτου τοῦ ἀναφανέντος.” Καὶ περιεργασάμενος ἐγὼ Ἀβραάμης ἤκουσα ἀπὸ | (Bo 87) τῶν συντυχόντων αὐτῷ ὅτι οὐδὲν ἀληθινὸν εὑρίσκεις ἐν τῷ λεγομένῳ προφήτῃ, εἰ μὴ αἱματεκχυσίας ἀνθρώπων· λέγει γὰρ ὅτι καὶ τὰς κλεῖς τοῦ παραδείσου ἔχει, ὅ ἐστιν ἄπιστον ». Ταῦτά μοι ἔγραψεν ὁ ἀδελφός μου Ἀβραάμης ἀπὸ Ἀνατολῆς. Καὶ πιστεύω ἐγὼ Ἰοῦστος εἰς τὸν Χριστὸν τὸν γεννηθέντα ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας ⟨...⟩, ὅτι αὐτός ἐστιν ⟨...⟩ ὁ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου πεμφθεὶς εἰς τὴν γῆν ⟨...⟩, ὁ σωτὴρ καὶ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.

Καὶ λέγει Ἰάκωβος· Βλέπε, κύρι Ἰοῦστε, μὴ ἄλλα λαλεῖ τὸ στόμα σου καὶ ἄλλα ἔχει ἡ καρδία σου ἐναντία τοῦ Χριστοῦ.

Ἀπεκρίθη ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Μὰ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ παντοκράτορος ⟨...⟩, τοῦ εἰδότος τὰ κρυπτὰ τῶν καρδιῶν, ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς μου πιστεύω εἰς τὸν Χριστόν, ὃν προσκυνοῦσιν οἱ Χριστιανοί, ἀπὸ σήμερον, τὸν γεννηθέντα ἐν Βηθλεὲμ ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας, πληροφορηθεὶς ἀπὸ τῆς διδαχῆς σου καὶ δι' ἀποκαλύψεως ὁραμάτων φανέντων μοι.

17. Καὶ ἀνεχωρήσαμεν πάντες. Καὶ λέγει ὁ Ἰάκωβος τῷ Ἰούστῳ· Ἤθελον ἵνα σκυλθῇς εἰς τὸ ὀσπίτιόν μου καὶ εὐλογήσῃς ἡμᾶς.

Καὶ λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ἔρχομαι, ἐὰν κελεύῃς· ἀλλὰ παρακαλῶ σε, ἵνα ἔλθῃ καὶ ὁ ἀδελφὸς Ἰωσήφ, ὅτι φιλόθεός ἐστιν.

Καὶ λαμβάνει ὁ Ἰάκωβος τὸν Ἰοῦστον εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἐμὲ Ἰωσήφ. Ἦν δὲ λοιπὸν ὥρα ἑβδόμη. Καὶ ἐποίησεν λάχανον καὶ παρέθηκεν. Καὶ λέγει τῷ Ἰούστῳ· Εὐλόγησον, κύρι Ἰοῦστε.

Ὁ δὲ λέγει· Ὑμέτερόν ἐστιν.

Καὶ λέγει ὁ Ἰάκωβος δοκιμάζων τὸν Ἰοῦστον· Χριστὲ ὁ Θεός, εὐλόγησον.

Καὶ λέγει ὁ Ἰοῦστος· Ἀμήν.

Λέγει δὲ Ἰοῦστος· Νομίζω, κύρι Ἰάκωβε, διὰ τοῦτό με ἐκάλεσας, ἵνα δοκιμάσῃς με. Μὰ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ παντοκράτορος, ἐπληροφορήθην καὶ ἐκ τῆς διδαχῆς σου, ἀλλὰ καί τινα ἄνθρωπον ἐθεώρησα ἀσπροφοροῦντα ἐν ὁράματι φανέντα μοι ἐπὶ πολλὰς νύκτας καὶ λέγοντα ὅτι· « Ὀρθῶς διδάσκει ὁ Ἰάκωβος ἀπὸ θεϊκῆς χάριτος, καὶ αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὃν κηρύσσει Ἰάκωβος ».

Καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰάκωβος· Τί οὖν οὐ βαπτίζῃ καὶ γίνῃ Χριστιανός;

Ἀπεκρίθη ὁ Ἰοῦστος καὶ λέγει· Ὡς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ τὴν ἀλήθειαν λέγω· | (Bo 88) θέλω πρῶτον ἀπελθεῖν εἰς τὸν οἶκόν μου καὶ κατηχῆσαι τοὺς ἐμούς ⟨...⟩. Ἔχω γὰρ ἀδελφόν, ὡς γινώσκεις, καὶ ἔχομεν γυναῖκας καὶ τέκνα, καὶ θέλω ποιῆσαι καὶ αὐτοὺς Χριστιανούς.

V 16 : 27-28 *Mich.* 5,2.

V 16 : 16 ἀβραάμιε F ‖ 17 ἤκουσα ἐγὼ ἀβραάμιος F ‖ 18 αἱμάτων ἐκχύσεις F ‖ κλείδας P ‖ 19-20 Ταῦτα — ἀνατολῆς hic Sl. : post Ἰσραήλ (l. 22) transp. P om. F ‖ 20 ἀπὸ : ἐκ F ‖ 21 ἐπὶ τῆς γῆς F ‖ 23 Καὶ λ. Ἰάκ. : ἰάκ. λέγει F ‖ 25 ὁ om. P ‖ 26 εἰδότος : ἰδόντως P ‖ τῆς om. F ‖ 27 ἀπὸ[2] : ἐκ F ‖ 28 δι' : ἀπ' P ‖ ἀποκαλύψεων P ‖ ὁραμ. + τῶν F.

V 17 : 2 σκυλθῇς nos : ἐσκύλθης F σκύλθης P ‖ εὐλογήσῃς nos : ηὐλόγησας P εὐλόγησας F ‖ 3 κελεύεις P ‖ 4 ὁ om. P ‖ 5 εἰς — αὐτοῦ om. P ‖ καμὲ F ‖ δὲ : γὰρ P ‖ 6 τῷ Ἰ. om. F ‖ 9 ὁ[1] om. P ‖ 10 Καὶ — Ἀμήν om. F ‖ ὁ om. P ‖ 11 δὲ om. F ‖ δι' αὐτό F ‖ 12 καὶ om. F ‖ 13-14 φανέντα — νύκτας om. P ‖ 14 λέγ. + μοι F ‖ 15 κηρύττει P ‖ Ἰάκωβος om. F ‖ 16 αὐτῷ om. F ‖ ὁ om. P ‖ 17 ὁ om. P ‖ τὴν ἀλ. λέγω : ὅτι P ‖ 18 ἀπελθεῖν πρῶτον F ‖ 19 κ. αὐτοὺς ποιῆσαι F.

Jacob lui dit : Et si ton frère ou les Juifs mêlés aux Saracènes te détournent de la foi [123], que ferons-nous ?

Ioustos lui dit : Aie confiance en Dieu, messire Jacob : si les Juifs et les Saracènes s'emparent de moi et coupent mon corps en petits morceaux [124], je ne renierai pas le Christ, le Fils de Dieu. Car j'ai été convaincu, non seulement par ton enseignement, mais encore par Dieu, que c'est bien lui le Christ. Mais si Dieu t'y pousse, enseigne-moi et catéchise-moi comme toi aussi tu as reçu l'enseignement des Chrétiens, et chaque jour je viendrai te rendre hommage.

18. Ioustos fut donc assidu auprès de Jacob, et celui-ci lui enseigna le « Je crois en un seul Dieu, le Père Tout-puissant », la foi des Chrétiens, et le « Notre Père qui es aux cieux. » Et Ioustos se prit pour Jacob d'une affection indicible, ne le quittant pas d'un pas, restant avec lui tous les jours qu'il passa chez nous [125]. Lorsqu'il s'apprêta à repartir par bateau, il embrassa Jacob en pleurant grandement, l'embrassant et lui disant : Que le Dieu qui est venu habiter en ton âme sainte t'accorde jusqu'à ton dernier soupir la grâce du Saint Esprit et te pousse à prier pour moi ; car tu nous as édifiés dans la foi du Christ, serviteur de Dieu. Le Seigneur est vivant, le déversement des nations et l'abaissement de l'Empire des Romains ne signifient rien d'autre que les dix cornes, et bientôt la petite corne, le diable, et la fin du monde.

19. Ioustos retranscrivit tout ce qui avait jailli de la bouche de Jacob, d'après mes notes à moi, Joseph, à l'insu de Jacob ; il pleurait et rendait grâces à Dieu en disant : Jamais je n'ai été autant édifié par un homme sachant si bien par cœur les Saintes Écritures ! Et comme il allait embarquer dans le navire pour faire voile, nous l'embrassâmes, moi Joseph et mon frère [126], et Théodore et Jacob qui sont avec moi, pleurant les uns et les autres.

Et Ioustos dit à Jacob : Docteur de la lumière — car le Christ est lumière et ton enseignement mène à la lumière, au Christ —, prie pour le pécheur que je suis, pour que le Christ me pardonne les blasphèmes que j'ai proférés contre lui, et que Dieu m'accorde de devenir chrétien avec tous les miens.

Jacob répondit : Je place dans le nom de Dieu mon espoir qu'il te sauvera lui-même, toi et tous ceux qui dépendent de toi ; mais hâte-toi de retourner à Constantinople et de restituer le bien d'autrui [127], et va ensuite en Orient auprès des tiens [128].

Ioustos fit voile. Nous fûmes nous aussi édifiés par son incroyable retournement, et nous en fûmes confortés dans la foi au Christ. Et moi, le prenant à part, je le

123. Au début de la conquête arabe, on peut croire à une complicité et à une alliance objective entre les Juifs et les Arabes ; voir l'Introduction historique, p. 39-42.

124. Ioustos court au martyre dans une Palestine dont on a l'air de croire que les Arabes sont définitivement maîtres. À relever l'expression très populaire et moderne κομμάτια κομμάτια.

125. Cf. *Miracula Artemii*, 22, éd. Papadopoulos-Kérameus p. 30 : τοῦ τὸν μῆνα ποιοῦντος ἀρχιάτρου.

126. Ce frère de Joseph n'apparaît nulle part ailleurs dans le texte.

127. Première et unique allusion à une raison commerciale du voyage de Ioustos à Carthage. Comme Jacob, il était donc commissionnaire d'un riche marchand de Constantinople. Le terme ἀλλότρια désigne les fonds confiés à un représentant ou « fondé de pouvoir ». Ioustos, qui était originaire d'Orient comme on nous l'a dit plus haut (III 1, l. 1), n'est donc pas venu à Carthage directement de Ptolémaïs.

128. Le slave ajoute : « car Dieu a ordonné que tu sois sauvé avec tous les tiens pour l'éternité. »

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Καὶ ἐὰν ἀναστρέψῃ σε ὁ ἀδελφός σου ἢ οἱ Ἰουδαῖοι οἱ μιγέντες μετὰ τῶν Σαρακηνῶν, τί ποιοῦμεν;

Λέγει ὁ Ἰοῦστος· Πίστευσον τῷ Θεῷ, κύρι Ἰάκωβε, ὅτι ἐὰν πιάσουσί με οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ Σαρακηνοὶ καὶ κομμάτια κομμάτια κατακόψουσι τὸ σῶμά μου, οὐ μὴ ἀρνήσομαι τὸν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ. Ἐγὼ γὰρ οὐ μόνον ἐκ τῆς διδαχῆς σου ἐπληροφορήθην, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός. Ἀλλ' ἐὰν ὁ Θεὸς ἐμβάλῃ σοι, δίδαξόν με καὶ κατήχησόν με, ὡς ἐδιδάχθης καὶ σὺ ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν, καὶ καθ' ἡμέραν ἔρχομαι καὶ προσκυνῶ σε.

18. Ἐσχόλαζεν οὖν ὁ Ἰοῦστος τῷ Ἰακώβῳ, καὶ ἐδίδαξεν αὐτὸν τὸ « Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα », τὴν πίστιν τῶν Χριστιανῶν, καὶ τὸ « Πάτερ ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ». Καὶ ἠγάπησεν ὁ Ἰοῦστος τὸν Ἰάκωβον ἀγάπην ἀνεκδιήγητον, μὴ ἀναχωρῶν ἀπ' αὐτοῦ παντελῶς, ὅσας ἡμέρας ἐποίησε μεθ' ἡμῶν. Καὶ ἐν τῷ μέλλειν αὐτὸν ἐκπλέειν καὶ ἀναχωρεῖν περιεπλάκη τῷ Ἰακώβῳ μετὰ κλαυθμοῦ μεγάλου καταφιλῶν αὐτὸν καὶ λέγων· Ὁ Θεός, ὁ ἐνοικήσας ἐν τῇ ἁγίᾳ ψυχῇ σου, αὐτὸς ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς σου χαρίσηταί σοι τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ κατανύξει σε εὔχεσθαι ὑπὲρ ἐμοῦ· ᾠκοδόμησας γὰρ ἡμᾶς, δοῦλε τοῦ Θεοῦ, εἰς τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ. Ζῇ γὰρ Κύριος, ὅτι ἡ σύγχυσις τῶν ἐθνῶν καὶ τὸ ταπεινωθῆναι τὴν βασιλείαν τῶν Ῥωμαίων οὐδὲν ἄλλο σημαίνει, εἰ μὴ τὰ δέκα κέρατα, καὶ λοιπὸν τὸ μικρὸν κέρας τὸν διάβολον καὶ τὴν συντέλειαν τοῦ κόσμου.

19. Μετέγραψεν δὲ ὁ Ἰοῦστος πάντα ὅσα ἔβρυσε τὸ στόμα Ἰακώβου, μετὰ κλαυθμοῦ, ἀπ' ἐμοῦ Ἰωσήφ, μὴ εἰδότος Ἰακώβου, εὐχαριστῶν τῷ Θεῷ καὶ λέγων ὅτι· Οὐδέποτε οὕτως οἰκοδομήθην εἰς ἄνθρωπον, οὕτως ἀποστηθίζοντα τὰς ἁγίας γραφάς. Καὶ ὅτε ἤμελλεν ἐμβαίνειν εἰς τὸ καράβιον, ἵνα πλεύσῃ, ἠσπασάμεθα αὐτόν, ἐγὼ Ἰωσήφ τε καὶ ὁ ἀδελφὸς καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ Θεόδωρος καὶ Ἰάκωβος, ἀμφότεροι κλαίοντες.

Bo 89 Καὶ λέγει Ἰοῦστος τῷ Ἰακώβῳ· Διδάσκαλε τοῦ φωτός — | φῶς γάρ ἐστιν ὁ Χριστός, καὶ ἡ διδασκαλία σου εἰς τὸ φῶς ὁδηγεῖ, εἰς τὸν Χριστόν —, εὖχου ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἵνα συγχωρήσῃ μοι ὁ Χριστὸς ἃ εἰς αὐτὸν ἐβλασφήμησα, καὶ ἀξιώσῃ ἐμὲ ὁ Θεὸς καὶ τοὺς ἐμοὺς πάντας γενέσθαι Χριστιανούς.

Λέγει ὁ Ἰάκωβος· Ἐλπίζω εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ ὅτι αὐτὸς σῴζει καὶ σὲ καὶ πάντας τοὺς διαφέροντάς σοι, ἀλλὰ σπεῦσον ἄνελθε ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ ἀπόδος τὰ ἀλλότρια, καὶ κάτελθε εἰς ἀνατολὴν πρὸς τοὺς σούς.

Καὶ ἔπλευσεν. Καὶ ᾠκοδομήθημεν καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τῇ μεταβολῇ τῇ ἀφάτῳ τοῦ Ἰούστου,

V 17 : 21 Λέγει : καὶ λέγει F ‖ ὁ[1] om. P ‖ ἀναστρέψει P ‖ 23 Λέγει : καὶ λέγει P ‖ ὁ om. P ‖ πιάσουσί : στήσωσί F ‖ 24 κομμάτια κομ. : κόμματα F ‖ 25 Ἐγὼ — σου om. P ‖ 26 ἀλλὰ — Θεοῦ : γὰρ P ‖ ἐμβάλει P ‖ 27 με[1] om. F ‖ καὶ σὺ om. F ‖ ἡμέραν + ἵνα F ‖ 28 ἔρχωμαι F.

V 18 : 1 ἐσχόλασεν F ‖ ὁ om. P ‖ 2 παντοκρ. + καὶ F ‖ 3 ὁ om. P ‖ τὸν om. F ‖ 4 ἀπ' αὐτοῦ παντ. : αὐτῷ πάντοτε P ‖ 5 ἐκπλέειν καὶ om. F ‖ 6 σου ψ. F ‖ 7 χαρίσεται F ‖ κατανοίξει F ‖ 8 οἰκοδόμησας P ‖ 8-9 Ζῇ — ὅτι : ἐγγίζει γὰρ F.

V 19 : 1 ὅσα ἐβρ. : ὡς ἔβρυσεν F ‖ 2-3 Οὐδέποτε — εἰς : οὐκ εἶδον F ‖ 3 οὕτως[2] om. F ‖ ἀποστηθοῦντα F ‖ ἁγίας om. P ‖ γραφὰς + ὡς τοῦτον F ‖ 4 ἔμελλεν F ‖ τὸν κάραβον P ‖ Ἰωσήφ om. F ‖ 4-5 τε καὶ — Θεόδ. F : om. PSl. ‖ 7 τὸ om. F ‖ ὁδηγεῖ + ἡγοῦν F ‖ 8 ἃ : τὰ P ‖ με P ‖ 9 ὁ Θεὸς om. F ‖ 10 Λέγει : καὶ λέγει F ‖ ὁ om. P ‖ τὸ ὄν. τ. Θεοῦ : χριστὸν τὸν θεὸν ἡμῶν F ‖ καὶ[1] om. F ‖ 11 ἀνελθεῖν P ‖ ἀπόδω P ‖ 13 οἰκοδομήθημεν P ‖ τῇ ἀφ. μεταβολῇ F.

conjurai : Écris moi, si Dieu le veut et si tu es sauf, pour me dire comment tu vas et me parler de ta famille.

20. Quand à Jacob, il monta sur un bateau *sandalon*[129] qu'il avait loué à Thènai[130], ville de Byzacène, et il fit voile[131]. Il avait en effet, à ce qu'il disait, une mission d'affaires là-bas[132] : un homme important de Byzance lui avait confié un dépôt. Et, de Byzance, le bateau qui l'avait porté en Afrique était venu mouiller là-bas à Thènai. Il était venu ici à Carthage pour vendre des vêtements. Il portait aussi sur lui une lettre du propriétaire du dépôt, pour qu'en Afrique il ne soit pas arrêté et maltraité comme Juif[133]. Jusqu'aujourd'hui je n'ai pas révélé à Jacob ce que j'ai écrit. Car il ne veut pas du tout qu'on apprenne son histoire; il a eu, en effet, à ce qu'il m'a dit, une vision où quelqu'un lui disait : « Jacob, fuis les hommes et pleure dans le jeûne et les larmes les péchés sans nombre que tu as commis contre le Christ. Car si tu cherches la gloire auprès des hommes, ces péchés ne te seront plus pardonnés, et ce que tu as s'écartera de toi, et tu seras pris d'une faim si grande que tu ne sauras plus quel est ton nom »[134].

Ce Jacob est oriental de naissance, à ce qu'il m'a confié[135]. Il a fait bien du tort aux Chrétiens. Dans la ville de Rhodes, comme Vert, il s'en prenait avec les tisseurs de voiles[136] aux Bleus qui fuyaient l'Orient[137]; il les livrait aux tisseurs de voiles comme des hommes de Bonosos, et ils étaient roués de coups. Il alla à Constantinople où, après un certain temps, il rencontra un homme riche. Après être resté quelque temps à son service[138], il lui loua un logement et faisait des commissions[139]

129. Le σάνδαλον est une barque, assez maniable pour ne pas nécessiter un véritable équipage, et assez petite pour passer inaperçue; le *Chronicon Paschale* (Bonn, p. 722) et Jean d'Antioche, (fr. 218f, éd. Müller, *FHG* V, p. 38) attestent qu'on l'utilisait à la même époque pour échapper à la vigilance d'un blocus ou d'une défense côtière. Au XIVe s., le mot désigne des bateaux de pêche : *EEBS* 18, 1948, p. 38.

130. L'arabe et l'éthiopien n'ont pas conservé de toponyme; le slave et les manuscrits grecs donnent la leçon absurde « Athènai », corrigée par P. Maas (*BZ* 20, 1911, p. 571) en Thènai; sur cette ville, voir Commentaire, p. 245-246.

131. Un voyage de Thènai à Constantinople est encore normal vers le milieu du VIIe s.; voir Commentaire, p. 245-246. Le slave ajoute qu'il fit route « de Carthage à Athènes (= Thènai) ». Cette addition est une explication correcte du texte : il ne s'agit pas d'un rappel de l'arrivée de Jacob à Carthage, partant de Thènai. L'ordre des événements est embrouillé par une présentation maladroite, mais compréhensible : nous voyons deux fois Jacob monter sur son σάνδαλον, l. 1 seul et l. 46 avec l' « homme » du cubiculaire. Il s'agit dans les deux cas d'un seul et même trajet de Jacob, partant le 13 juillet 634 de Carthage vers Thènai pour y rendre le σάνδαλον à défaut de retrouver le capitaine de navire qui l'avait amené de Constantinople à Thènai; mais dans l'intervalle l'auteur a ajouté l'interdiction de quitter Carthage et l'intervention du « patron » cubiculaire, qu'il faut bien présenter. C'est ce *flash-back* assez maladroit (l. 13-46) qui crée une certaine confusion.

132. Πραγματεία peut avoir soit le sens concret de « fonds de commerce » : cf. LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Jean l'Aumônier,* 21, éd. Festugière p. 370, « achète-toi une marchandise » (πραγματείαν), soit le sens abstrait de « mission ou affaire commerciale ». C'est le second qui convient ici.

133. Cette lettre n'est pas une fausse attestation de baptême, puisque Jacob ne sait pas avant de débarquer à Carthage que les Juifs y ont été baptisés (I 3; V 20); voir Commentaire, p. 239.

134. Cette vision indique que, tandis que Ioustos court au martyre, Jacob est destiné à se faire moine.

135. Jacob était du diocèse d'Orient, presque sûrement de Ptolémaïs. Dans ce paragraphe, l'auteur apporte des éléments biographiques nouveaux en même temps qu'un résumé de ce qui précède, comme s'il se souvenait *in extremis* de détails qu'il ne veut pas laisser se perdre.

καὶ ἐστηρίχθημεν εἰς τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ. Ὥρκισα δὲ αὐτὸν ἐγὼ μόνος ὅτι· Γράψον μοι, ἐὰν θέλῃ ὁ Θεὸς καὶ σωθῇς, τὸ πῶς διάγεις καὶ περὶ τοῦ οἴκου σου.

20. Ὁ δὲ Ἰάκωβος εἰσῆλθεν εἰς σάνδαλον καράβιν, ὃ ἦν μισθωσάμενος ἀπὸ Θηνῶν, πόλεως μιᾶς τοῦ Βιζακίου, καὶ ἔπλευσεν· ἐκεῖ γὰρ εἶχεν καὶ πραγματείαν, τινὸς Βυζαντίου μεγάλου ἀνθρώπου, ὡς ἔλεγεν, πιστευθεὶς ἐνθήκην. Καὶ ἐκεῖ εἰς Θήνας ἀπὸ τοῦ Βυζαντίου ἦν χαλάσαν τὸ πλοῖον τὸ ἐνέγκαν αὐτὸν εἰς Ἀφρικήν. Ἦν δὲ ἐλθὼν ἐν Καρθαγέννῃ ὧδε, ἵνα πωλήσῃ ἱμάτια. Ἐπεφέρετο δὲ καὶ ἐπιστολὴν τοῦ κυροῦ τῆς ἐνθήκης, ἵνα μὴ κρατηθῇ καὶ σιανθῇ εἰς Ἀφρικὴν ὡς Ἰουδαῖος. Ἕως δὲ σήμερον οὐκ ἐφανέρωσα τῷ Ἰακώβῳ ταῦτα ἃ κατέγραψα. Οὐ θέλει γὰρ τὸ σύνολον, ἵνα μάθῃ ἄνθρωπος τὰ κατ' αὐτόν· εἶδεν γάρ τινα ἐν ὁράματι, ὡς εἶπέν μοι, λέγοντα αὐτῷ· « Φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους, Ἰάκωβε, καὶ ἐν νηστείᾳ καὶ ἐν κλαυθμῷ κλαῦσον τὰς ἀναριθμήτους σου ἁμαρτίας, ἃς ἠσέβησας εἰς τὸν Χριστόν. Ἐπεὶ ἐὰν φιλοδοξήσῃς τοῖς ἀνθρώποις, ἀσυγχώρητά σοι γενήσεται, καὶ ὃ ἔχεις φεύξεται ἀπὸ σοῦ, καὶ λιμός σε καταλαμβάνει μέγας, ἵνα μὴ γινώσκῃς τί καλεῖται τὸ ὄνομά σου ».

Ὁ Ἰάκωβος δὲ οὗτος ἀνατολικός ἐστιν τῷ γένει, ὡς ἐθάῤῥησέν μοι. Πολλὰ δὲ κακὰ ἐποίησε τοῖς Χριστιανοῖς. Καὶ ἐν Ῥόδῳ τῇ πόλει ὡς πράσινος μετὰ τῶν ἀρμενορράφων κακὰ ἐποίει τοῖς ἀπὸ Ἀνατολῆς φεύγουσιν βενέτοις· καὶ παρεδίδου αὐτοὺς τοῖς ἀρμενορράφοις ὡς ἀνθρώπους τοῦ Βονόσου καὶ ἐβακλίζοντο. Εἰσελθὼν δὲ ἐν Κωνσταντινουπόλει μετὰ χρόνον συνέτυχέν τινι εὐπόρῳ. Καὶ παραμείνας |
Bo 90 αὐτῷ χρόνον ὀλίγον, ἐμισθώσατο παρ' αὐτοῦ ὀσπίτιν καὶ ἐποίει αὐτῷ ἀποκρίσεις. Ὁ δὲ

V 19 : 14 ἐν τῇ πίστει F ‖ 14-15 Ὥρκισα — οἴκου σου om. P.

V 20 : 1 Ὁ δὲ Ἰάκ. P : om. FSl. ‖ εἰσῆλθεν + δὲ F ‖ καράβιν om. F ‖ ὃ : ὃν F ‖ 2 Θηνῶν rest. P. Maas, *BZ* 20, 1911, p. 576 : ἀθηνῶν FPSl. ‖ μιᾶς nos : μία P om. F ‖ Βιζακίου — τινὸς om. F ‖ 3 ἀνθρ. μεγάλου F ‖ ὡς : ὅς F ‖ Καὶ ἐκεῖ om. FSl. ‖ Θήνας rest. P. Maas : ἀθήνας FPSl. ‖ 4 χαλάσαντα P ‖ 4-5 Ἀφρ. — ὧδε : Ἀφρ. ἦν ἐλθὼν· ὁ δὲ ἐν Καρταγέννῃ F ‖ 5 πωλήσει P ‖ 6 σιανθεὶς F ‖ 7 τῷ om. F ‖ 8 ἄνθρ. : ἕκαστος F ‖ τινα om. P ‖ 9 ἐν κλ. : ὀδυρμῷ F ‖ 10 Χρ. : θεὸν P ‖ 12 καταλάβῃ P ‖ γινώσκεις P ‖ ἐπικαλεσηται F ‖ 13 Ὁ om. P ‖ ἐθάῤῥησέν : εἶπεν P ‖ 14 ἐποίησεν τοὺς χριστιανοὺς F ‖ 15 παρεδίδει P ‖ 17 εὐπόρῳ : ἐμπόρω F ‖ 18 ὀλίγον F : om. PSl. ‖ ὀσπίτιν : οἶκον P ‖ αὐτῷ[2] : αὐτοὺς F.

---

136. Ce métier d'ἀρμενορράφος « tisseur de voile », est bien attesté, notamment dans les inscriptions funéraires de Korykos (*MAMA* III, n°s 293, 303, 537, 582, 604, 633 et 656), et à Chios : D. Feissel, *Bull. ép.* 1989, 899 (*RÉG* 102, p. 487). Rhodes apparaît dans les sources comme une plaque tournante du trafic maritime oriental; cf. Léontios de Néapolis, *Vie de Jean l'Aumônier*, 52, éd. Festugière p. 403; J. Rougé, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain*, Paris 1966, p. 102-104; G. Dagron et J. Rougé, « Trois horoscopes de voyage en mer (5e siècle après J.-C.) », *RÉB* 40, 1982, p. 120-123.

137. Après la mort ou du moins la défaite de Bonosos, en 610; voir Introduction historique, p. 21-22.

138. Le verbe παραμένω est à comprendre ici dans le sens technique de la παραμονή : obligation contractuelle par laquelle quelqu'un s'engage à rester au service et à la disposition d'une autre personne, moyennant une rétribution, le plus souvent en partie en nourriture et en partie en numéraire; cf. *BZ* 32, 1932, p. 293-300; J. Beaucamp, *La condition juridique de la femme à l'époque protobyzantine* II, chap. 38, n. 65 (sous presse). Ce statut semble réservé à des employés de statut libre socialement assez bas; Jacob progresse ensuite en remplissant des missions et en touchant une vraie rémunération; voir Commentaire, p. 237.

139. Ἀπόκρισις a le sens bien attesté de « tâche, mission »; Jean Moschos, *Pratum Spirituale* 105, PG 87/3, col. 2964D; Léontios de Néapolis, *Vie de Jean l'Aumônier*, 52, éd. Festugière p. 400. Le slave ajoute : « bien et sans fraude »; cf. l. 27 ἀδόλως καὶ ἀκλόπως.

pour lui. L'homme riche, voyant — disait-il — qu'on pouvait avoir confiance en Jacob, lui confia une petite somme. Puis, voyant les menées d'Asmiktos et d'autres [140], il dit à Jacob : « Je voudrais te donner quelques vêtements, jusqu'à une valeur de deux livres d'or [141], et que tu ailles en Afrique les vendre. » Et Jacob lui répondit : « Comme il te plaira. » L'autre lui confia sa marchandise et le fit partir ⟨Sl. tantum : *en le confiant à un capitaine de bateau de sa connaissance qui partait pour l'Occident*⟩, après que Jacob lui eut prêté serment en ces termes : « Par le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui a donné la sainte Loi à Moïse, si je vis et si j'arrive en Afrique ou en Gaule [142], je vendrai les vêtements ⟨Sl. : *jusqu'à l'arrivée du capitaine*⟩, et je te rapporterai l'or intact dans cette ville sainte et royale, sans dol ni vol, en prenant pour mon salaire quinze *nomismata* par an [143] ». Et il arriva en Afrique, à Carthage, et il se mit à vendre en cachette, petit à petit, le dépôt qu'il avait ⟨Sl. : *jusqu'à l'arrivée du capitaine*⟩. Il se trouva par hasard qu'on baptisa alors les Juifs ⟨Sl. : *et, comme nous l'avons dit dans le prologue, nous y sommes tous passés les uns après les autres* [144]. ⟩

Pour ne pas être baptisé, il fit semblant d'être chrétien, jurant, dit-il, par le Christ et la sainte Marie, tout comme en Orient il menait ses impostures [145]. *Ayant vendu à quelqu'un trois vêtements de haut prix vers le soir, il décida de laisser là les vêtements et de revenir le lendemain matin toucher leur prix. Et lorsqu'il sortit de la maison de l'acheteur pour rentrer (chez lui), son pied se prit dans un caniveau* [146] *et il s'écria : « Adonaï, mon Dieu, au secours ! » L'homme qui avait acheté les vêtements l'entendit et garda le silence; quelques jours plus tard, il l'épia au bain et reconnut qu'il était juif; il le livra (aux autorités) et Jacob fut baptisé contre son gré. Et depuis lors il implorait Dieu de lui révéler s'il n'avait pas été égaré en étant baptisé, et dans les larmes et le jeûne il compulsait chaque jour les Saintes Écritures, et elles le convainquirent que le Christ, le roi d'Israël, était bien celui qui est venu.*

Il écrivit au propriétaire du dépôt à Constantinople : « J'ai vendu discrètement les vêtements que tu m'as confiés sans me faire remarquer, mais on ne m'a pas laissé repartir dans le même bateau, comme nous en étions convenus, et on ne me permet

140. Ἄσμικτος est attesté comme sobriquet (de σμήχω, avec le sens de « mal lavé »?) : Théophane (éd. de Boor p. 377) et Nicéphore le Patriarche (*Breviarium*, 45, éd. Mango p. 106) mentionnent un patrice Étienne, surnommé Asmiktos, qui fut envoyé en 710 pour détruire Cherson. Nous ignorons tout de l'Asmiktos de la Doctrina; sans doute s'enrichissait-il par des exportations illicites. Le traducteur slave a bien compris qu'il s'agissait d'une mission de commerce, et sa traduction de τὰ κινούμενα suggérerait un sens comme « les transports ».

141. Soit 144 *nomismata.*

142. Notons que la forme Γάλλιοι au lieu de Γάλλοι est inconnue par ailleurs. Cette hésitation sur la destination effective est révélatrice. Le commerce de l'Orient avec la Gaule est bien attesté au début du VIIe s. : Léontios de Néapolis (*Vie de Jean l'Aumônier*, 36, éd. Festugière p. 385) mentionne des γαλλοδρόμοι qui ne peuvent être que des marchands faisant le commerce entre la Gaule et l'Égypte, et un voyage exceptionnel jusqu'en Grande-Bretagne (8, p. 354); dans les *Miracula Artemii* (27, éd. Papadopoulos-Kérameus p. 39) est mentionné un bateau se rendant en Gaule. La pénétration des monnaies byzantines en Occident, surtout à partir de l'Afrique du Nord, est bien attestée par l'archéologie : J. LAFAURIE et C. MORRISSON, « La pénétration des monnaies byzantines en Gaule mérovingienne et visigothique du VIe au VIIIe siècle », *RN*, 6e s., 29, 1987, p. 52-55.

143. Soit un traitement annuel correspondant à environ 1/10e de la somme investie; voir Commentaire, p. 239.

ἄνθρωπος ὁ πλούσιος ἰδὼν ἐλεύθερον, φησί, τὸν Ἰάκωβον, ἐπίστευσεν αὐτῷ ὀλίγον λογάριν. Θεωρήσας δὲ ὁ πλούσιος τὰ κινηθέντα ὑπὸ τοῦ Ἀσμίκτου καὶ ὑπὸ ἄλλων, λέγει τῷ Ἰακώβῳ· « Ἤθελόν σοι δοῦναι ὀλίγα ἱμάτια, ἕως δύο λιτρῶν, καὶ ἵνα ἀπέλθῃς εἰς Ἀφρικὴν καὶ πωλήσῃς αὐτά ». Καὶ λέγει ὁ Ἰάκωβος· « Ὡς κελεύεις ». Καὶ πιστεύει αὐτῷ τὴν πραγματείαν αὐτοῦ καὶ ἀπολύει αὐτόν ⟨...⟩, ὀμόσαντος αὐτῷ οὕτως ὅτι· « Μὰ τὸν θεὸν τοῦ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ τὸν δώσαντα τὸν ἅγιον νόμον τῷ Μωϋσῇ, ἐὰν ζήσω καὶ ἀπέρχομαι εἰς Ἀφρικὴν ἢ εἰς Γαλλίους καὶ πωλήσω ⟨...⟩, καὶ τὸ χρυσίον ἀποσῴζω σοι ἐν τῇ πόλει ταύτῃ τῇ ἁγίᾳ τῇ βασιλευούσῃ ἀδόλως καὶ ἀκλόπως, λαμβάνων ὑπὲρ μισθοῦ μου δεκαπέντε νομίσματα τὸν ἐνιαυτόν ». Καὶ ἦλθεν εἰς Ἀφρικὴν ἐν Καρθαγέννῃ καὶ ἐπώλει λαθραίως κατὰ μικρὸν τὴν ἐνθήκην ἣν εἶχεν ⟨...⟩. Εὑρέθησαν δὲ τότε κατὰ συγκυρίαν βαπτιζόμενοι οἱ Ἰουδαῖοι ⟨...⟩.

Καὶ ἵνα μὴ βαπτισθῇ, ἐποίει ἑαυτὸν Χριστιανόν, ὀμνύων, φησί, κατὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἁγίας Μαρίας, ὡς καὶ ἐν τῇ Ἀνατολῇ ἐποίει τὰς ἐπιθέσεις. Πωλήσας δέ τινι ἱμάτια ἀνώτερα τρία καὶ ἑσπέρας οὔσης ἔδοξεν ἵνα ἐάσῃ τὰ ἱμάτια καὶ τὸ πρωΐ ἔλθῃ καὶ λάβῃ τὰς τιμὰς αὐτῶν τῶν ἱματίων, καὶ ἐξελθὼν καὶ ἀναχωρῶν ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ λαβόντος τὰ ἱμάτια ἀπῆλθεν ὁ ποῦς αὐτοῦ εἰς κλάβακαν, καὶ ἀνέκραξεν· « Ἀδωναΐ, ὁ Θεός μου, βοήθει μοι. » Ἤκουσεν δὲ ὁ ἀγοράσας τὰ ἱμάτια καὶ ἐσιώπησε, καὶ μεθ' ἡμέρας κατετήρησεν αὐτὸν εἰς τὸ λοῦτρον καὶ ἔγνω ὅτι Ἰουδαῖός ἐστιν, καὶ παρέδωκεν αὐτόν, καὶ ἐβαπτίσθη μὴ θέλων. Καὶ ἔκτοτε παρεκάλει τὸν Θεὸν ἵνα δείξῃ αὐτῷ ἐὰν μὴ ἐπλανήθη βαπτισθεὶς καὶ ἔκτοτε μετὰ κλαυθμοῦ καὶ νηστείας καθ' ἡμέραν ἐψηλάφα τὰς ἁγίας γραφάς, καὶ ἐπείσθη ἐκ τῶν θείων γραφῶν ὅτι ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ ὁ ἐλθὼν αὐτός ἐστιν.

Ἔγραψεν δὲ τῷ κυρίῳ τῆς ἐνθήκης ἐν Κωνσταντινουπόλει ὅτι· « Λαθραίως ἐπώλησα τὰ ἱμάτια ἃ ἐπίστευσάς μοι καὶ ἀσυνοήτως, καὶ οὐκ ἀπελύθην πλεῦσαι εἰς
Bo 91 αὐτὸ τὸ πλοῖον καθὼς συνέθημέν σοι, καὶ οὐ συγχωροῦμαι πλεῦσαι ». Ὁ | δὲ κύριος

V 20 : 19 ὁ πλ. : πλούσιος ὢν καὶ F ‖ φησί om. F ‖ 20 ὁ πλούσιος om. F ‖ κιν. + καὶ κινούμενα F ‖ κ. ὑπὸ ἄλλων om. F ‖ 21 ἱμ. ὀλίγα F ‖ 22 ἀπέλθῃς : ἐκπλεύσῃς F ‖ Καὶ[2] om. F ‖ ὁ om. P ‖ 23 τὴν πρ. αὐτοῦ : πράγματα P ‖ αὐτῷ[2] : αὐτοῦ F ‖ 24 δόντα F ‖ 25 μωϋσεῖ F ‖ καὶ[1] om. F ‖ ἢ : καὶ F ‖ 26 πωλῶ F ‖ καὶ om. P ‖ ἐν τ. ἁγ. πόλει ταύτῃ F ‖ 27 καὶ om. P ‖ δεκ. νομ. : νομ. ιε′ F ‖ τοῦ ἐνιαυτοῦ P ‖ 28 ἐν ἀφρικῇ P ‖ καρταγέννῃ F ‖ ἐπώλησε λάθρα P ‖ 29 ηὑρέθησαν P ‖ οἱ om. F ‖ 30-40 Καὶ ἵνα — αὐτός ἐστιν : deest in Sl. et Ar. ‖ 30 φησί : δῆθεν F ‖ 31 τῇ om. P ‖ 32 τρία ἀνώτερα F ‖ τὸ om. P ‖ 33 αὐτῶν — ἐξελθὼν καὶ om. F ‖ ἀναχωρῶν + δὲ F ‖ 35 μεθ' : μετὰ P ‖ 36 τὸ om. P ‖ 37 ἔκτοτε om. F ‖ ἐὰν : εἰ F ‖ 38 καθ' ἡμ. om. F ‖ 39 ἁγίας om. F ‖ ἐκ τῶν θ. γρ. : ἐξ αὐτῶν F ‖ ὁ[2] om. F ‖ 41 κυρῷ P ‖ 42 τὰ ἱμάτια om. PSl. ‖ καὶ ἀσυνοήτως om. FSl. ‖ 43 καὶ — πλεῦσαι om. PSl.

---

144. Nous mettons ici en italique un passage ajouté par les copistes après la perte des folios initiaux; voir l'étude de la tradition manuscrite, plus haut p. 56-57.

145. Ἐπίθεσις ne signifie pas ici « attaque », « agression », mais « imposture ». Des parallèles donnent ἐπιθέτης dans le sens d' « imposteur » : *Miracula Artemii,* 17, éd. Papadopoulos-Kérameus p. 18-19; *Miracles de Côme et Damien,* 18, éd. Deubner p. 145, avec deux occurrences particulièrement significatives.

146. Le terme κλάβακα, un hapax qui dérive du latin *cloaca* déformé en *clavaca* (cf. *Thesaurus linguae latinae* et Ducange *s. v.*), se trouvait certainement déjà dans le prologue (I 3).

pas de m'embarquer [147] ». Le propriétaire du dépôt avait comme patron un cubiculaire du palais, qu'il pria d'envoyer quelqu'un en Afrique pour ramener Jacob [148]. Le cubiculaire envoya l'un de ses propres hommes; celui-ci arriva par bateau à Carthage et l'emmena. Et il partit en Byzacène, et il fit voile de là [149]. Lorsque Jacob lui-même quitta Carthage, je l'embrassai en pleurant grandement, et le conjurai en ces termes : « Messire Jacob ⟨Sl. tantum : *notre père*⟩, au nom du Christ que tu annonces ⟨Sl. tantum : *et que tu vénères*⟩, le Fils de Dieu, si Dieu te garde, écris-moi comment tu te portes et ce que tu fais. » Il quitta Carthage le 13 juillet de la septième indiction [150], fortifié dans la foi en notre Seigneur Jésus-Christ, à qui vont la gloire et la puissance en compagnie du Père immaculé et du très saint et vivifiant Esprit, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen.

147. On ne comprend pas très bien pourquoi les autorités lui refusent l'autorisation d'embarquer dans le bateau qui l'a amené et dont le capitaine est plus ou moins complice.

148. Le cubiculaire est un dignitaire eunuque de la « Chambre impériale », cf. R. GUILLAND, *Recherches sur les institutions byzantines,* Berlin-Amsterdam 1967, p. 269-282. Sur ce « patronage », voir Commentaire, p. 237-238.

149. Il semble que Jacob repasse par Thènai afin de rendre le *sandalon*; voir plus haut n. 131.

150. Il ne peut s'agir que de la première indiction 7 après le baptême forcé, ce qui donne la date du 13 juillet 634, qui était un mardi.

τῆς ἐνθήκης ἔχων τινὰ πάτρωνα κουβικουλάριον ἐν παλατίῳ παρεκάλεσεν αὐτὸν ἵνα πέμψῃ εἰς Ἀφρικὴν καὶ ἀγαγῇ αὐτόν. Ἔπεμψεν δὲ ὁ κουβικουλάριος ἴδιον αὐτοῦ ἄνθρωπον, καὶ ἐκπλεύσας ἦλθεν ἐν Καρθαγέννῃ καὶ ἔλαβεν αὐτόν. Καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸ Βιζάκιν, καὶ ἐκεῖθεν ἔπλευσεν. Ἐξερχομένου δὲ αὐτοῦ τοῦ Ἰακώβου ἀπὸ Καρθαγέννης ἠσπασάμην αὐτὸν μετὰ κλαυθμοῦ μεγάλου. Καὶ ὥρκισα αὐτὸν λέγων· « Κύρι Ἰάκωβε ⟨...⟩, τὸν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ὃν κηρύσσεις ⟨...⟩, ἐὰν ὁ Θεὸς σώσῃ σε, γράψον μοι τὸ πῶς ἔχεις καὶ πῶς διάγεις ». Ἐξῆλθεν δὲ ἀπὸ Καρθαγέννης μηνὶ Ἰουλίῳ τρισκαιδεκάτῃ ἰνδικτίωνος ἑβδόμου, τετειχισμένος τῇ πίστει τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ ἀχράντῳ Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ζωοποιῷ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

V 20 : 45 πέμψει F ‖ ἀγαγῇ : ἐνέγκη F ‖ δὲ : οὖν F ‖ 46 καὶ ἐκπλ. ἦλθ. F : om. PSl. ‖ καρταγέννη F ‖ ἐν Κ. καὶ om. P ‖ 47 Βιζ. : βυζάντιον F ‖ κακεῖθεν ἐξέπλευσεν F ‖ αὐτοῦ om. F ‖ 48 ὥρκ. αὐτὸν : ὤμοσα αὐτῷ P ‖ 50 σώσει P ‖ ἔχεις κ. πῶς P : om. FSl. ‖ καρταγέννης F ‖ 51-53 τετειχ. — Ἀμήν om. P.

INDEX

Du vocabulaire et des noms propres bibliques, l'index ne retient que les villes et toponymes mentionnés en dehors des citations scripturaires. Les références précédées d'un astérisque indiquent des termes ou des passages conservés seulement dans des versions non grecques et restitués d'après le slave.

I NOMS PROPRES

II MOTS GRECS

III CITATIONS SCRIPTURAIRES

L'index donne l'étendue des citations dans le texte grec conservé. Les astérisques indiquent des citations complètes qui ne sont conservées que dans le prologue des versions non grecques. La numérotation des chapitres et des versets bibliques suit celle de la Septante; en cas de divergence, la numérotation usuelle est indiquée entre parenthèses.

COMMENTAIRE

I. Le scénario et ses ancrages historiques

par Gilbert DAGRON

Le genre de la polémique anti-judaïque connaît un nouvel essor au VII[e] et au VIII[e] siècle, mais il reste le plus souvent trop fidèle à ses modèles littéraires pour refléter des situations vécues. La Doctrina fait heureusement exception. Sa mise en scène romanesque et son scénario stéréotypé ne prédisposent guère en sa faveur, mais la lecture révèle une date (13 juillet 634) qui, même si elle est un peu arrangée, n'est nullement fictive, la biographie d'un héros, un solide ancrage dans une géographie méditerranéenne et dans un milieu de Juifs palestiniens commerçant en Afrique, enfin une quantité d'événements saisis à chaud, sur la portée desquels on s'interroge. Peu à peu, une situation exceptionnelle apparaît, celle d'une communauté juive déçue dans ses espérances messianiques après la reprise de Jérusalem et la décision de baptême forcé, et obligée de repenser ses rapports avec la Romanité chrétienne en fonction de la conquête arabe et de la prédication islamique. Bien sûr, l'auteur chrétien (et probablement non-juif) cherche à éteindre tous ces foyers d'incendie, son langage est de certitude, mais la part que son argumentation fait à l'eschatologie montre bien ce qui est en cause : le proche avenir et le sens des événements contemporains. La Doctrina mêle aussi à la polémique et à la littérature eschatologique des éléments d'hagiographie, comme la *Disputatio Gregentii* avec laquelle elle a plus d'un point commun [1]; vers 640, on confie à deux Juifs, Jacob et Ioustos, le soin de montrer paradoxalement la voie de la sainteté et du martyre, de même qu'on avait confié au Perse Anastase celui de fournir un modèle d'héroïsme chrétien après la prise de Jérusalem en 614 [2].

A. Le scénario.

Un événement sert de point de départ : le baptême forcé des Juifs de Carthage. Le narrateur, Joseph, l'un des nouveaux baptisés, commence par raconter sommairement les faits, l'ordre général donné par Héraclius, appliqué sans ménagement par le préfet d'Afrique Georges, qui rassemble tous les Juifs, gifle un récalcitrant et

1. *BHG* 705-706, voir plus bas, p. 255, 269-270.
2. Voir le livre de B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et la Palestine au VII[e] siècle*, Thèse de Doctorat d'État, sous presse.

terrorise les autres[3]. Maxime le Confesseur, dont le témoignage ne contredit sur aucun point celui de la Doctrina, donne la date du 31 mai 632[4]. La brutalité de Georges, sans doute bien réelle, sert le projet apologétique. Après la violence viendra la grâce; la violence intervient dans un plan divin d'économie pour préparer la grâce et sauver l'ancien peuple élu et aujourd'hui maudit[5]. Sur le coup, les Juifs de Carthage sont comme hébétés et se demandent, par une formule qui revient comme une antienne et qui est à peu près intraduisible tant elle est équivoque, « s'ils n'ont pas été égarés en étant baptisés »[6]. Sans doute l'ont-ils été par contrainte et n'ont-ils pas adhéré à la nouvelle foi; mais l'effet magique du baptême est considéré ici comme si fort qu'il efface tout ce qui aurait pu donner lieu à une casuistique de l'intention. Les baptisés ont le sentiment de n'être plus juifs et pas encore chrétiens, et ils donnent l'impression d'être aliénés, inertes.

Pour sortir de cette situation bloquée, deux « étrangers »[7], Jacob puis Ioustos, tous deux docteurs de la Loi et marchands[8], interviennent successivement. Étrangers à Carthage, où leurs activités commerciales ne les ont l'un et l'autre conduits que pour quelques jours, mais non pas à la petite colonie de Juifs « orientaux » implantée en Afrique, où ils retrouvent des parents et connaissances. Là est la trouvaille : le milieu reste cohérent; à travers les problèmes du baptême de Carthage, nous allons vivre les drames passés et présents de la Palestine. Jacob est surpris à Carthage, où il vend des vêtements, par la décision de baptême forcé; il se fait passer pour chrétien, mais se trahit par un juron un peu trop juif (« Adonaï! ») et est confondu, au bain, par le regard indiscret d'un acheteur soupçonneux qui le dénonce. Il refuse le baptême, est emprisonné pendant plus de trois mois, baptisé par violence, d'abord éperdu, puis illuminé par la grâce et éclairé par la lecture[9]. À ce Juif non seulement baptisé mais vraiment christianisé, s'opposera un peu plus tard le rabbin Ioustos, venu lui aussi pour affaire, farouchement attaché à sa foi judaïque et qui n'éprouve que dégoût pour ses anciens coreligionnaires que le baptême a souillés[10]. Tout le monde, en fin de compte, deviendra chrétien de grand cœur, avec deux héros qui n'en resteront pas là et qui rembarqueront, Jacob pour le couvent, Ioustos pour « témoigner » en terre d'Islam.

Entre-temps, des séances de catéchèse se sont organisées. Entre Juifs, il faut le noter, et avec une peur des Chrétiens que l'auteur souligne assez lourdement. Isaakios, l'un des Juifs de Carthage qui joue tout au long un rôle d'organisateur, choisit comme lieu de réunion une maison isolée et bien verrouillée, où l'on peut parler et

3. I 2.
4. Introduction historique, p. 31.
5. IV 5; voir plus bas, p. 263.
6. Εἰ ἐπλανήθημεν βαπτισθέντες, cf. I 3, 23, 43, III 1, 2, 5 et *passim.*
7. Maxime de Confesseur distinguait les Juifs autochtones et les Juifs de passage; Introduction historique, p. 31.
8. Cf. Y. DAN, « Two Jewish Merchants in the Seventh Century », *Zion* 36, 1971, p. 1-26. Jacob est plus évidemment marchand, mais il est dit une fois au moins (I 3) « docteur de la Loi »; Ioustos est plus évidemment un rabbin réputé, mais il est suggéré qu'il a, comme Jacob, des comptes à rendre à un commanditaire à Constantinople (V 19, l. 11-12).
9. I 3.
10. III 1.

même « crier » sans être en principe entendu [11]; à chaque instant, et particulièrement quand le ton monte, « ceux de la circoncision » craignent une dénonciation aux autorités de la part de tel ou tel participant dépité, et Jacob, par mauvaise plaisanterie, menace même de passer à l'acte [12]; il est enfin décidé, par prudence, de ne rien écrire [13]. Heureusement quelqu'un trahit son serment; il faut bien expliquer l'existence d'une relation écrite et donner l'assurance qu'elle est fidèle. Joseph, le rédacteur supposé de la Doctrina qui se mue progressivement en hagiographe de Jacob, fait copier au fur et à mesure les mots mêmes des entretiens pour éviter qu'ils ne soient perdus. L'artifice relève du plus pur romanesque : Joseph place son fils Syméon dans une maison voisine dont une fenêtre facilite les communications (διὰ θυρίδος). On pense à sainte Thècle écoutant par une fenêtre la prédication de saint Paul [14], mais non; ici, c'est Joseph lui-même qui s'en va dicter à son fils ce qui se dit, au prix d'allées et venues fréquentes, dont les autres s'étonnent, et dont il s'excuse en prétextant une colique [15]... Au reste, les autres Juifs, mis plus tard dans la confidence, sont bien aises de garder une trace écrite de la didascalie et de pouvoir la montrer au nouveau venu, Ioustos, pour qu'il rattrape son retard [16]. Seul Jacob, nous dit-on, continue de tout ignorer : il désapprouve a priori et se méfie de toute « vaine gloire » [17].

Les séances qui réunissent toute la petite communauté autour de Jacob commencent le matin et s'achèvent le soir; parfois, des entretiens plus familiers ou des apartés les prolongent. Les progrès de la discussion sont bien marqués par l'adhésion de plus en plus évidente de tous les participants et, en principe, par la difficulté croissante des sujets abordés.

1) Pendant la première séance (près de la moitié de l'ouvrage, I 1-43), un samedi, Jacob, décidément converti au christianisme, veut rassurer les Juifs baptisés de force, qu'il a trouvés abattus et incertains de leur propre identité. C'est un long monologue, rarement coupé d'interventions, répondant à des questions élémentaires du genre : Ne peut-on pas à la fois observer le sabbat et croire au Christ [18]? Le Messie annoncé est-il vraiment venu [19]? Pourquoi Dieu a-t-il rejeté la Synagogue [20]? Pourquoi le Christ est-il mort d'une mort infâme [21]? Les Chrétiens auraient-ils raison de vénérer la croix [22]? Comment le Christ est-il monté au ciel avec son corps [23]? Marie est-elle bien issue de la tribu de Juda [24]? « Ceux de la circoncision » ne ré-

11. I 4.
12. I 41, III 2.
13. I 43.
14. *Acta Pauli et Theclae*, 7-8, éd. Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* I, p. 240-241; *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, éd. Dagron p. 178-181 (*Vie*, 3).
15. I 43, II 8, III 4.
16. III 2, IV 1 et 2.
17. V 20, l. 6-12.
18. I 12. Ce genre de syncrétisme est souhaité aussi bien par les Chrétiens « judaïsants » que par les Juifs contraints à la conversion, voir plus bas, p. 364.
19. I 21.
20. I 32.
21. I 33.
22. I 34.
23. I 35.
24. I 41.

sistent guère; ils sont un peu trop vite persuadés, heureux de sortir d'embarras et de retrouver une vérité. Ils demandent même à Jacob pourquoi, avant sa conversion, il ne voulait pas « entendre parler du Christ », ce qui nous vaut un joli autoportrait, celui d'un mauvais garçon frénétiquement (c'est-à-dire diaboliquement) hostile aux Chrétiens [25].

2) Deux jours plus tard, une nouvelle séance devrait achever l'œuvre de conversion (II 1-8). Elle est courte, porte sur le Fils et le Père, puis sur la Trinité. L'ambiance est désormais si joyeuse et fraternelle que Joseph, pour pouvoir divulguer les notes qu'il continue de faire prendre en secret, suggère la levée du secret. C'est Jacob qui refuse : il n'est pas encore temps; les futurs convertis ne maîtrisent pas encore des dogmes difficiles comme celui de la consubstantialité, et les Chrétiens, très sourcilleux sur l'orthodoxie, risqueraient de les excommunier pour hérésie [26].

3) L'intérêt est relancé par l'arrivée, cinq jours plus tard, de Ioustos, un non-baptisé, qui veut en découdre dès que son cousin Isaakios lui apprend ce qui se passe. L'enthousiasme des autres retombe brusquement; tout est à reprendre. Jacob s'en aperçoit dès le début de la troisième séance, qui s'ouvre « quelque temps après » et tourne court (III 1-4). C'est ici le nœud de l'intrigue. Jacob et Ioustos se connaissent depuis l'enfance [27]. Jacob garde de l'amitié pour Ioustos et souhaite qu'il participe au débat catéchétique; mais Ioustos se souvient de Jacob comme d'un vaurien peu recommandable, hésite à rencontrer ce traître au judaïsme de peur de lui sauter à la gorge et d'avoir ensuite des ennuis avec les Chrétiens. Il se prépare tout de même à un affrontement en travaillant toute la nuit sur les Écritures; mais au premier contact, le lendemain, il tente d'étrangler Jacob avec son turban. La séance est renvoyée à huitaine. Le champion du judaïsme en profite pour compiler des livres et prendre des notes, le champion chrétien pour jeûner, prier et pleurer sur ses fautes, comme il a décidé de le faire pendant toute la didascalie [28].

4) Le jour venu, nous avons enfin un vrai Juif judaïsant en face d'un Juif chrétien pour un assaut d'exégèse ardue et d'interprétation eschatologique approfondie (III 5-12). Il y a un arbitre ou un témoin dont le souvenir est évoqué : Samouèlos, le père défunt de Ioustos, qui fut aussi le maître de Jacob, un docteur de la foi juive dont on se souvient après coup qu'il doutait, comme beaucoup d'autres, de la vérité de sa religion et trouvait dans les textes ou les événements contemporains des arguments pour identifier, bien à regret, le Christ au Messie [29]. Plus la discussion avance, plus le personnage de Samouèlos se précise et prend une importance symbolique, celle d'une inquiétude supposée et d'une mauvaise conscience du judaïsme. À la fin de la journée, Ioustos est ébranlé et l'avoue à quelques amis; il consent à prendre un repas chez Isaakios et lit les notes des précédents entretiens que Joseph lui remet. L'ultime résistance vient des femmes : l'épouse et la belle-mère d'Isaakios, les maîtresses de maison, reprochent à Ioustos de s'être laissé, lui aussi, ensorceler par Jacob [30].

25. I 40 et 41.
26. II 5.
27. Le premier est sans doute plus jeune que le second, puisqu'il le salue du titre de « Père et didascale », III 3.
28. III 12 et IV 5.
29. III 2, l. 14-16; III 4, l. 1-2; III 11, l. 16-19; V 6, l. 5-20.
30. III 12.

5) Les trois dernières séances (IV 1-5, V 1-3 et V 4-18) sont provoquées par le désir de Ioustos de revoir et réentendre Jacob. On retombe dans la catéchèse sans vraie contradiction, d'abord sur la venue du Christ, ensuite et plus longuement sur la fin du monde (toute proche) et la seconde parousie. En aparté ou en séance, Ioustos raconte des épisodes de la vie à Ptolémaïs, anciens ou récents (le surgissement de Mohammad et de l'Islam), qui confirment les interprétations eschatologiques de Jacob [31] ; le soir venu, il recopie les notes de Joseph comme pour s'en faire un bréviaire ; il voit en rêve Moïse et les Prophètes, qui lui confirment la vérité de l'enseignement de Jacob [32]. S'il refuse de se faire baptiser, c'est parce qu'il veut d'abord retourner chez lui à Ptolémaïs, catéchiser sa famille et celle de son frère, et affronter s'il le faut l'hostilité des autres Juifs et des conquérants arabes [33].

6) L'épilogue (V 19-20) n'est qu'une double scène d'adieux. Ioustos, qui ne quitte plus Jacob, finit par s'embarquer pour la Palestine via Constantinople ; Jacob lui-même, sur le passé de qui nous sont donnés de nouveaux détails, quitte Carthage le 13 juillet 634.

B. Le personnage de Jacob.

Dans Jacob, il est prudent de distinguer un personnage de roman hagiographique et un personnage peut-être historique, en tout cas saisi dans le tourbillon de l'histoire. Le héros romanesque, conventionnel ou recomposé pour les besoins de l'édification, est un Juif qui hait les Chrétiens et utilise leurs dissensions pour leur faire autant de mal qu'il peut. Cet ennemi intime de la Rômania, à peine assagi par l'âge, se fait prendre au piège du baptême forcé dans des circonstances imaginées avec une pointe d'humour, résiste plus violemment qu'un autre, connaît ensuite une conversion qui le désigne pour être le didascale de la masse inerte de ses anciens coreligionnaires et l'adversaire d'un autre Juif, non baptisé et beaucoup plus pugnace, Ioustos. Voilà le rôle. Mais Jacob a aussi une biographie, peut-être retouchée et composée pour devenir exemplaire, mais sans doute pas forgée de toute pièce. Il y a du reste déjà une demi-preuve d'authenticité dans le fait que les renseignements donnés par l'auteur en introduction sont complétés par lui tout au long du débat et dans l'épilogue, avec précipitation et maladresse, mais sans contradiction grave. Tant que demeurait une incertitude sur l'exposé introductif de l'original grec, on pouvait croire à des manipulations de copistes ; mais Vincent Déroche [34] montre que c'est bien l'auteur qui se souvient, chemin faisant, de nouveaux détails qui lui paraissent significatifs et qui sont souvent indispensables à la compréhension de l'ensemble. Cette gaucherie littéraire a pour effet de rendre Jacob singulièrement présent et donne à penser que l'auteur a connu personnellement celui ou ceux qui lui servent de modèles.

Cet homme est né à une date que l'on peut déduire, vers 586 [35], très probable-

31. IV 5, V 16.
32. V 3, l. 7-8 ; V 17, l. 13-15.
33. V 17-18.
34. Plus haut, p. 56-57.
35. Il a vingt-quatre ans en 609-610 : I 40.

ment à Ptolémaïs où son père Thanoumas est honorablement connu. C'est là, rappellent ses interlocuteurs, qu'il a étudié la Loi, sous la direction de Samouèlos, père de Ioustos [36]. Peut-être au terme de ces études devient-il docteur [37]; en tout cas, il appartient à une famille et à une communauté qui vivent intensément la foi judaïque, et lui-même — veut-on nous signifier — a une destinée toute tracée de Juif militant. Il a quinze ou seize ans lorsque est annoncée, en 602, la chute de Maurice qui consterna l'Orient et ouvrit le temps des troubles [38]. Pour lui et n'importe quel Juif, les soubresauts de l'Empire sont dès lors vécus comme une lente apocalypse.

Sans hiatus, nous retrouvons Jacob non plus sage écolier, mais mauvais garçon, participant aux rixes entre Verts et Bleus. Avec un recul de trente ans et surtout après une conversion, il se décrit comme un jeune homme grand et bien bâti, entreprenant, accourant partout où il entend dire qu'on se bat [39]. Il est à Constantinople en 603, au début du règne de Phocas, et participe à une émeute factionnelle signalée par le *Chronicon Paschale*, qui s'achève par un grand incendie et par la condamnation du chef des Verts, Jean Kroukios, brûlé vif sur la Mésè entre le Prétoire et le Forum [40]. Pour ses débuts fracassants, il n'a pas plus de dix-huit ans. Ensuite, on le voit rôder dans les quartiers chauds de Constantinople, à Ta Makellou, au Port Julien; il vagabonde dans les villes côtières et escales diverses qui jalonnent l'itinéraire maritime de Constantinople à sa Ptolémaïs natale (Pylai, Pythia, Cyzique et Charax en Propontide, Aigéai en Cilicie) [41], soit en désœuvré et « casseur », comme il nous est décrit, soit en commissionnaire ou marin d'occasion, puisque, après tout, le commerce est sa vocation. L'agitation tourne bientôt à la guerre civile : en 609, il est à Antioche, où les révoltés sont massacrés par Bonosos; et il tape sur les Verts, ce qui ne veut pas forcément dire que la révolte est d'origine factionnelle, mais que les factions participent aux affrontements et leur superposent le clivage des « couleurs ». En 610, après la défaite de Bonosos en Égypte, il est à Rhodes (encore une escale), où il intercepte les Bleus fuyant les représailles du parti victorieux et les livre à la corporation locale des fabricants de voile (encore la marine), réputée « Verte » [42]. Il n'a sans doute que le temps de s'embarquer pour assister à Constantinople, en octobre 610, à la mort de Bonosos et se joindre à ceux qui traînent son cadavre dans la rue. Il avait alors, lui fait-on dire, vingt-quatre ans. Est-il lui-même un meurtrier que ses adversaires juifs pourraient dénoncer comme tel aux autorités romaines et qui mériterait le bûcher? Il s'en défend : il a donné des coups mais n'a tué personne; il s'est contenté de tirer avec les autres le corps de Bonosos [43]. Le héros d'une œuvre édifiante ne peut avoir été un franc criminel. Jacob était seulement jeune, léger, violent.

L'auteur de la Doctrina ne se contente toutefois pas de ce diagnostic. Jacob avait un plan, ou du moins une intention : utiliser à des fins religieuses les luttes entre fac-

36. III 2 et 4.
37. Il est déclaré docteur de la Loi : I 3.
38. III 12, V 6. Introduction historique, p. 18-19.
39. I 40.
40. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 695-696.
41. I 41.
42. I 40-41, V 20.
43. I 41; Introduction historique, p. 21 et n. 21-22.

tions, taper (indifféremment comme Vert ou comme Bleu) sur les Chrétiens, contribuer autant que possible aux divisions de la Rômania. C'est le diable, bien sûr, qui lui a soufflé le projet. Comment analyser cet épisode de la vie de Jacob? Remarquons d'abord que la Doctrina nous donne, si l'on néglige le fait que Jacob est juif, la plus authentique et la plus précise description que nous possédions d'un « factieux » (στασιώτης) : il appartient à une classe d'âge (de dix-huit à vingt-quatre ans) où le jeune a quitté la maison de ses parents sans avoir encore fondé lui-même une famille; il est itinérant, en mal d'intégration sociale, non encore pourvu d'un métier stable; le système des factions fournit à ce marginal, de ville en ville, un réseau de solidarité et un statut plus ou moins reconnu. L'opposition des couleurs est du reste plus formelle que réelle [44]. Il arrive bien souvent que Verts et Bleus soient d'accord, comme à Jérusalem en 612, contre un patriarche qui ne voit en eux que des étrangers et des suppôts de Satan [45]. Il arrive aussi que les partisans des dèmes changent de couleur, sans pour autant « trahir », puisque leur association n'est nullement assimilable à un « parti ». Leurs violences alternées sont verbales et rituelles à l'hippodrome, plus réelles dans la rue, mais au service de causes qui ne sont jamais tout à fait les leurs. Une émeute se fait avec des jeunes; donc toute émeute, qu'elle soit politique, religieuse ou sociale, peut être dite factionnelle. Jacob va à la bagarre comme à une fête; il connaît les règles du jeu et le répertoire, aussi traite-t-il les Verts (et eux seuls) de bâtards, de manichéens et de Juifs. Ainsi faisait-on déjà au temps de Justinien [46].

À ces injures, le fait qu'il soit lui-même juif n'ajoute qu'un peu de drôlerie et d'humour. Alan Cameron a raison d'affirmer que les Juifs, souvent cités avec les factions, n'appartiennent pas ès qualités plus à l'une qu'à l'autre [47]. Qu'il se déclare juif ou non, Jacob peut être Bleu ou Vert, Bleu et Vert alternativement. L'auteur n'est donc pas très convaincant lorsqu'il suggère que ses changements de couleur sont bien la preuve de sa duplicité et de son dessein secret d'assouvir sa haine contre les Chrétiens. De plus, Jacob n'a pas un cursus factionnel aussi zigzaguant qu'on voudrait nous le faire croire : il est Bleu sous Phocas, puis Vert lorsque Phocas tombe, toujours du côté des plus forts, ce qui fut sans doute le cas de beaucoup. Mais du point de vue chrétien, celui de Jacob converti et celui de l'auteur qui le met en scène, le mécanisme d'alternance des couleurs (**τὸ βενετοπράσινον**) est diabolique, dirigé contre l'Église et l'unité de la chrétienté [48], cause des pires malédictions divines comme on a pu le constater lors de la prise de Jérusalem. L'idée chemine donc depuis longtemps que les Juifs s'en sont servis comme moyen de subversion, sapant de l'intérieur une Romanie attaquée en même temps de l'extérieur. Aussi est-il bien

44. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, p. 363-364.

45. Introduction historique, p. 21-23; B. FLUSIN, *Anastase le Perse...* (n. 2).

46. Voir, par exemple, le « dialogue de Kalopodios », Théophane, éd. de Boor p. 182; sur ce texte, commentaire d'Alan CAMERON, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, p. 318-333.

47. Alan CAMERON, *op. cit*, p. 149-152; voir également Charlotte ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity*, Journal of Roman Studies Monograph 5, Londres 1989, p. 221-222.

48. Voir mon article « Judaïser », plus bas, p. 377.

difficile de démêler ici vérité et fiction, et de savoir si le modèle de Jacob pour cette première partie de sa vie est un jeune pris dans le mouvement du βενετοπράσινον et travesti après coup en zélote juif, ou un zélote juif auquel on prête symboliquement une participation à toutes les émeutes factionnelles de son temps. En tout cas, lorsque les Chrétiens fuient devant les Perses vers 614 et abandonnent Ptolémaïs, Jacob n'est pas le dernier, nous dit-on, à les molester, à piller leurs biens et leurs églises, et à s'efforcer de les convertir par l'intimidation [49]. L'ennemi des Romains, veut-on nous faire comprendre, a jeté le masque.

Après l'éducation juive et la jeunesse Bleue-Verte vient l'âge adulte, c'est-à-dire le temps de l'assagissement. Il faut sans doute supposer que quelques mois ou années se passent entre la prise de Jérusalem par les Perses et la déception des espoirs d'indépendance des Juifs palestiniens [50]. Jacob émigre alors à Constantinople et, « au bout de quelque temps », rencontre un riche marchand de la capitale, dont il devient l'homme de confiance. Des étapes sont marquées, qui sont celles d'une progression sociale : Jacob reste quelque temps chez le marchand, certainement à son service ; puis il lui loue un logement et devient commissionnaire ; enfin, le marchand, jugeant Jacob assez honnête, lui confie une opération commerciale d'une relative importance [51]. Deux points méritent commentaire : la nature des liens entre Jacob et son patron, et le genre d'opération qui conduit Jacob à Carthage.

Jacob abandonne un système de solidarité « horizontale », celui des bandes de jeunes également marginaux, pour un système de dépendance « verticale », qui lie un exécutant comme lui à un riche marchand. Aucun texte ne fait mieux comprendre sa situation, lorsqu'il débarque dans la capitale et veut se débarrasser de son passé de factieux, qu'une homélie du Pseudo-Macaire évoquant, pour une comparaison spirituelle, l'arrivée d'un étranger dans une ville populeuse et séditieuse : il court se rattacher à un « patron » (προστάτης) expérimenté, capable de repousser de lui la violence de la ville à condition qu'il marche droit et suive ce guide pas à pas sans se laisser séduire par les dèmes [52]. Ainsi Jacob entre-t-il dans la clientèle du riche marchand qu'il a rencontré et gravit-il divers échelons dans la hiérarchie des « clients », jusqu'à devenir non pas encore un associé, mais un salarié ayant une large initiative. Mais le marchand lui-même s'est assuré d'un protecteur (πάτρων) en la personne d'un cubiculaire du Palais impérial, qu'il fait intervenir lorsque l'affaire de Car-

49. IV 5, V 12.
50. Introduction historique, p. 25-27.
51. V 20.
52. *Homélie* III, 4, 3, 3, éd. Klostermann (TU 72), p. 18. Voir plus récemment, PSEUDO-MACAIRE, *Œuvres spirituelles. Homélies propres à la collection III* (SC 275), éd. Desprez, Paris 1980, p. 100-102, où la traduction, sur bien des points fautive, doit être rectifiée : « De même qu'un étranger peu au courant des affaires de telle ou telle ville, quand il arrive dans une ville populeuse où commande la foule et qu'il se défie de son inexpérience et de sa faiblesse, court prendre un patron expérimenté capable de repousser la violence de la foule — cet homme, tant qu'il suit pas à pas sans se laisser distraire celui qui le guide, il marche sur le droit chemin, mais s'il se laisse distraire et, par nonchalance, entraîner par les dèmes de la ville (τοῖς ἐν τῇ πόλει δήμοις), il s'éloigne (du droit chemin) et s'écarte, privé d'aide ; et s'il fait effort sans mesurer sa peine et ceint ses reins de force, il fera se dissoudre la violence de la foule, attaché à un patron et bénéficiant de son aide — ; de même... » l'âme d'un homme vertueux, qui vit ici-bas au milieu des esprits mauvais et des pensées tentatrices, doit suivre le Christ son maître et son défenseur. Il est possible que l'auteur ne pense pas précisément aux factions Verte et Bleue en parlant des « dèmes », mais ce pluriel de « peuple » n'en est pas moins intentionnel.

thage fait fiasco et qu'il est besoin pour la liquider de quelqu'un ayant pouvoir sur l'administration[53]. La Doctrina n'en dit pas plus, mais elle nous montre en fonctionnement un double « patronage », économique vers le bas, politique vers le haut, qui devait être habituel. Le marchand a besoin d'hommes qui le servent, mais il n'a pas à Constantinople un statut social assez élevé pour pouvoir se passer d'appuis à la cour. Cette protection-là, bien sûr, se paie.

Quant à l'opération commerciale confiée à Jacob, elle n'est pas entièrement claire en raison de sous-entendus et d'allusions destinées à un lecteur averti du VIIe siècle. On peut la résumer ainsi. Le riche marchand constantinopolitain décide d'imiter « le genre d'opérations montées par Asmiktos et d'autres (marchands) », certainement illégales, mais qui devaient rapporter gros. Il donne à Jacob pour deux livres d'or (144 *nomismata*) de vêtements de prix, assez pour payer les frais et procurer un bon bénéfice, mais pas trop pour ne pas attirer l'attention des gabelous. Car c'est certainement pour échapper aux taxes portuaires et douanières perçues à Carthage, notamment sur les cargaisons et les bateaux de fort tonnage et de lointaine provenance[54], ou bien aux contrôles sur les produits interdits d'exportation[55], que Jacob décide de ne pas débarquer directement dans le grand port africain. Il prend un bateau de haute mer qui relâche à Thènai en Byzacène, port bien connu mais de seconde importance[56]; il loue à Thènai une petite embarcation (σάνδαλον) qui lui permet de rallier discrètement Carthage; là, il se fond dans la population, prend bien garde à ne pas se présenter comme un professionnel mais comme un particulier désireux de vendre des effets personnels, évite le marché public et fait du démarchage à domicile[57]; il prévoit que le commandant du bateau, peut-être intéressé

53. V 20, l. 44. Le mot πάτρων (= *patronus*) est reconnu par Plutarque comme l'exact équivalent de προστάτης (*Vies parallèles, Romulus,* 13, 24; *Marius,* 5,408). Il n'y a donc pas à chercher ici une différence de sens entre deux mots qui impliquent la suprématie d'un protecteur et la dépendance sociale et économique de la personne protégée, selon la notion bien connue de *patrocinium*/προστασία. Dans les *Basiliques,* le πάτρων est le maître qui a libéré son esclave et devient son protecteur. Sur les inscriptions de dédicace, le terme est fréquent à l'époque romaine (mais beaucoup plus rare ensuite) pour honorer un fonctionnaire, un haut dignitaire ou un empereur « protecteur de la cité » (πάτρων τῆς πόλεως). Cf. l'*Index du Bulletin épigraphique* de J. et L. Robert, *Les mots grecs,* s. v.; pour les papyrus, F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, s. v.*; H. J. MASSON, *Greek Terms for Roman Institutions,* Toronto 1974, *s. v.*

54. Les bateaux de commerce étaient soumis, surtout dans les grands ports, à des taxes et à des contrôles onéreux; en ce qui concerne les tarifs de sportules, voir G. DAGRON, « Un tarif de sportules à payer aux *curiosi* du port de Séleucie de Piérie (VIe siècle) », *Tr. Mém.* 9, 1985, p. 435-455 (avec le texte du tarif d'Abydos). En ce qui concerne les tarifs douaniers proprement dits, on trouvera des allusions aux revenus de la douane du port d'Alexandrie dans *CTh* XIV, 27, 2 et Justinien, *Édit* XIII, 15, et à ceux du port de Mylasa dans H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure,* nos 241-242; cf. G. DAGRON et D. FEISSEL, *Inscriptions de Cicilie,* Travaux et Mémoires, Monographie 4, Paris 1987, p. 182-185. Notre documentation pour Carthage est fort maigre; mentionnons toutefois l'histoire édifiante de Pierre, douanier à Carthage, racontée dans la *Vie de Jean l'Aumônier* par Léontios de Néapolis, 20-21, éd. Gelzer p. 40-47, éd. Festugière p. 368-372.

55. L'or, les armes, le blé et d'autres produits alimentaires, qu'il est interdit de vendre à des « barbares » et à des étrangers, mais aussi la soie, dont le commerce est monopole d'État; or les vêtements que Jacob doit vendre sont en soie. Voir *CJ* IV, 40, 1-4; IV, 41, 1-2, et les textes postérieurs rassemblés par Hélène ANTONIADIS-BIBICOU, *Recherches sur les douanes à Byzance,* Paris 1963, p. 50-53.

56. Sur Thènai, voir plus bas, p. 245-246.

57. I 3.

financièrement et en tout cas complice, le reprendra quelque temps plus tard à Thènai, au retour d'un périple qui doit le conduire dans d'autres ports.

Ce commerce frauduleux, mais sans doute fréquemment pratiqué et rémunérateur, suppose un homme de confiance chargé d'écouler la marchandise (« le dépôt »). Entre Jacob et son riche marchand (« le propriétaire du dépôt »), il n'y a bien sûr qu'un contrat oral, un serment du premier d'exécuter fidèlement les ordres de son patron et de lui rapporter le produit de la vente contre un salaire « annuel » de quinze *nomismata* [58]. La précision τὸν ἐνιαυτόν surprend un peu pour une opération dont la durée n'est pas prévisible et pour une rémunération qui semble bien calculée à 10 % de la valeur du dépôt. En tout cas, Jacob et le marchand ne sont pas engagés dans une association du genre κοινωνία [59]. Ultime précaution, son patron, dont rien n'indique qu'il soit juif, remet à Jacob une lettre pour éviter qu'il ne soit « appréhendé et malmené comme Juif » en Afrique [60]. Il ne nous est pas dit ce que la lettre contenait. On pense d'abord à une sorte de faux certificat établissant que Jacob est chrétien; mais le récit dit explicitement que Jacob a été surpris à Carthage par le baptême forcé, intervenu pendant son séjour ou dont il n'avait pas eu connaissance avant d'embarquer, et qu'il décide alors seulement de se faire passer pour chrétien en jurant par le Christ et par la Vierge, afin d'y échapper [61]. C'est donc plus probablement une lettre de recommandation auprès des autorités que Jacob reçoit de son maître marchand. Un Juif est partout plus vulnérable qu'un autre, surtout s'il se livre à une activité frauduleuse. N'oublions pas aussi que Jacob envisage de se rendre non seulement en Afrique mais en Gaule, peut-être en Espagne, et que l'on devait connaître à Constantinople, au moins dans les milieux du grand commerce, les brusques variations de la politique à l'égard des Juifs dans cet Occident dont l'Afrique fait partie [62], et tout particulièrement à l'égard des Juifs « étrangers », soumis sans doute à des restrictions de déplacements [63].

Lorsqu'il débarque à Carthage vers 632, Jacob a environ quarante-six ans. Soupçonné puis découvert, baptisé de force, converti, puis lui-même didascale, sa

58. V 20. Ce salaire n'est pas très élevé; dans la documentation des VIe-VIIe siècles, on trouve des ouvriers spécialisés payés environ 1 *nomisma* 1/2 par mois, soit 18 *nomismata* par an, cf. G. OSTROGORSKY, « Löhne und Preise in Byzanz », *BZ* 32, 1932, p. 295-301. Dans la *Vie de Jean l'Aumônier* par Léontios de Néapolis, 38, éd. Gelzer p. 70, éd. Festugière p. 387, le moine Vitalios, qui travaille comme ouvrier dans un atelier, gagne 1 *kération* par jour, soit environ 15 *nomismata* dans l'année; même salaire pour un tailleur de pierre dans L. CLUGNET, « Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété », 9, *ROC* 5, 1900, p. 256.

59. Sur les rapports de dépendance stricte et les contrats de « société » dans les entreprises commerciales d'époque romaine, cf. J. ROUGÉ, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain*, Paris 1966, p. 421-435.

60. V 20, l. 6.

61. I 3, V 20.

62. Jean Lydos, pour expliquer l'importance de la reconquête de l'Afrique vandale sous Justinien, déclare curieusement que la Libye est une part essentielle de l'Europe, parce qu'elle constitue un pont entre l'Orient et l'Occident, comme l'Asie Mineure entre l'Orient et Constantinople : *De mag.* III, 1, éd. Bandy p. 132.

63. La législation des Visigoths d'Espagne suppose un contrôle permanent des communautés juives et s'accommoderait mal d'une liberté de circulation; de même, les décisions locales prises en Gaule mérovingienne par des évêques qui obligent les Juifs à quitter la ville ou à recevoir le baptême supposent un filtrage des Juifs « étrangers » : voir l'Introduction historique, plus haut, p. 32-38.

vie se confond dès lors avec le scénario de la Doctrina. Retenons seulement comment s'achève son expédition commerciale manquée. Il écrit au propriétaire du dépôt qu'il a vendu « secrètement et sans se faire repérer » les vêtements qu'il lui avait confiés, mais qu'il n'a pu reprendre le bateau sur lequel il était venu et qu'il lui est interdit d'embarquer, sans doute parce que la liberté de circulation des Juifs est désormais limitée. Le marchand fait alors appel à son protecteur, le cubiculaire, qui envoie « un homme à lui » pour rapatrier Jacob et l'argent gagné. L'envoyé débarque en effet à Carthage, repart avec Jacob le 13 juillet 634 pour la Byzacène, c'est-à-dire pour Thènai, peut-être pour tourner l'interdiction d'embarquement, et de là regagne Constantinople [64]. Le rédacteur Joseph et tous les nouveaux convertis lui font promettre qu'il écrira; mais nous savons que Jacob, sitôt réglés ses comptes avec son mandataire, entrera dans un couvent et pleurera sur « ses innombrables fautes ». Il veut que s'efface tout souvenir de lui [65].

C. Une géographie et un milieu.

Le milieu auquel appartiennent Jacob et ses auditeurs se définit par une même origine, par des liens de parenté ou de camaraderie ancienne, par une mémoire collective à laquelle on fait constamment appel dans la discussion, et par une perplexité commune devant les problèmes du moment. L'ensemble veut donner, et donne en effet, l'idée d'une communauté socialement homogène qui devra rester solidaire en suivant ou en excluant Jacob. Dans cette présentation, la part d'artifice n'est peut-être pas aussi grande qu'on pourrait le croire. L'auteur aurait pu sans grand effort imaginer des cousinages, donner à Ioustos un frère qui lui écrit de Césarée, évoquer l'enseignement ambigu de Samouèlos et toutes sortes d'expériences partagées, afin que le moindre témoignage soit repris en chœur et que l'écho en soit amplifié; mais le cadre géographique dans lequel se situent ces allusions est trop précis et exact pour avoir été totalement inventé.

Pour l'Orient, les quatre villes ou bourgades dont le nom apparaît, Ptolémaïs, Sykamina, Tibérias et Césarée, dessinent une petite région à cheval sur plusieurs provinces (Ptolémaïs et Sykamina sont en Phénicie Ire, Tibérias en Palestine IIe, Césarée en Palestine Ire). On y retrouve trois ports, Ptolémaïs, Sykamina et Césarée, qui sont cités dans beaucoup d'itinéraires comme des escales se faisant suite [66]. Mais ce que permet la Doctrina, c'est de comprendre la fonction locale de chacun de ces centres pour un Juif de Ptolémaïs. Tibérias, dont il est question deux fois, est une capitale religieuse, l'ancien siège du « patriarche », celui du sanhédrin et de l'académie des Juifs, une référence au judaïsme pur et dur [67]. C'est là que l'empe-

64. V 20.
65. V 20, l. 7-8.
66. Voir notamment K. MILLER, *Itineraria Romana*, Stuttgart 1916, p. LXX (*Itinerarium Hierosolymitanum*) et col. 809-810. Les *Actes des Apôtres* (XXI, 7-8) mentionnent une traversée dans la journée entre Ptolémaïs et Césarée; voir plus bas, n. 85.
67. M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History from the Kokhba War to the Arab Conquest*, Londres 1976 (réimpr. Jérusalem 1984), p. 237, et l'article consacré à cette ville dans l'*Encyclopaedia Judaica* XV, col. 1130-1135.

reur Héraclius, en route vers Jérusalem, rencontre l'un des chefs les plus notables du parti anti-chrétien, Benjamin, et le baptise [68]; « selon notre tradition à nous, Juifs de Tibérias », disent fièrement les interlocuteurs de Jacob [69], qui se souviennent aussi d'une vision (mensongère) de « leur prêtre » à Tibérias, qui fut immédiatement rapportée et commentée à Ptolémaïs sous le règne de Maurice : le Messie devait venir huit années plus tard [70]. Césarée, métropole romaine et grand port commercial [71], est une fenêtre ouverte sur l'extérieur : le frère de Ioustos, Abraamès, s'y trouve établi ou y séjourne pour ses affaires, et y apprend à la fois la défaite de Sergios le Candidat et la prédication du prophète des Arabes; il prend aussitôt le bateau pour Sykamina, afin de discuter plus librement de la portée de l'événement avec ses coreligionnaires [72]. Ptolémaïs (Akka/Akko, Saint-Jean d'Acre) est probablement la patrie de tous les Juifs qui se réunissent à Carthage, le lieu de leur mémoire collective [73]. Jacob et Ioustos se souviennent d'une discussion publique et animée entre Juifs, un samedi, « au môle, près de l'arsenal et de la douane »; l'un des vieux qui y participa est identifié par l'endroit où il habite, comme « Lévi de la Phiale » [74]. Léontios, un clerc converti au judaïsme au moment de la conquête perse, nous est montré « assis en face de la synagogue, sous le portique qui longe la grande rue (Mésè) »; nous sommes dans le quartier juif, celui de la synagogue et du port, et Léontios désespéré n'a que quelques pas à faire pour aller se pendre « à la maison de Gémoullos, au bord de la mer, au début du quartier samaritain de Ptolémaïs » [75]. Dans le reste de la ville, les Chrétiens dominent. Avec eux les heurts sont fréquents : on soupçonne Jacob d'en avoir assassiné quelques-uns, ici comme ailleurs [76]; on évoque les brutalités commises par les Juifs en 614, le pillage et l'incendie des églises, notamment de l'église épiscopale, et le vol dans la bibliothèque de l'épiscopat de superbes manuscrits [77]. L'auteur de la Doctrina nous signifie que, dans cette ambiance

68. Théophane, éd. de Boor p. 328; cf. Introduction historique, p. 28.

69. I 42, l. 17.

70. V 6.

71. Sur Césarée de Palestine (*Caesarea Stratonis*), cf. *RE* III, 1, col. 1291-1294 (Benzinger 1897); F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, Paris 1938, p. 296-297. C'est dans la métropole de la Palestine Ire que s'établissent les autorités perses pendant l'occupation, cf. B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse...* (n. 2).

72. V 16, l. 8.

73. Sur cette cité, dont le territoire à l'époque romaine s'étendait jusqu'au golfe de Sykamina, cf. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, p. 235-237 (Accô); *RE* XXIII, 2, col. 1883-1886 (Spuler, 1959); tout récemment, D. JACOBY, « L'évolution urbaine et la fonction méditerranéenne d'Acre à l'époque des croisades », dans *Città portuali del Mediterraneo, storia e archeologia. Atti del Convegno internazionale di Genova 1985*, éd. E. Poleggi, Gênes 1989, p. 95-109. Lors de la révolte de 66 après J.-C., deux mille Juifs de Ptolémaïs avaient été massacrés : FLAVIUS JOSÈPHE, *Bell. Jud.* II, 18, 5. Le pèlerin Antoine de Plaisance, vers 560-570, y dénombre plusieurs monastères (*Itin.* II, 5, voir plus bas, n. 85); Justinien y fit édifier ou reconstruire une église Saint-Serge (PROCOPE, *De aedif.* V, 9, 25).

74. V 6, l. 16.

75. IV 5, l. 21-26. Le nom Gémoullos est très probablement sémitique; il n'est pas relevé dans H. WUTHNOW, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients*, Leipzig 1930, où l'on trouvera quelques formes assez proches comme Γαμηλος ou Γεμηλ.

76. I 41, l. 8-11.

77. V 12.

tendue, on peut payer de la vie, comme Isaak discrètement assassiné par les siens, un doute sur la venue du Messie [78].

Deux localités voisines de Ptolémaïs sont également citées. L'une figure sous la forme de l'ethnique Καπαρσινός qualifiant le clerc apostat Léontios [79]. Paul Maas fait un rapprochement intéressant, mais un peu fragile, avec Καπαράσιμα, une κώμη du ressort de Ptolémaïs mentionnée par Jean Moschos [80] : ce serait une preuve de plus que la géographie de la Doctrina n'est pas imaginaire [81]. La bourgade de Sykamina, elle, est parfaitement identifiable; elle était implantée sur le site actuel de Shiqmona (Tell es-Samak), au pied du mont Carmel, où de récentes campagnes de fouilles ont révélé d'assez nombreux vestiges [82]. Cette escale maritime entre Ptolémaïs et Césarée, bien connue des géographes [83] et des itinéraires [84], est citée par Antoine de Plaisance comme *civitas Sicamina Judaeorum* [85], et il est probable que sa population, au temps de la Doctrina, est exclusivement ou majoritairement juive [86].

78. IV 5.

79. V 5 et V 12.

80. *Pratum spirituale* 56, PG 87, col. 2909 : Πτολεμαΐς πόλις ἐστὶ Φοινικῆς· ἐν ταύτῃ κώμη τις καλουμένη (Κα)παράσημα.

81. Denis Feissel me met en garde contre ce rapprochement par P. MAAS (*BZ* 20, 1911, p. 577) de l'ethnique Καπαρσινός avec le village de Kaparasima, mutilé dans le texte grec, mais corrigé en latin d'après un meilleur témoin. Il m'écrit : « Parmi les localisations proposées pour Kaparasima, la plus probable est à Kafr Sumêja, au nord-est de Ptolémaïs (cf. P. THOMSEN, *Loca sancta,* Leipzig 1907, p. 81 et 95; M. AVI-YONAH, *Gazetteer of Roman Palestine,* Qedem V, Jérusalem 1976, p. 45 et carte p. 106), qui n'est autre que la Caphersonie des Croisés (cf. R. FRANKEL, *Israel Expl. Journal* 38, 1988, carte p. 251). Toutefois, si le Léontios de la Doctrina était originaire de Kaparasima, il aurait pour ethnique *Καπαρασιμηνός, tandis que Καπαρσινός suppose un village de Kaparsa. Étant donné la banalité des toponymes à premier élément Καπαρ- (l'araméen KPR signifiant village), il serait arbitraire de corriger nos manuscrits. Mieux vaudrait distinguer de Kaparasima un *Kaparsa de Phénicie ou de Palestine, qui ne dépendait pas nécessairement de Ptolémaïs. »

82. Ces fouilles ont été conduites par J. Elgavish entre 1963 et 1979, qui en a rendu compte régulièrement dans la *Revue Biblique* (1968, 1971, 1974, 1975, 1982) et dans *Israel Exploration Journal* (1969, 1970, 1973, 1974, 1980); voir aussi ID., dans M. AVI-YONAH et E. STERN, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* IV, Oxford 1978, p. 1101-1109. Claudine Dauphin a bien voulu me communiquer la notice qu'elle a consacrée à Shiqmona dans sa thèse de Doctorat d'État, en voie d'achèvement (*La Palestine byzantine du IVe au VIIe siècle après J.-C. : Problèmes socio-économiques et démographiques*, IIe partie : *Catalogue des sites de la Palestine byzantine*, feuille 3, Haïfa, n° 33 : Tell es-Samak). J. Elgavish constate des destructions vers le milieu du IVe siècle et au VIIe siècle, qu'il met en rapport avec la révolte de Gallus et avec la conquête arabe; mais il ne s'agit là que d'hypothèses.

83. STRABON XVII, 2, 27, p. 758; PTOLÉMÉE V, 14,3; PLINE V, 75; ÉTIENNE DE BYZANCE, *s. v.* Συκαμίνων; cf. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, p. 472; *RE* IV, A 1 (Treidler et Honigmann 1931), col. 1026-1027, dépassé pour la localisation.

84. Voir plus haut, n. 66.

85. III, 1-2, éd. Celestina Milani, *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d. C.*, Milan 1977, p. 92-93, commentaire p. 263 : « A Ptolemaida per mare incontra in civitate Sicamina Iudeorum est miliari semis recto, litore maris milia sex. Castra Samaritanorum a Sicamina miliario subtus monte Carmelo. Super ipsa Castra miliario semis monasterium sancti Helisei, ubi ei occurrit mulier cujus filium suscitavit. » De ce texte difficile on peut conclure que le pèlerin comptait, entre Ptolémaïs et Sykamina 1 mille 1/2 par la mer et 6 milles par la route côtière (au lieu de 15 et 25 km environ). Sur les *Castra Samaritanorum*, en principe à 1 mille de Sykamina, cf. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, p. 415, où cette localité est identifiée à Kafr es-Sâmir.

86. Les archéologues signalent un mélange de tombes juives et chrétiennes; mais sans pouvoir préciser pour quelle époque d'occupation du site.

Une chose frappe en effet : les participants du colloque de Carthage connaissent aussi bien Sykamina que leur patrie Ptolémaïs : ils y situent très exactement une conversation qui se déroula « en contrebas de la maison de Kyr Marianos »[87]. Dans leurs souvenirs, les deux localités semblent former un couple indissociable. « Si nous étions à Ptolémaïs ou à Sykamina — dit Ioustos —, je prouverais (à Jacob) par la Loi et les Prophètes que l'Oint n'est pas encore venu »[88]; à l'annonce de la mort de Maurice, le même Ioustos est présent à un débat à Sykamina sur la probable décadence de la Rômania, et traite de radoteur, avec tous les habitants de la bourgade, le πρῶτος τῶν ἡμῶν τῶν 'Ιουδαίων qui tire de l'événement un mauvais présage pour le judaïsme[89]; enfin, le frère de Ioustos, Abraamès, apprend à Césarée la défaite byzantine et l'apparition d'un prophète saracène, mais c'est en débarquant à Sykamina qu'il en discute avec la communauté juive et qu'il demande ce qu'il en faut penser à un vieil homme expert en Écritures (τινι γέροντι γραφικῷ πάνυ), qu'il appelle son « maître » et qui porte encore une fois un diagnostic très sombre pour le judaïsme[90]. Tout se passe donc comme si Sykamina était ce qu'un texte contemporain appelle une « citadelle du judaïsme »[91], un lieu où l'on enseigne l'exégèse rabbinique, où l'on peut interroger des rabbins réputés et assez élevés dans la hiérarchie, et où les Juifs de Ptolémaïs se rassemblent volontiers pour discuter discrètement des problèmes de la communauté. Les deux localités ne sont qu'à quelques heures à peine de bateau ou de route (environ 25 km par terre, deux fois moins par mer), mais il y a entre elles une différence de statut : la frontière septentrionale de la « Terre d'Israël », qui définit en droit rabbinique le territoire où s'applique l' « offrande du pain » (*Hallah*) et l'année sabbatique (*Shevi'it*), contourne Ptolémaïs[92]. Ptolémaïs n'est donc pas en Terre d'Israël, tandis que Sykamina s'y trouve, à proximité du saint lieu qu'est la « grotte d'Élie »[93]. Peut-être un certain nombre d'actes religieux s'accomplissaient-ils ou de décisions se prenaient-elles à l'intérieur de cette limite symbolique plutôt qu'à l'extérieur, dans une bourgade plus purement juive plutôt que dans une cité mixte.

Paradoxalement, c'est sur Carthage, lieu du débat, que nous sont donnés les renseignements les plus conventionnels. La Doctrina ne signale qu'un bain fréquenté malencontreusement par Jacob, un monastère où il emprunte des livres chrétiens, et une maison isolée pour les conciliabules. Ce flou, qui contraste si fort avec la précision des souvenirs palestiniens, pourrait être l'indice que l'auteur est un Chré-

87. III 12, l. 2-3.
88. III 2, l. 28-29.
89. III 12.
90. V 16.
91. ANTIOCHOS, *Homélie* 84 (*De insomniis*), PG 89, col. 1692; voir mon article « Judaïser », plus bas, p. 372-373, 375.
92. La « Terre d'Israël », qui se distingue des territoires environnants par sa sainteté, correspond aux possessions récupérées par les Israélites au retour de la captivité de Babylone en 539 avant J.-C. Pour les obligations et les rites particuliers imposés à ceux qui y vivent, voir *Mishnâ-Hallah* IV, 6-9, avec la traduction et le commentaire de Rabbi I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, Londres 1958, p. 343-348. Pour la délimitation des frontières de la Terre d'Israël, voir S. KLEIN, « Das tannaitische Grenzverzeichnis Palästinas », *Hebrew Union College Annual* 5, 1928, p. 197-259 (sur Akko-Ptolémaïs, p. 201, 230-231, 242).
93. Marqué aussi par la présence d'un monastère chrétien, non loin de Sykamina.

tien de Ptolémaïs et ne connaît Carthage que par ouï-dire. Mais la grande métropole d'Afrique n'est pas choisie sans raison, même si elle sert surtout de décor de théâtre. Elle est sans doute la ville où la décision de baptême forcé, édictée pour tout l'Empire, a été appliquée le plus strictement par le préfet Georges, sans scrupules mais aussi sans massacres ou exodes comme en Palestine, sur une population et quelques voyageurs ou immigrés pris au piège [94]. Elle est aussi, à la date de la Doctrina, une métropole de première importance. La reconquête de Justinien a relancé, après 533, une prospérité économique bien attestée tout au long du Bas-Empire par divers textes [95] et par des études récentes sur les exportations de céramiques [96] ou les trouvailles monétaires [97]; et il semble bien que la ville soit encore relativement florissante dans les années 630 et 640 [98]. Sans doute l'archéologie montre-t-elle, pour cette époque, une décadence de l'urbanisme traditionnel (occupation des espaces publics, inhumations *intra muros*, division des habitations les plus spacieuses, multiplication des constructions pauvres et précaires); mais il s'agit de phénomènes observés partout ailleurs, qui signifient moins un appauvrissement général qu'un changement de mode de vie et, dans le cas de Carthage, un afflux de populations quittant les zones rurales et les petites cités menacées par les raids berbères et une insécurité chronique. Dans la première moitié du VIIe siècle, Carthage se gonfle sans doute de nou-

94. Introduction historique, p. 32.

95. Au IVe s., l'*Expositio totius mundi et gentium* (61, éd. Rougé p. 200-203) déclare que l'Afrique est « riche en tout », et fournit son huile au monde entier; elle vante particulièrement le port de Carthage. Au VIe s., PROCOPE (*Bell. Vandal.* I, 20, 5 et 22) mentionne les « marchands orientaux » quelque temps persécutés par Gélimer, mais dont les affaires doivent redevenir florissantes après la reconquête.

96. Voir J. W. HAYES, *Late Roman Pottery*, Londres 1972, notamment p. 418-419 : les exportations de céramique africaine semblent redevenir importantes au milieu du VIe s. et se poursuivent encore au début du VIIe s.; Clementina PANELLA, « Gli scambi nel Mediterraneo occidentale dal IV al VII secolo », dans le volume collectif *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin* I : IVe-VIIe siècle, Paris 1989, p. 138-141; Catherine ABADIE-REYNAL, « Céramique et commerce dans le bassin égéen du IVe au VIIe siècle », *ibid.*, p. 143-159, et plus particulièrement p. 154, fig. 16, où l'on voit que les exportations de sigillée africaine à Argos se réduisent peu à peu, mais ne s'interrompent pas avant le milieu du VIIe s.

97. Les monnaies d'or frappées à Carthage sont relativement abondantes sous les successeurs de Justinien, Maurice, Héraclius et ses descendants, l'atelier n'interrompant son activité que vers 695. Peut-être l'importance de ce monnayage local est-il, dès le règne de Maurice, le signe d'une certaine « régionalisation » de l'Afrique, comme de toutes les provinces périphériques de l'Empire, et n'exclut-elle pas un rétrécissement du commerce; mais il faut attendre les règnes de Constant II (641-668) et de Constantin IV (668-685) pour que les monnaies commencent à s'altérer. Voir Cécile MORRISSON, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale* I, Paris 1970, p. 332, 377, 401; EAD., « Carthage : The *moneta auri* under Justinian I and Justin II, 537-578 », dans *Studies in Early Byzantine Gold Coinage*, éd. W. Hahn et W. E. Metcalf, Numismatic Studies 17, The American Numismatic Society, New York 1988, p. 41-64; EAD., « Estimation du volume des *solidi* de Tibère et Maurice à Carthage », *PACT* (Revue du groupe européen d'étude pour les techniques physiques, chimiques et mathématiques appliquées à l'archéologie, Conseil de l'Europe, Strasbourg) 5, 1981, p. 267-284.

98. Cf. M. G. FULFORD, « Carthage : Overseas Trade and the Political Economy c. AD 400-700 », *Reading Medieval Studies* 6, 1980, p. 68-80; S. ELLIS, « Carthage in the Seventh Century : an expanding Population? », *Cahiers des Études Anciennes* (Société des Études grecques et latines du Québec, Trois-Rivières) 17, 1985, p. 30-42; Averil CAMERON, « Byzantine Africa, the Literary Evidence », dans J. H. HUMPHREY, *Excavations at Carthage 1978, conducted by the University of Michigan* VII, 1982, p. 29-62; H. R. HURST et S. P. ROSKAMS, *Excavations at Carthage : the British Mission* I, 1, 1984, p. 46-47.

veaux habitants et vit davantage en autarcie, mais sa situation ne devient catastrophique qu'au milieu du siècle, lorsque la présence arabe en Byzacène menace directement la ville et que l'exarque Grégoire, après s'être déclaré indépendant en 646, est tué dans un affrontement [99]. Jusque-là, non seulement Carthage reste une place commerciale importante, mais elle joue un rôle politique décisif : en 610, c'est l'exarque de Carthage, Héraclius, qui délivre l'Empire de la tyrannie de Phocas et porte son fils sur le trône; un peu plus tard, l'empereur Héraclius, désespérant de l'avenir de Constantinople, envisage un transfert de la capitale à Carthage et un recentrage de l'Empire sur l'Afrique [100]; d'assez nombreux sceaux de commerciaires du second quart du VIIe siècle [101] donnent l'idée d'une cité bien administrée, qui reste une grande place commerciale. Sans doute les liens de Carthage avec Constantinople sont-ils quelque peu distendus en raison d'abord de l'isolement de la capitale pendant la guerre contre la Perse, puis du monothélisme contre lequel l'Église africaine prend une position presque unanime; mais ce divorce progressif ne fait que valoriser la position géographique de Carthage en Méditerranée. La ville accueille des Syro-palestiniens ou des Égyptiens qui ont fui l'invasion perse, dont certains hésitent à retourner dans un Orient encore troublé et regardent désormais plus volontiers vers Rome (où prospèrent alors les colonies orientales) que vers Constantinople. Les déplacements de Maxime le Confesseur et de Sophronios montrent bien la situation très particulière de Carthage jusque vers 645 [102]. La Doctrina ajoute peu d'éléments précis à ces divers témoignages, mais elle ne les contredit nullement en nous présentant des Juifs de Ptolémaïs, Sykamina, Césarée qui ont constitué à Carthage une petite colonie marchande et qui discutent là des affaires du monde.

Quant au port de Thènai en Byzacène, il est probable, nous l'avons vu, que Jacob choisit d'y débarquer puis de s'y réembarquer pour s'assurer une demi-clandestinité et profiter d'une moindre surveillance. On peut aussi imaginer que le nauclère impliqué dans l'opération ne se rendait pas à Carthage et faisait à partir de Thènai du cabotage sur la côte africaine avant de regagner Constantinople avec un frêt de retour. Le port de Byzacène n'est évidemment pas le point de départ ou l'aboutissement le plus normal du grand commerce entre Constantinople et l'Afrique; mais deux sources de même époque en parlent comme d'une cité relative-

99. Dans les années qui suivent, l'avance arabe semble marquer le pas, jusqu'à la victoire de Mo'âwiya en Byzacène en 665, et la fondation de Kairouan par Okba. La mort d'Okba en 683 et l'évacuation de Kairouan donnent à ce qui reste de l'exarchat une dizaine d'années de répit, mais la ville de Carthage, lorsqu'elle est prise par les Arabes en 698, est une cité déjà à moitié abandonnée et dépeuplée.

100. Vers 619, l'arrêt des convois de blé d'Égypte provoque une famine, à laquelle s'ajoute une épidémie; le découragement gagne Héraclius, qui pense à partir « en Libye » (entendons à Carthage) et y envoie déjà une partie du trésor, sur un bateau qui fait naufrage. La nouvelle de ce projet se répand, et le patriarche Sergios fait prêter serment à Héraclius de ne jamais quitter Constantinople; cf. NICÉPHORE LE PATRIARCHE, *Breviarium*, 8, éd. Mango p. 48.

101. Cf. Cécile MORRISSON et W. SEIBT, « Sceaux de commerciaires byzantins du VIIe siècle trouvés à Carthage », *RN* 24, 1982, p. 222-241 et pl. XIX-XXIV. Voir aussi le douanier de Carthage mis en scène dans la *Vie de Jean l'Aumônier* par Léontios de Néapolis (plus haut, n. 54).

102. Voir l'étude d'Averil CAMERON citée plus haut (n. 96); G. DAGRON, « Rome et l'Italie vues de Byzance (IVe-VIIe siècle) », *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* XXXIV, Spolète 1988, p. 48-50. Sur cette partie de la vie de Maxime le Confesseur, voir l'Introduction historique, plus haut p. 30 et n. 66.

ment importante. L'un de ses évêques, Felix, figure parmi les signataires d'une pétition contre le monothélisme adressée à l'empereur et lue au concile du Latran en 649 [103]; un autre, Kyprianos, est le héros d'une historiette introduite dans le *Recueil anonyme* des Miracles de saint Démétrius, qui relate des événements se situant vraisemblablement dans les années 640-650 : l'évêque va par mer à Constantinople pour affaire; les Sklavènes, alors maîtres de l'Hellade, interceptent son bateau; grâce à saint Démétrius, il échappe à l'esclavage, rejoint par terre Thessalonique, puis gagne par mer Constantinople; il revient enfin à Thènai sur un bateau de la capitale qui transporte des éléments d'architecture (ambon, *kibôrion* et colonnes en marbre de Proconnèse) pour une église qui sera dédiée au saint dans la cité africaine et qui la protégera des scorpions [104]. Ce récit hagiographique paraît bien confirmer qu'à l'époque où fut écrite la Doctrina existait en effet une liaison maritime directe entre Thènai et Constantinople passant au large des côtes de Grèce.

D. Une date?

Cette petite colonie palestinienne de Carthage, l'auteur en fait une mémoire et une conscience vivantes, où s'ordonnent une série d'événements qui ont laissé des traces profondes et suscitent encore des commentaires : le règne de Maurice et son assassinat en 602, les troubles de 609-610, la conquête et l'occupation perses, le baptême forcé, enfin, sur lequel semble s'achever abruptement cette longue histoire. Mais des nouvelles, présentées comme toutes récentes, atteignent la communauté grâce à une lettre d'Abraamès : Sergios le Candidat a été battu et tué par les Arabes [105]; un prophète est apparu chez les Saracènes, dont la plupart des Juifs, à nouveau abusés, pensent qu'il annonce la venue de l'Oint; quelques rares sceptiques doutent de l'authencité d'un prophète qui prêche les massacres et prétend détenir les clés du Paradis [106]. Ioustos est ébranlé par ces informations et décide de regagner une Palestine qu'il sait, au moment de son embarquement dans l'été

103. *ACO* II, 1, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, éd. R. Riedinger, Berlin 1984, p. 79, l. 14 (« Felix, episcopus sanctae ecclesiae catholicae Thenisiis »). Voir J.-L. MAIER, *L'épiscopat de l'Afrique romaine et byzantine*, Bibliotheca Helvetica Romana XI, Neuchâtel 1973, p. 215.

104. P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils de Miracles de saint Démétrius* I (Texte), Mir. II 6, p. 234-241; II (Commentaire), p. 163-169. En dehors de ces deux sources, on consultera S. BENDALL, « Trouvailles de monnaies d'argent byzantines à Thina, Tunisie », *Bull. Soc. fr. de Numismatique*, 1988, p. 295-298 (trésor du VII[e] s.); N. JEDDI, *Les mosaïques de Thaenae*, thèse polycopiée soutenue à l'Université de Paris IV en 1990.

105. L'épisode est connu et bien daté de 633. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 336, le place sous l'an du monde 6124 (23[e] année du règne d'Héraclius, 24[e] du patriarcat de Sergios, année précédant la mort d'Abû Bakr) : le calife Abû Bakr lance quatre de ses généraux, qui s'emparent de la région de Gaza; Sergios, venu de Césarée de Palestine avec une petite troupe engage le combat contre eux et est tué avec trois cents soldats. Sur cet engagement mineur, mais qui ouvre la conquête de la Palestine par les armées de Yazîd ibn Abî Sufyân et de Amr ibn al-As, cf. F. Mc Graw DONNER, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981, p. 115-116 et n. 132-133, avec une analyse des sources arabes et une discussion sur la localisation; Yazîd envoie une simple colonne commandée par Abû Umâma contre une force de 5000 hommes commandée par Sergios et installée dans une place appelée Araba en Palestine; battus, les Byzantins sont poursuivis et à nouveau défaits à al-Dâbiya près de Gaza.

106. V 16, l. 15-19.

634 [107], déjà perdue par les Chrétiens, puisqu'il s'attend à l'hostilité de Juifs qui « se sont mêlés aux Saracènes » et prévoit qu'il aura à craindre pour sa vie [108].

La lettre d'Abraamès est évidemment une fiction, mais les allusions qu'elle contient donnent peut-être la clé de la Doctrina, de son architecture et de sa date. On peut, me semble-t-il, les interpréter de deux façons. 1) Ou bien l'auteur se contente de noter certains événements locaux, dont il a été le témoin dans la région de Césarée au tout début de la conquête arabe et qui lui paraissent compléter son traité sur les suites du baptême forcé de 632. On pourrait alors tirer argument de ses silences et penser que l'œuvre est rédigée avant la prise de Jérusalem (638) [109] et de Césarée (640) [110] par les Arabes, peut-être même avant la bataille du Yarmouk (août-septembre 636), au plus près de la date indiquée de juillet 634 [111]. Mais il est difficilement imaginable que soit si tôt esquissée, fût-ce en deux mots, une polémique religieuse contre le *djihâd* et la conception musulmane du Paradis [112], et encore moins que l'abandon de la souveraineté byzantine soit implicitement admis comme définitif. 2) Ou bien, comme je le crois, l'œuvre est écrite au début des années 640, lorsque la conquête arabe peut déjà être tenue pour irréversible et la religion musulmane pour autre chose qu'une obscure hérésie locale. L'auteur porterait sur les événements un diagnostic un peu plus affiné que Maxime le Confesseur en 640, pour qui les Arabes ne sont que des cavaliers d'apocalypse, mais concordant sur le fond : ce nouveau cataclysme historique intéresse au premier chef le conflit entre Juifs et Chrétiens, donne une réponse à la question lancinante de savoir si la Rômania est en expansion ou en déclin, et présage les tribulations des derniers temps que Ioustos (contrairement à Maxime) veut vivre sur place en Palestine. La Doctrina et son schéma apocalyptique, dont il sera plus loin question, seraient bâtis sur cette idée, comme une pressante invitation aux Juifs à se convertir et à livrer *in extremis* le bon combat en se désolidarisant de leurs « alliés » musulmans. L'auteur aurait eu l'intelligence de relier la conquête perse de 614 à la conquête arabe de 636, le baptême forcé de 632 à la solidarité espérée des Juifs et des Chrétiens dans un Orient devenu terre d'Islam; il aurait eu aussi l'habileté de placer l'action un peu en amont, à la charnière des deux époques, en cette année 634 où tout est encore possible et qui lui laisse à bon compte le mérite de prophéties sur le proche avenir [113]. On ne retire rien de l'intérêt de la Doctrina en descendant sa composition de quelques années et en retenant à coup sûr 646/647 comme *terminus ante quem* [114].

107. Peu avant celui de Jacob, juillet 634.

108. V 17, l. 21-25.

109. Notons que l'auteur ne fait non plus aucune allusion à la prise de la ville sainte par les Perses en 614, ni à sa reprise par Héraclius en 630.

110. Césarée compte parmi les rares villes qui offrirent une longue résistance, sans doute parce qu'elle pouvait être ravitaillée par la mer : Mu'âwiya ibn Abî Sufyân, qui en fit le siège, obtint sa reddition à une date incertaine entre 639 et 641; cf. F. McGraw DONNER, *The Early Islamic Conquests...* (n. 105), p. 139 et 153-154.

111. C'est la conclusion de P. CRONE et M. COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, p. 2, n. 3.

112. Qui apparaît si tardivement dans les autres sources.

113. L'auteur prophétise implicitement un abaissement de la Rômania que ses lecteurs ne peuvent que constater.

114. Époque où l'Égypte est définitivement conquise et où commencent les incursions en Asie

II. Les intentions de l'auteur

par Vincent DÉROCHE

A. La rédaction : ses méthodes et ses objectifs.

La façon de rédiger de l'auteur de la Doctrina, parfois déroutante, permet de mieux comprendre la nature de son texte et ses objectifs. Pour mieux appréhender la méthode de travail de notre auteur, nous distinguerons les références explicites qu'il donne (en dehors des citations scripturaires), les références implicites que l'on peut établir avec certitude, et ce qui peut être considéré comme une innovation de la Doctrina.

Les références explicites. — Elles sont volontairement limitées : Jacob est censé avoir lu exclusivement la Bible dans la version de la Septante à Carthage (I 7, l. 5) et quelques livres de Pères de l'Église à Ptolémaïs à l'époque de l'invasion perse, alors qu'il n'était pas encore chrétien (V 12, l. 12-25). L'un des arguments essentiels de la Doctrina consiste, en effet, à dire qu'une simple lecture de la Bible, sans prévention, suffit à démontrer la vérité du christianisme, prolongement naturel du judaïsme biblique; Jacob commence d'ailleurs par expliquer que si ses coreligionnaires ne sont pas convertis par leur lecture de la Bible, c'est par le fait du démon, qui les détourne du texte sacré et plus spécialement des prophéties annonçant le Christ (I 6, l. 7-18). Cet argument va de pair avec l'inspiration surnaturelle dont bénéficie Jacob grâce à l'élection divine : il est converti par une vision miraculeuse (I 3; II 1, l. 6-17) et reçoit le don également miraculeux de la connaissance spontanée des Écritures, qui suscite l'admiration de Ioustos (III 11, l. 3-4; V 19, l. 2-3) [115]. Jacob n'est donc pas l'auteur d'un raisonnement théologique humain, mais le dépositaire et le véhicule d'un message divin adressé aux Juifs dans la transparence retrouvée de l'Écriture. Ioustos le confirme par le récit de sa propre vision miraculeuse qui, en fin de compte, ne sert qu'à garantir la vérité des dires de Jacob (V 3, l. 7-8; 17, l. 13-15). Une telle inspiration divine s'accommoderait mal de la présentation explicite de sources humaines du raisonnement; aussi notre auteur masque-t-il ses vraies sources.

Mineure d'une part, contre l'exarchat de Carthage d'autre part. Peut-on tirer argument des passages de la *Doctrina* (I 22, l. 36-37; II 6, l. 14) où l'on compte respectivement 640 et 600 années de servitude pour les Juifs depuis qu'ils ont rejeté le Christ? C'est ce que fait S. KRAUSS, *Zion* 2, 1927, p. 25-35, qui retient la date de 640; AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule...* (n. 67), p. 254, retient la date de 650 sans explication.

115. Cette science consiste à connaître la Bible par cœur, et l'on ne peut s'empêcher de penser que Jacob apparaît ici comme un Chrétien qui aurait aussi les dons d'un rabbin; du reste, le prologue slave (I, 3) fait de lui un docteur de la Loi, et le prologue arabe précise qu'il connaît bien les Écritures. Pour ce *topos* de l'apprentissage miraculeux de l'Écriture, cf. L. RYDÉN, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1970, p. 67.

Jacob n'en cite explicitement que deux en dehors de la Bible. La première est Flavius Josèphe, en I 22, pour un point précis : les voix surnaturelles qui se seraient fait entendre dans le Temple à la mort de Jésus, allusion que l'on ne trouve que dans les additions chrétiennes à Josèphe, incorporées à son texte dans la version slave seulement [116]. En réalité, tout le passage sur les deux prises de Jérusalem par les Romains, en I 22, dérive bien de Flavius Josèphe, mais indirectement, sans doute par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée ou un texte reproduisant les renseignements d'Eusèbe [117]. La deuxième source, assez mystérieuse, est la « chronologie par générations » que les Chrétiens sont censés détenir (I 21, l. 4-5); ce comput par générations entre la prédiction faite à Daniel et la venue du Christ figure parmi les passages obligés d'une démonstration chrétienne contre les Juifs. Là encore, notre auteur a pu puiser dans Eusèbe; mais, comme il ne nous précise pas le détail de son calcul, il ne nous permet pas de déterminer avec précision sa source parmi le large éventail d'arrangements chronologiques élaborés par les Chrétiens [118].

Jacob donne, par ailleurs, une liste des auteurs patristiques dont des œuvres figuraient dans le ou les manuscrits qu'il avait dérobés à Ptolémaïs avant sa conversion (V 12, l. 17-19); mais cette liste ne nous indique pas les vraies sources de l'auteur : Basile, Grégoire (de Nazianze ou de Nysse?), Épiphane et Ambroise (!) y sont cités, mais ne sont apparemment jamais utilisés; Éphrem, ou plus probablement un pseudo-Éphrem, n'aurait pu servir que pour l'évocation de l'Antéchrist, mais nous verrons que l'eschatologie de la Doctrina s'inspire surtout d'Hippolyte. Enfin, Antiochos de Ptolémaïs est mentionné surtout parce que c'est le seul évêque local qui ait laissé une production littéraire attestée. En fin de compte, ces noms de saints auteurs servent surtout à attester l'orthodoxie du texte; les craintes de Jacob mettant en garde ses frères contre l'usage de formules théologiques incorrectes (II 5,

116. Elle figure entre autres dans EUSÈBE, *Eclogae propheticae* (PG 22, col. 1189), avec un texte légèrement différent.

117. Sur Hérode, arabe par sa mère et ascalonite par son père (Eusèbe précise pourtant que ce dernier renseignement vient d'Africanus et non pas de Josèphe) : *Doctrina* I 22, l. 14; *Hist. eccl.* I, 6, 1-2. Sur la confiscation du vêtement sacré des grands-prêtres par Hérode : *Doctrina* I 22, l. 26; *Hist. eccl.* I, 6, 10. Sur l'extinction de la lignée des grands-prêtres : *Doctrina* I 22, l. 27; *Hist. eccl.* I, 6, 9. Sur la déportation d'Aristoboulos par les Romains et la mort d'Hyrcan sous les coups des Parthes : *Doctrina* I 22, l. 7-9; *Hist. eccl.* I, 6, 6-7. Sur la fuite des Chrétiens à Pella : *Doctrina* I 22, l. 47-52; *Hist. eccl.* III, 5, 3. Il ne manque en fait dans Eusèbe que les noms des généraux parthes, Pakoros et Barzaphanos, *Doctrina* I 22, l. 9 : l'auteur a donc eu accès à une source supplémentaire.

118. Ces calculs par générations remontent à l'Évangile même; cf. M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile selon saint Luc*, Paris 1921, p. 120-122. Les systèmes utilisés étaient irrémédiablement discordants, puisque Hippolyte (*In Dan.* II, 27) comptait d'Adam au Christ soixante générations qui correspondaient aux soixante coudées de la statue de Nabuchodonosor, là où d'autres, comme Clément ou Épiphane, comptaient soixante-douze générations. La version arménienne du *Dialogus Athanasii* (cf. *infra*, p. 276), p. 60 et p. XXXVII-XXXIX, donne un comput des soixante générations qui doit remonter aux *Stromates* de Clément d'Alexandrie ou à la source perdue de l'*Adversus Iudaeos* de Tertullien. Un ouvrage spécial a été consacré à la question par BASILE DE SÉLEUCIE avec son homélie 38, *Contre les Juifs à propos de la Parousie du Sauveur* (PG 85, col. 400-425). Même de Daniel au Christ, l'accord était loin d'être complet; cf. EUSÈBE, *Démonstration évangélique* VIII, 2, qui recense les différents calculs des soixante-neuf semaines jusqu'au Christ. La liste des différents computs que pouvait déjà dresser JÉRÔME, *In Dan.*, PL 35, col. 542, est la meilleure illustration de ces divergences. C'est donc peut-être volontairement que l'auteur de la Doctrina ne se risque pas à proposer un calcul détaillé.

l. 3-14) sont vraisemblablement celles de l'auteur lui-même : les Chrétiens, dit-il, ont anathématisé jusqu'à des patriarches « pour de petites déviations ».

Enfin, Jacob invoque deux fois des sources juives : le docteur de Tibérias de passage à Ptolémaïs, qui lui permet d'introduire la généalogie de Marie (I 42, l. 12-14) et « certains Hébreux » qui auraient découvert que le crâne d'Adam est enterré au Golgotha, au lieu même du sacrifice d'Isaac et de la Crucifixion (V 13, l. 28-30). En fait, ces sources juives sont des prête-noms pour Julius Africanus d'une part et Origène de l'autre (cf. *infra*); dans un texte adressé à des Juifs, l'attribution de thèses chrétiennes à des Juifs sert naturellement à fournir une caution d'exactitude; l'auteur de la Doctrina est d'autant plus excusable dans le second cas qu'Origène lui-même attribue son information à des Juifs.

Les sources implicites. — La bibliothèque de l'auteur de la Doctrina était vraisemblablement assez réduite. Mis à part Eusèbe de Césarée, son grand auteur est sans conteste Hippolyte de Rome. La Doctrina utilise en effet indiscutablement le texte grec des *Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, y compris certaines parties actuellement perdues. Notre auteur a repris d'Hippolyte l'exégèse des prophéties de Jacob sur Syméon et Lévi (I 26), comprises comme des prédictions de la condamnation du Christ par les grands prêtres Anne et Caïphe, issus de Lévi, et par les scribes, issus de Syméon [119]; il a repris également sous le nom d'Esdras (I 33, l. 7-8) et de Sirach (V 15, l. 13) l'*agraphon* caractéristique des *Bénédictions* d'Hippolyte, peut-être tiré d'*Esdras* 7, 27 [120]. D'autres contacts avec les *Bénédictions* sont vraisemblables : l'exégèse de Joseph comme figure du Christ apparaît deux fois (I 31, l. 19-20; V 14, l. 1-3 et 9-14), se rapproche de celle des *Bénédictions*, mais en diffère dans le détail [121]; la chair du Christ est comparée à un vêtement pour permettre de citer certains passages vétéro-testamentaires comme preuves de l'Incarnation (I 8 en particulier) d'une manière qui rappelle les métaphores d'Hippolyte [122]. Dans

119. HIPPOLYTE, *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse* 14, éd. M. Brière, L. Mariès et B. Ch. Mercier, PO 27, Paris 1957, p. 60-69 et 72-73; cette interprétation, qui contredit le sens littéral du texte biblique, se distingue des interprétations courantes qui renvoient naturellement à la prise de Sichem, comme EUSÈBE, *Démonstration évangélique* VIII, 1, 1.

120. HIPPOLYTE, *op. cit*, p. 131 : « Béni le Seigneur qui a étendu ses mains et fait revivre Jérusalem. » Le même *agraphon* se retrouve dans la traduction latine par Moïse de Bergame, au XIe s., d'un florilège contre les Juifs d'une taille peu commune (en cours de publication par F. Dolbeau) : « *Benedictus Dominus qui expandit manus suas et salvavit Jerusalem.* » Cet *agraphon* conforte l'hypothèse d'un « Esdras chrétien » : J. PARAMELLE, dans *Recherches Augustiniennes* 19, 1984, p. 107-108.

121. HIPPOLYTE, *op. cit.*, p. 7-9 et 103-112; si l'idée du parallèle entre Joseph et le Christ (*Doctrina* I 31) figure déjà dans Hippolyte, le détail de l'argumentation est plus riche dans la Doctrina (le tombeau du Christ figuré par la citerne où Joseph est jeté, V 14), qui doit puiser à une autre source ou composer une combinaison avec Jérémie à partir de ce lieu commun de l'exégèse patristique (CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* VIII, 4, PG 33, col. 629). Cf. *infra*.

122. HIPPOLYTE, *op. cit.*, p. 21; *Doctrina* I, 8 avec la comparaison du roi qui n'a pas besoin d'enlever ses vêtements pour recevoir la proskynèse (malgré l'effort de l'auteur pour éviter le mot compromettant d'Hippolyte, ἐνδύσασθαι); de même en I 36 l'idée que, sans la chair, la divinité du Christ serait « nue » reprend implicitement les catégories d'Hippolyte. En général, la christologie de l'auteur de la Doctrina a une tournure archaïsante qui peut s'expliquer par les sources qu'il consulte, mais plus encore par le genre du texte : la polémique anti-judaïque revient par nécessité autant que par tradition à une christologie simple qui a parfois égaré les éditeurs; cf. *infra*, p. 256.

son tableau d'Hermolaos (V 1-2 en particulier) l'auteur de la Doctrina a aussi utilisé, en plus des *Bénédictions*, le *De Antichristo* d'Hippolyte : si les deux œuvres sont presque identiques sur ce point, la citation de *Jérémie* 17, 11, pour expliquer l'appel que l'Antéchrist adressa aux Juifs, ne figure pas dans les *Bénédictions* et implique donc une consultation du *De Antichristo* [123]. Le rapprochement entre *Jérémie* 8, 16 et l'Antéchrist est encore caractéristique d'Hippolyte [124]. La division de l'Empire en dix toparchies symbolisées par les dix doigts de la statue de Daniel ou les dix cornes (V 1, l. 5-6) provient encore du *De Antichristo* [125]. Enfin, le rôle de pseudo-prophète assigné, en V 16, à Mahomet, s'inscrit aussi bien dans le contexte eschatologique des apocalypses juives que dans celui de l'œuvre d'Hippolyte [126].

La généalogie de Marie que produit la Doctrina (I 42) est elle aussi un emprunt, cette fois à Sextus Julius Africanus, certainement par l'intermédiaire de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe [127]. On devine encore l'usage d'autres textes patristiques. L'exégèse du nom de Somnas, « tiens-toi dehors » (I 32, l. 12; cf. *Isaïe* 22, 15), doit provenir d'un commentaire. L'exégèse du sacrifice d'Isaac (V, 13) figure déjà dans le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie (I 23) et surtout dans la huitième *Homélie sur la Genèse* d'Origène, où les détails sont très proches de la Doctrina [128]. La localisation du crâne d'Adam au Golgotha (V 13, l. 28-30) est empruntée au *Commentaire sur Matthieu* d'Origène [129]. Enfin, le long parallèle typologique (V 14) entre les mésaventures de Joseph (*Genèse* 37, 20-28), celles de Jérémie (*Jérémie* 38, 5-6) et la Passion du Christ peut être propre à l'auteur, qui aurait combiné et déve-

123. HIPPOLYTE, *De Antichristo*, 54.

124. HIPPOLYTE, *De Antichristo*, 15; *Bénédictions, op. cit.* (n. 119), p. 183-185.

125. La division de l'Empire en dix δημοκρατίαι qui sont les dix cornes (au lieu de voir dix rois dans ces cornes) semble propre à HIPPOLYTE : *In Dan.* II, 12 et IV, 7; *De Antichristo*, 27. La question 48 d'Anastase (PG 89, col. 603) reprend exactement le scénario de la Doctrina (le morcellement de l'Empire indique l'imminence de la seconde Parousie) et renvoie explicitement à Hippolyte; le texte de cette question serait une addition à la série initiale d'Anastase : M. RICHARD, « Les véritables *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte », *Bulletin de l'IRHT* 15, 1967-1968, p. 39-56; réimpr. dans *Opera minora* III, Turnhout 1977.

126. Le pseudo-prophète joue en effet un grand rôle dans le *De Antichristo*, 49, 1; le développement d'Hippolyte (44, 2) sur la nécessité de deux précurseurs différents pour les deux Parousies du Christ semble être à l'origine du passage — malheureusement corrompu — de la Doctrina sur le même sujet, I 13.

127. *Histoire ecclésiastique* I, 7; W. Reichardt, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes*, 1909, TU 34, 3, p. 59-60. Cette généalogie répond évidemment à des objections juives fort anciennes, que reprenait déjà Celse et que combattait déjà Justin : M. LODS, « Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 21, 1941, p. 1-33. Encore au Xᵉ s., un érudit juif comme Al-Qirqisani pouvait se plaindre de la fragilité de cette généalogie de Marie : *Hebrew Union College Annual* 7, 1930, p. 368-369. La modification essentielle et révélatrice apportée par la Doctrina — ou sa source — consiste à faire de cette généalogie de Joseph (qui n'est que le père putatif de Jésus) une généalogie de Marie, ce qui permet de faire descendre Jésus de David (*selon la chair*).

128. Les points repris d'Origène par la Doctrina sont les suivants : 6, Isaac porte le bois du sacrifice qui figure celui de la Croix; 8, Dieu n'a pas épargné son Fils comme Abraham n'a pas épargné le sien; 9, Isaac épargné représente la divinité du Christ qui est restée intacte, et le bélier figure sa chair qui a été sacrifiée sur la Croix.

129. Éd. E. Klostermann, *Origenes Matthäuserklärung*, Berlin 1941, nᵒˢ 551, 552 et 553, p. 225-226. L'idée se retrouve dans les *Quaestiones ad Antiochum ducem*, n° 47.

loppé deux figures du Christ déjà bien connues [130]. L'Incarnation est justifiée trois fois par l'incapacité où seraient les hommes d'appréhender directement la divinité du Verbe, dans une formule apparemment empruntée à l'*Épître de Barnabé* (I 8, l. 19-20; I 36, l. 14-16; V 5, l. 16-18).

La Doctrina utilise encore une autre catégorie de textes, bien attendue : les précédents traités polémiques contre les Juifs. Mais si l'on constate aisément la présence de thèmes ou d'arguments que la Doctrina a dû emprunter à des ouvrages antérieurs, il est en revanche rarement possible d'établir par quels intermédiaires s'est fait tel ou tel emprunt. C'est ainsi que la Doctrina reprend plus d'une fois des raisonnements et des éléments de florilège qui figurent dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin [131]. La préfiguration de l'Église par Rachel et de la Synagogue par Léa dans *Genèse* 29 (I 38) se trouve dans le *Dialogue* (134, 3). La nécessité des deux Parousies successives a déjà été développée par Justin (32, 2; 110, 2-5); l'originalité de la Doctrina réside plutôt ici dans le lien qu'elle établit entre cette idée et l'imminence de la fin du monde, dans le cadre de son eschatologie. L'idée de la succession des trois ordres — loi naturelle, loi de Moïse et loi de l'Évangile (I 28) — doit en revanche provenir tout simplement de l'*Épître aux Romains* de saint Paul ou d'un de ses commentaires patristiques plutôt que de la formulation péjorative de Justin (*Dialogue* 19). Justin est encore le premier à composer un florilège sur le bois instrument de Dieu pour apporter le salut aux hommes (*Dialogue* 86 et 138), afin de répondre à l'argument juif de la malédiction que lance le *Deutéronome* (21, 23) sur ceux qui sont morts sur le bois — comme les crucifiés. La Doctrina contient un florilège très proche (I 34, l. 4-17), mais celui-ci sert à justifier le culte de la croix, et non à justifier le culte des images, de la croix et des reliques en général comme dans une série de textes contemporains : la diffusion est trop large pour établir un lien avec Justin [132]. Il est donc peu vraisemblable que l'auteur de la Doctrina ait eu accès au texte complet du *Dialogue*, comme par la suite Jean Damascène rédigeant les *Sacra Parallela* ou Photius sa *Bibliothèque* : il a sans doute utilisé un autre texte, aussi riche par son florilège et ses commentaires, et puise divers éléments dans des textes anti-judaïques que nous ne pouvons plus identifier. Notons que la plupart de ces passages ne figurent pas dans les traités *Adversus Iudaeos* et *Adversus Marcionem* de Tertullien, qui témoignent peut-être d'une diffusion d'extraits de Justin [133].

130. Il aurait combiné le développement sur Joseph figure du Christ (cf. n. 121) avec une mention des malheurs de Jérémie qui prenait souvent place dans la liste des prophètes maltraités et tués par Israël, préfigurations du rejet et de la mort du Christ : CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* XIII, 12 (PG 33, col. 789); EUSÈBE, *In Lucam* VI, 20 (PG 24, col. 540). Ce dernier développement est naturellement courant dans les textes anti-judaïques.

131. Éd. G. Archambault, Paris 1909; ci-après : *Dialogue*; le *Dialogue* doit dater des années 155-165, malgré la mise en scène qui le place à l'époque de la guerre de Bar-Kochba : G. Archambault, *op. cit.*, p. LXXXV.

132. Ce florilège plus ou moins enrichi se retrouve dans pratiquement tous les autres textes de polémique anti-judaïque du VIIe s.; cf. « La polémique anti-judaïque aux VIe et VIIe siècles : un mémento inédit, les *Képhalaia* », *infra*, p. 291-293.

133. Cf. G. Archambault, *op. cit.*, p. LXI-LXIII pour les parallèles avec Tertullien, et p. LXIII-LXIV pour ceux avec Irénée. Il serait piquant que cette documentation vienne d'un *Adversus Iudaeos* perdu d'Antiochos de Ptolémaïs — la Doctrina mentionne ses œuvres en V 12 —, dont un florilège du pape Gélase (A. Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum* I, Hildesheim 1886, p. 551-552) nous aurait conservé la trace : J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, p. 62, n. 6; mais en fait Gélase

La Doctrina mentionne plusieurs interprétations rabbiniques qui rapporteraient à des rois d'Israël des prédictions que les Chrétiens appliquent au Christ ; on rapporte ainsi à Salomon le *Psaume* 72 (I 14) et les *Psaumes* 2 et 110 (II 1), pour lesquels Jacob répète le même raisonnement, et à Josias *Isaïe* 53, 10-12 (I 27). Ces réfutations d'exégèses rabbiniques font partie du bagage commun à plusieurs œuvres anti-judaïques, et l'auteur de la Doctrina les emprunte plus vraisemblablement à un texte chrétien antérieur qu'à un contact effectif avec les rabbins de son époque ; mais la multiplicité des parallèles empêche d'identifier sa source exacte [134]. Nous n'avons d'ailleurs pas d'attestation directe de la plupart de ces exégèses du côté juif [135]. Un autre cheval de bataille des textes anti-judaïques, *Baruch* 3, 35-38, est cité plusieurs fois comme texte de Jérémie : l'objectif évident est de faire entrer ce *passus* dans le canon des prophètes reconnus du côté juif, et ce procédé apparaît trop souvent pour caractériser une source [136]. L'objection présentée par les Juifs, en I 36 (le Christ, auquel Jacob rapporte une prophétie d'Isaïe, n'était pas encore né au temps d'Isaïe), rappelle une série de discussions similaires à la fois sur le temps des verbes dans la Bible et sur la nature du Messie, mais sans trouver de parallèle exact [137].

cite Antiochos *adversus Iudaeos in Pascha loquens*, c'est-à-dire presque certainement une apostrophe oratoire lancée aux Juifs dans une homélie de Pâques (Antiochos s'est rendu célèbre surtout comme prédicateur). Il n'y a donc pas lieu de supposer un *Adversus Iudaeos* perdu d'Antiochos de Ptolémaïs.

134. Plusieurs textes anti-judaïques font allusion à ces interprétations rabbiniques de l'Ancien Testament ; dans le *Dialogue avec Tryphon*, ce sont Ézéchias et Salomon à qui les rabbins rapportent les promesses de *Ps*. 24. EUSÈBE, *Démonstration évangélique* VII 3, rapporte au Christ toutes les promesses faites à David. La *Disputatio Gregentii* (PG 86, col. 648-649), récuse l'attribution des promesses de *Ps*. 2 à David, ainsi que le *Dialogus Timothei* (cf. *infra* p. 276), p. XV. Les parallèles de l'attribution des promesses de *Ps*. 71 à Salomon et de sa réfutation ont déjà été rassemblés : BONWETSCH 1910, p. XIV ; il s'agit du *Dialogus Athanasii* (cf. *infra* p. 276), 82, p. 32, 45 et 50-51, de la *Disputatio Gregentii*, PG 86, col. 640, et du *Dialogus Papisci* (cf. *infra* p. 279), p. 67. Dans le domaine occidental, ajoutons pour d'autres passages l'*Altercatio Simonis et Theophili* II, 4, éd. E. Bratke, CSEL 45, 1904, p. 44-46 et l'*Adversus Iudaeos* de Tertullien, PL 2, col. 642, sur le *Ps*. 2 ; enfin, la *Quaestio* 137 *ad Antiochum ducem*, PG 28, col. 693, reprend cette exégèse, qu'elle emprunte probablement au *Dialogus Papisci* ou à leur source commune.

135. On a même douté de leur existence : B. A. BOKSER, « Justin Martyr and the Jews », *JQR* 64, p. 1973-1974, p. 112-113, a voulu démontrer qu'un Juif n'aurait pu attribuer qu'à Dieu l'épithète de « Roi de gloire » de *Ps*. 24, et donc que Justin aurait inventé cette exégèse de toutes pièces. Il n'en reste pas moins qu'il est difficile de comprendre pourquoi il l'aurait fait s'il ne pensait pas que des Juifs allaient lui opposer cette exégèse ou une exégèse analogue ; le même argument vaut pour les textes ultérieurs, qui n'ont repris ces passages dans des textes antérieurs que parce qu'ils pensaient en avoir l'usage. Ces exégèses, très proches du sens littéral et d'autant plus vraisemblables, ont d'ailleurs tout l'air d'avoir été élaborées pour contrer l'argumentation des Chrétiens — ce qui explique l'acharnement de Justin et de ses successeurs. Or, il y a de bonnes raisons de penser que nous n'avons conservé que très peu des productions juives destinées à la polémique contre les Chrétiens ; cf. « La polémique anti-judaïque ... », p. 296-297.

136. On retrouve cette confusion dans HIPPOLYTE, *Bénédictions, op. cit.* (n. 119), p. 132-133, texte utilisé par l'auteur de la Doctrina. Mentionnons parmi les œuvres anti-judaïques le *Dialogus Papisci* (cf. *infra* p. 279), 8, p. 57, et la *Disputatio Gregentii*, PG 86, col. 633. Le PSEUDO-GRÉGOIRE DE NYSSE, *Testimonia adversus Iudaeos*, PG 45, col. 200, l'attribue par erreur à Isaïe. L'*Altercatio Simonis et Theophili* II, 1, procède de même : éd. E. Bratke, CSEL 45, 1904, p. 5 ; mais elle y ajoute une proclamation de la canonicité de tout le texte de *Baruch*, qui lui sert à vrai dire à introduire un *agraphon* de Baruch sur la virginité de Marie : II 2, p. 19.

137. L'objection sur le temps se retrouve dans le *Dialogus Papisci* (cf. *infra* p. 279), 8, p. 57-58 ; le même texte (7, p. 57) présente clairement l'opposition entre le Messie humain qu'attendent les Juifs et le Christ tel que le conçoivent les Chrétiens.

La Doctrina ne manque pas non plus d'invoquer un faisceau d'arguments traditionnels des textes anti-judaïques : les Juifs sont dispersés et esclaves d'autres peuples, tandis que les Chrétiens règnent sur l'essentiel du monde et accomplissent ainsi les prophéties messianiques de l'Ancien Testament; la Doctrina modère néanmoins cet argument usuel en rapportant la victoire messianique à la seule victoire du Christ sur les démons : l'Empire est dans une situation trop mauvaise pour que l'on insiste sur la victoire temporelle du christianisme. L'énumération des peuples et des contrées où règne le Christ (III 10) est un *topos* emprunté aux descriptions du monde habité [138]. L'argument de la dispersion des Juifs (I 22) privés de roi, de temple, d'autel, de ville sainte et de prêtre, contrairement à la promesse de *Genèse* 49, 10, est de son côté l'un des plus anciens arguments des Chrétiens face aux Juifs; sa diffusion même le rend inutile dans la détermination des sources [139]. L'exégèse de *Deutéronome* 18, 5-19, qui veut que le législateur annoncé par Moïse annule la Loi de celui-ci pour une nouvelle loi, est elle aussi courante; tout au plus pourrait-on penser aux homélies de Jean Chrysostome *Adversus Iudaeos* [140]. Enfin, la vitupération du sabbat et des vices des Juifs (I 6) est aussi très répandue; la Doctrina est seulement plus modérée dans ses critiques [141].

Une autre dette de la Doctrina se devine dans l'agencement et la mise en scène de l'ensemble du récit. Bien que le texte soit au fond une didascalie, comme son titre l'indique, un catéchisme plutôt qu'un débat public contradictoire, il est construit formellement comme une série de sessions d'un débat public entre le Chrétien (ici Jacob) et le ou les champions juifs (successivement l'ensemble de la communauté de

138. Dans les textes spécifiquement consacrés à la polémique anti-judaïque, on le rencontre au moins dans le *Dialogus Papisci* 9, p. 60, dans les *Trophées de Damas* (cf. *infra* p. 280), p. 220-223, dans la controverse de Tomei (*ROC* 3, 1908, p. 305) et dans la *Disputatio Gregentii*, PG 86, col. 648-649. Cf. COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *Topographie chrétienne* III, 64-66, éd. W. Wolska-Conus I, Paris 1968, p. 503-507.

139. La polémique chrétienne a pu l'emprunter à Flavius Josèphe, qui constatait le fait dans un esprit bien différent : *Antiquités juives* XIII, 10, 7. Origène, *Hom. in Num.* X, 2, mentionne déjà le trouble des Juifs devant la disparition forcée d'une partie des rites prescrits par la Loi, les sacrifices sanglants au Temple : I. MARMORSTEIN, *RÉJ* 71, 1920, p. 190-199. Les sources juives fournissent une confirmation indirecte de ce trouble. L. H. SILBERMAN, « Challenge and Response : Pesikta Derab Kahana, chapter 26, as an oblique Reply to Christian Claims », *Harvard Theological Review* 79, 1986, p. 247-253. Au plus tard avec Athanase, *De Incarnatione Verbi,* 40, PG 25, col. 165-168, la victoire officielle du christianisme sert de pendant au tableau de la déchéance juive. Aux yeux des Chrétiens, le signe le plus clair de la défaite du judaïsme est l'expulsion des Juifs hors de Jérusalem, particulièrement réaffirmée vers la fin du IVe s., à cause du projet de reconstruction du Temple que caressa Julien : R. L. WILKEN, « The Jews and Christian Apologetics after Theodosius I *Cunctos Populos* », *Harvard Theological Review* 73, 1980, p. 451-471, avec la liste des œuvres chrétiennes consacrées à ce sujet; la polémique chrétienne la plus violente reste celle de JEAN CHRYSOSTOME dans ses homélies *Adversus Iudaeos*, PG 48, col. 865-866, 880-881, 883 et 908-910. Plus près de l'époque de la Doctrina, nous retrouvons cette idée dans le *Dialogus Athanasii*, p. 40-41 et dans le *Dialogus Papisci*, p. 59.

140. PG 48, col. 919; cf. *infra* mon édition des *Képhalaia*. Mais cet argument figure aussi dans EUSÈBE, *Eclogae propheticae* I, 15, PG 22, col. 1073, et dans le *Dialogus Timothei*, p. LXVI. Curieusement, la *Disputatio Gregentii* éprouve le besoin de démontrer que le texte placé au cœur du débat, *Deut.* 18, 15-19, ne peut pas désigner David. L'usage de ce *passus* remonte en fin de compte à *Actes* 3, 22-23.

141. Là encore, la palme revient sans conteste à JEAN CHRYSOSTOME, *op. cit.*, qui assimile la synagogue à un antre du diable et à un lupanar. La *Disputatio Gregentii*, PG 86, col. 668, est à peine plus modérée : les Juifs lisent en vain la Loi pendant le sabbat parce qu'ils l'emploient aussi à leurs vices, entre autres l'homosexualité.

Carthage, dont se détachent des contradicteurs comme Isaakios ou Théodore, puis Ioustos). Présenter les textes anti-judaïques sous forme de dialogue est un procédé qui remonte au moins à Justin et n'a cessé de connaître le succès [142]. L'auteur de la Doctrina a certainement utilisé un ou plusieurs textes datant du Ve siècle au plus tôt, où la mise en scène joue un rôle accru [143]; le parallèle le plus révélateur est la *Disputatio Gregentii cum Herbano Iudaeo*, au plus tôt de la seconde moitié du VIe siècle [144], le seul texte que l'on puisse rapprocher de la Doctrina avec vraisemblance. Le découpage en plusieurs journées ou sessions n'est plus seulement un moyen d'insister sur la réalité de la controverse, il permet d'insérer des apartés où chaque communauté commente la session précédente, Grégentios et le roi pour se féliciter de l'habileté de l'archevêque, Herban et les Juifs pour s'en inquiéter. La progression de la conversion de cœur des Juifs est marquée ainsi de séance en séance, comme dans la Doctrina. C'est dans un de ces apartés que Herban (col. 749) révèle à ses coreligionnaires qu'il a vu en songe Moïse adorer Jésus : dans un aparté analogue, Ioustos révèle à la communauté de Carthage qu'une vision miraculeuse lui a montré quinze jours de suite Moïse et les prophètes acclamant Jacob (V 3; V 17). D'autres points de contact apparaissent : Grégentios ouvre la discussion (col. 621) en comparant la venue du Christ au lever du soleil de justice qui dissipe la nuit de l'erreur, en suivant *Malachie* 4, 2, tout comme Jacob (I 5) [145]. Le florilège hérité de Justin présentant le bois comme instrument du salut est encore appliqué exclusivement à la croix et non aux images dans la *Disputatio Gregenii* (col. 636 et 693) comme dans la Doctrina (I 34-35). La vitupération du sabbat est exprimée de manière analogue (respectivement col. 668 et I 6). Le rapprochement le plus marquant se trouve dans le passage (col. 673) où Grégentios compare les Juifs qui ont refusé Jésus à une lie restée au fond du tonneau, comparaison dont use aussi Jacob (IV 3, l. 36-38). Enfin, l'insistance de Grégentios sur le « petit reste » d'Israël qui a déjà rallié le camp du Christ, les apôtres et les premiers Chrétiens (col. 684) se retrouve dans la Doctrina (III 6, l. 34-36; IV 3, l. 27-30); cette mise en valeur de l'élément juif de l'Église est d'ailleurs logique dans des textes qui prônent le baptême en masse des Juifs. L'auteur de la Doctrina a-t-il eu sous les yeux la *Disputatio Gregentii* elle-même, ou bien une source de celle-ci ? La seconde solution est d'autant plus vraisemblable que l'antériorité chronologique de la *Disputatio Gregentii* est loin d'être démontrée. Ce rapprochement révèle en tout cas une similitude de projet — un plaidoyer pour le baptême forcé — et d'ambiance.

Le bilan est assez maigre : mis à part Hippolyte, Origène et Eusèbe de Césarée, les seules sources certaines sont le ou les textes anti-judaïques que connaissait

142. Cette mise en scène apparaît moins nettement dans l'état actuel du texte du *Dialogue avec Tryphon*, parce qu'une grande lacune nous prive de la fin de la première journée et du début de la seconde; G. Archambault, *op. cit.*, p. LIX-LXXI. Sur le personnage de Tryphon lui-même, cf. D. TRAKATELLIS, « Justin Martyr's Trypho », *Harvard Theological Review* 79, 1986, p. 287-297.

143. Cf. *infra* « La polémique anti-judaïque ... », p. 284-290.

144. PG 86, col. 621-784; le *terminus post quem* est donné par la présence du roi Abramios (PG 86, col. 570-573 et 616) auquel le texte accorde trente ans de règne, ce qui impose une rédaction vers 560-570 au plus tôt; le *terminus ante* est en revanche moins bien assuré. Cf. *infra* « La polémique anti-judaïque ... », p. 276-277.

145. Mais cette comparaison se retrouve aussi en tête des homélies *Adversus Iudaeos* de JEAN CHRYSOSTOME (PG 48, col. 845).

l'auteur. Or, la littérature anti-judaïque véhicule souvent du matériel ancien, ce qui pourrait expliquer l'apparence un peu archaïque des formulations théologiques de l'auteur [146]; la lecture d'Hippolyte et d'Origène ne pouvait guère y remédier. En général, la christologie est rudimentaire. Sans doute l'auteur a-t-il puisé dans des textes anciens ses comparaisons, qui laisseraient facilement penser que la chair du Christ est un simple moyen de la manifestation du Verbe. Il est pourtant indiscutablement chalcédonien, puisqu'il cite la fameuse formule du Symbole de Chalcédoine dans un passage perdu en grec mais conservé en slave et en arabe (V 14, l. 12), et l'utilise partiellement à d'autres endroits (I 12, l. 10; I 15, l. 15; I 24, l. 26); mais s'il connaît le symbole du Concile, notre auteur ne semble guère familier avec la théologie chalcédonienne. Ce n'est certainement pas un théologien confirmé.

La constitution d'un florilège scripturaire et d'une argumentation. — Nous avons vu que l'auteur de la Doctrina ne suit pas une source privilégiée, mais recompose un ensemble nouveau (et souvent un peu confus) en combinant des emprunts très divers. Le florilège scripturaire qu'il a constitué porte les traces de cette accumulation quelque peu désordonnée. Il est difficile de présenter un compte exact des références scripturaires contenues dans le texte, citations ou simples allusions. L'auteur a l'habitude de suivre un chapitre de la Bible en le coupant de petits commentaires et en sautant parfois quelques versets; doit-on compter dans ce cas une seule citation ou plusieurs [147]? En tout cas, ce florilège rassemble au moins trois cents citations et allusions vétérotestamentaires, ce qui est énorme : le florilège du pseudo-Grégoire de Nysse [148], qui se veut aussi exhaustif que possible, n'atteint que deux cent soixante et onze citations, et la plupart des textes anti-judaïques de taille comparable ont un florilège beaucoup plus réduit [149]. Le *Dialogue avec Tryphon* de Justin fait évidemment exception avec plus de trois cent quatre-vingts citations, en général plus longues et beaucoup mieux commentées. Mais cette richesse de la Doctrina est obtenue par des moyens assez rudimentaires : l'auteur accumule les citations sans les commenter vraiment; parfois, le rapport entre la citation scripturaire et l'argumentation qu'elle

146. L'archaïsme foncier des œuvres anti-judaïques tient à deux raisons qui sont les deux faces d'une seule et même réalité : leurs auteurs reproduisent des raisonnements anciens parce qu'ils pensent que les Juifs n'ont pas varié par rapport au christianisme, et ils évitent les raisonnements théologiques complexes des querelles entre Chrétiens parce qu'un public juif ne peut s'y intéresser. Ainsi, la Doctrina ignore pratiquement la troisième personne de la Trinité, évidemment parce que c'est la divinité du Fils qu'il importe de démontrer à des Juifs. Ce fait avait conduit par exemple le premier éditeur du *Dialogus Athanasii*, F. C. Conybeare, à dater cette œuvre du IIIe s. : l'archaïsme apparent est lié au genre et pas à la date de production.

147. Ainsi en I 16, la Doctrina cite successivement *Isaïe* 24, 23-25, 4; 25, 6.7; 25, 7.9 : nos index modernes enregistrent mécaniquement trois citations qui ne font probablement qu'une seule dans l'esprit de l'auteur, et l'index de la Doctrina est gonflé par l'habitude qu'a l'auteur d'entrecouper ses citations — le *Dialogus Timothei* au contraire cite de longs passages. Au total, l'index enregistre environ 400 citations et allusions.

148. PG 23, col. 193-253.

149. La moyenne des « dialogues » caractéristiques de la littérature anti-judaïque semble se situer aux alentours d'une bonne centaine de citations vétéro-testamentaires. L'un des plus riches, le *Dialogus Timothei* (cf. *infra* p. 276), contient environ 265 citations et une cinquantaine d'allusions à des passages de l'Ancien Testament; mais les passages cités sont en moyenne plus longs que pour la Doctrina.

est censée étayer reste mystérieux [150]. Les discours de Jacob ne sont très souvent qu'un florilège de citations en général brèves et parfois hétéroclites.

Si l'on examine l'argumentation exégétique de la Doctrina en dehors des passages eschatologiques, on constate que les procédés propres à l'auteur sont peu nombreux et très simples :

— Chaque fois que la Bible parle du « Seigneur » à la troisième personne, l'auteur en déduit que le Père parle au Fils, et confirme ainsi le dogme de la Trinité (ainsi en I 17).

— Tous les passages de l'Ancien Testament qui fustigent Israël sont pris comme l'expression d'une déchéance définitive d'Israël, tandis que toutes les prophéties messianiques sont rapportées au Christ et à son Église; c'est là un procédé éprouvé de la polémique anti-judaïque, et l'auteur de la Doctrina n'innove que par le nombre des citations produites.

Pour le reste, l'exégèse figurative est très modeste; en dehors des emprunts que nous avons signalés, elle se limite pratiquement à celle qu'utilisent les textes bibliques eux-mêmes (Israël est métaphoriquement la femme de Dieu dans *Osée*, etc.) sauf dans les passages eschatologiques. L'accumulation des citations semble devenir une fin en soi, ce qui explique peut-être la répétition à satiété de certaines citations (quatre fois *Isaïe* 65, 11; six fois *Daniel* 7, 8). Le résultat est une dichotomie, immédiatement sensible à la lecture, entre quelques passages très structurés, empruntés à d'autres textes, et de longues sections de florilège peu articulées. La répartition de ces citations bibliques dans le texte est également curieuse. Théoriquement, le texte est construit sur une succession de thèmes annoncée par Jacob d'entrée de jeu [151] et rappelée dans les questions successives que la communauté juive lui adresse; mais cet ordre est loin d'être entièrement respecté. Le début, la partie la plus structurée (I 5-22), montre que l'Ancien Testament impliquait la venue du Christ et l'édiction d'une nouvelle Loi, et que la date de la venue du Christ est confirmée par la déchéance des Juifs depuis lors et par le comput d'années donné dans la vision de Daniel. Jacob passe ensuite à une série de questions spécifiques comme le culte de la croix, celui de la Trinité, etc., mais y insère de nouveau un développement sur la nécessité d'abandonner le sabbat et l'ancienne Loi (I 28-30), qui répète le début de son texte. Dans la seconde séance, il revient curieusement sur la démonstration de la divinité du Messie (II 1) et sur les annonces de la première Parousie (II 6-8). L'arrivée de Ioustos relance le débat, et Jacob reprend consciencieusement la justification de l'abandon de la Loi et du changement de peuple élu, mais avec d'autres arguments et surtout d'autres textes (III 5-9). Bref, la ligne générale définie en introduction, qui va de l'annonce de la première Parousie dans l'Ancien Testament jusqu'à la seconde Parousie et à la fin des temps, est suivie approximativement, mais avec des retours en arrière et des chevauchements. Certes, la mise en scène impose de reprendre au moins une partie de la démonstration pour le bénéfice de Ioustos qui n'assistait pas aux premières séances, mais cette contrainte ne suffit pas à expliquer la confusion de l'ensemble.

150. Ainsi, en II 3, le rapport entre *Ex.* 15, 1 (« Chantez pour le Seigneur, car il s'est glorieusement glorifié ») et la justification du dogme de la Trinité est pour le moins peu évident.

151. I 5; cf. BONWETSCH 1910, p. VIII.

Les références scripturaires ne sont donc pas réparties uniquement par thèmes, selon les nécessités de l'argumentation, comme par exemple dans le répertoire du pseudo-Grégoire de Nysse. Dans plusieurs cas, elles sont regroupées par livre de l'Ancien Testament. Ainsi, nous trouvons, en III 5-6, une exégèse suivie d'*Osée* 1-2 où n'intervient aucune autre citation scripturaire. Le livre le plus souvent cité dans l'ensemble du texte est celui d'*Isaïe*; plusieurs passages se ramènent en fait à des explications suivies de son texte (comme *Isaïe* 45, 13-16 en I 27-28; *Isaïe* 64-65 en V 11 ; en II 6-8, n'est cité pratiquement qu'*Isaïe*). La *Genèse* domine de même en II 3. *Jérémie* est presque absent jusqu'en IV 2, tandis que nous rencontrons ensuite un véritable commentaire suivi de ce prophète (IV 2-3 et 5; V 1-2 et 14). De même, I 35 et V 2 sont dominés par les citations des *Psaumes*; III 4 et II 8-9 par celles de *Zacharie*; la moitié des citations de *Michée* sont concentrées en III 9.

Ces particularités de la Doctrina s'expliquent si l'on admet que l'auteur, en consultant l'Ancien Testament, directement ou à travers des commentaires patristiques suivis, s'est constitué des florilèges par livre au fil du texte biblique, en relevant tout ce qui pouvait alimenter facilement une polémique anti-judaïque; il évitait ainsi de composer un florilège analytique par thèmes, qui représente un travail bien plus important. C'est ainsi qu'il cite souvent le même passage de la Bible avec des coupures à chaque fois différentes; le *Psaume* 72, 1-6 et 17-19, est cité cinq fois dans quatre combinaisons différentes de ces versets. L'auteur composait donc des unités de texte d'une page ou deux sur un thème précis (comme I 31 : pourquoi le Christ a-t-il accepté d'être trahi?), et à l'intérieur de ces unités accumulait les citations bibliques sans argumentation. Parfois même, c'est la suite du texte biblique qui impose l'enchaînement des thèmes : si I 17, sur la nouvelle Loi des Évangiles, est suivi d'un développement sur le baptême en I 18, c'est probablement parce que la dernière référence de I 17 est *Isaïe* 4, 2, et la première de I 18, *Isaïe* 4, 4. Une même citation pouvait ainsi être produite dans des buts différents — par exemple *Isaïe* 50, 10 et 51, 4-5, cité en I 28 pour justifier l'abandon de la Loi, et en II 7 pour prouver que le Christ était annoncé par les prophètes. Après avoir abordé un thème en suivant un florilège préétabli, l'auteur pouvait revenir sans s'en rendre compte à un thème voisin et répéter une partie de son argumentaire et de ses citations. Il avait néanmoins regroupé certaines citations : en IV 5, Ioustos répète consciencieusement parmi les justifications du baptême *Ézéchiel* 36, 25 et *Isaïe* 1, 16, comme Jacob en I 16. Pourtant, l'auteur devait parfois citer de mémoire, si l'on en juge d'après certaines erreurs : ainsi en IV 2, la succession de *Jérémie* 10, 20 et 4, 22 est traitée comme une citation d'un seul tenant parce que l'auteur a confondu 10, 21 et 4, 22, très proches pour le sens; il n'avait évidemment pas le texte de *Jérémie* sous les yeux à ce moment.

L'auteur combine donc des florilèges antérieurs avec sa propre documentation, ce qui le conduit parfois à des aberrations qui révèlent sa méthode de travail. La citation du *Psaume* 107, 20, en II 3, porte : « Dieu les a sauvés », alors qu'en I 24, l'auteur le cite sous la forme : « Dieu les a guéris »; dans un cas, il cite un florilège et dans l'autre sa propre compilation des *Psaumes*. De même, en I 33, l'auteur cite deux fois *Jérémie* 11, 19 : la première fois d'après un florilège antérieur avec l'introduction typique « comme au nom de ceux qui ont crucifié le Christ » [152], la seconde fois

152. On retrouve les mêmes expressions dans EUSÈBE, *Eclogae propheticae* I 33 (PG 22, col. 1160).

d'après ses propres notes, sans se rendre compte que la citation est la même. Une confusion analogue dans ses notes explique la double citation de *Malachie* 1, 10, au début et à la fin de I 19. L'usage de florilèges antérieurs se discerne encore dans les variantes du texte de la Septante que contient la Doctrina, parfois importantes [153]; ces variantes se transmettent par les citations lues dans des textes antérieurs. L'attribution d'un verset d'*Amos à Joël* en V 4, erreur commune à toutes les versions, provient vraisemblablement aussi d'un florilège antérieur. Enfin, comme souvent dans les œuvres anti-judaïques, certaines variantes sont dues à l'habitude de reprendre les passages de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau sous la forme qu'ils ont dans ce dernier [154]; l'auteur reprend de même l'*agraphon* sur le champ du potier attribué à *Jérémie* par l'*Évangile selon saint Matthieu.* L'auteur reste néanmoins fidèle à la règle d'or des textes anti-judaïques : les références explicites sont toujours à l'Ancien Testament, au corpus que les Juifs acceptent, et les références néotestamentaires restent implicites.

Dans l'ensemble, les deux premières séances, sans Ioustos, sont davantage marquées par l'usage de sources antérieures prises dans un florilège analytique, et par le souci d'aborder de façon à peu près méthodique les thèmes traditionnels (la divinité du Christ, le changement de Loi). Au contraire, dans les séances suivantes, les commentaires semblent écrits au fil de la plume. La succession des thèmes ne retrouve une vraie logique que pour traiter de l'eschatologie. Cette seconde partie du texte est plus personnelle et davantage conçue en fonction du contexte historique; les lecteurs ultérieurs de la Doctrina ne s'y sont d'ailleurs pas trompés et l'ont presque entièrement laissée de côté dans leurs compilations [155]. La tonalité de cette argumentation théologique est plus originale que son contenu : l'auteur évite soigneusement les exégèses qui interprètent la Loi comme un carcan et la circoncision comme une punition imposée à un peuple rebelle. Son propos est de mettre en valeur les aspects positifs du judaïsme pour mieux préparer à la conversion; nous sommes loin des invectives contre les Juifs qui caractérisent les textes destinés à un public chrétien : « la Loi était donc bonne, mais la Parousie du Christ est sept fois meilleure » (I 28). Les discordances et les redites à l'intérieur du texte laissent supposer une rédaction rapide qui ne visait pas à la perfection formelle. Texte rédigé à la hâte par un auteur de compétence théologique limitée, en rassemblant un matériel disparate, pour impressionner le lecteur plutôt que pour le convaincre par un raisonnement rigoureux : la Doctrina réunit les caractéristiques de l'œuvre de circonstance.

153. Ces variantes rapprochent en général la Doctrina de la branche A de la Septante, et un peu moins des branches L et Q; le problème est trop complexe pour être traité ici, d'autant que les manuscrits grecs sont peu nombreux et ne permettent guère d'établir la part des altérations dues aux copistes dans les variantes : cette étude justifierait une reprise du dossier. Les sources n'en sont que plus difficiles à établir : ainsi, la Doctrina qui cite sans cesse Isaïe ne peut guère avoir utilisé les commentateurs d'Isaïe que l'on attendrait, Eusèbe de Césarée et Cyrille d'Alexandrie, qui ne donnent pas ses variantes caractéristiques de *Is.* 3, 9 (I 26) et *Is.* 3, 11 (I 31). *Is.* 45, 14-15 est cité en I 27 comme dans le *Dialogue avec Tryphon* et dans l'*Adversus Iudaeos*, 2, de Tertullien, ce qui nous renvoie une fois de plus à la tradition difficilement démêlable des florilèges anti-judaïques.

154. L'*agraphon* de Jérémie transmis par *Matth.* 27, 9 se retrouve en I 31 et V 14. De même en I 6, la version abrégée de *Ps.* 85, 7-10 vient directement de *Hébr.* 3, 8-9; en I 8, la variante de *Is.* 7, 14 est celle de *Matth.* 1, 21 et *Luc* 1, 31; *Is.* 8, 14 est constamment cité d'après *Rom.* 9, 33.

155. Cf. *supra* la présentation de la tradition du texte; l'*excerptor* de la version abrégée s'arrête après III 8, et Andronicos n'utilise apparemment pas la Doctrina au-delà de II 2.

B. Juifs et Chrétiens en conflit : le baptême forcé.

Au-delà d'une argumentation théologique peu originale en soi, la Doctrina nous permet d'appréhender les tensions entre Juifs et Chrétiens au début des invasions arabes. Si ces tensions n'ont fait que s'aggraver depuis un siècle environ [156], c'est leur aboutissement tout récent, le baptême forcé général des Juifs, qui donne à l'œuvre son relief et son originalité. L'auteur est obligé de se situer par rapport à une décision déjà irréversible que d'autres textes, à peine antérieurs, appelaient de leurs vœux sans avoir pu en mesurer les graves conséquences.

D'une façon très caractéristique, les Chrétiens apparaissent à peine dans la Doctrina. Ils représentent seulement, en arrière-plan, une menace physique constante pour les Juifs : Jacob menace Isaakios de le faire brûler en le dénonçant aux Chrétiens (I 41, l. 5-6), et Isaakios lui rend la pareille (l. 11); Ioustos menace de même toute l'assemblée (III 4, l. 13-14).

Avant le baptême, l'image de la communauté juive que nous pouvons reconstituer est plutôt négative. On lui impute la violence qui a indiscutablement marqué les rapports entre Juifs et Chrétiens dans les premières décennies du VIIe siècle. La violence des factions, peut-être l'événement le plus traumatisant pour les contemporains [157], est ainsi présentée comme une occasion pour les Juifs de faire du tort aux Chrétiens. La Doctrina ne mentionne en effet qu'une seule explosion de violence liée ouvertement à la tension entre les deux communautés : la terreur exercée, à l'en croire, par les Juifs sur les Chrétiens à Ptolémaïs au moment de l'invasion perse, où les Juifs auraient brûlé et pillé l'église, l'évêché et les maisons chrétiennes (IV 5 et V 12) [158]. Cette suprématie momentanée des Juifs leur permet d'exercer des violences sur la personne des Chrétiens (IV 5) et au moins dans un cas, celui du diacre Léontios, de convertir un Chrétien de force (le texte préservé dans l'arabe et le slave évoque même l'usage de la torture); aux yeux de l'auteur de la Doctrina, les Juifs ont donc été les premiers à convertir autrui de force. L'auteur de la Doctrina passe ainsi sous silence tout acte de violence des Chrétiens sauf un, le baptême forcé proprement dit; mais cette exception compense largement ses omissions, du fait de la franchise rare de sa description (I 2-3). Celle-ci insiste sur la résistance des Juifs, franche dans le cas de Jonas, et sur le caractère colérique de l'éparque — comme si d'ailleurs on voulait rejeter sur un exécutant trop zélé la responsabilité des excès commis. La peur semble avoir suffi à faire taire les Juifs, mais au moins Jacob a été menacé de torture. Cette franchise de l'auteur s'explique : il s'adresse à des Juifs qui en sont passés par là et à qui on ne peut masquer la réalité; il a donc choisi la seule issue qui lui restait, minimiser cet épisode en insistant sur la violence dont les Juifs se seraient rendus coupables par ailleurs, et en présentant le baptême forcé comme un

156. En gros depuis le règne de Justinien; cf. *infra* « La polémique anti-judaïque... ».

157. Le côté inouï de la violence factionnelle aux yeux des contemporains ne saurait être exagéré. Peu de temps après les invasions arabes, ANASTASE LE SINAÏTE dans ses *Quaestiones* ne pense pas pouvoir trouver de meilleur exemple de la méchanceté foncière des hommes que celui-ci : si l'Orient était libéré des Arabes, les Chrétiens recommenceraient aussitôt à s'entretuer à cause du πρασινοβένετον, du phénomène factionnel : M. RICHARD, *op. cit.* (n. 125), p. 47.

158. Cf. *supra* l'Introduction historique, p. 22.

mal nécessaire pour assurer le salut des Juifs. Cette violence que les Juifs exercent sur les Chrétiens se retrouve d'ailleurs aussi à l'intérieur de la communauté juive.

La violence n'est pas la seule tare de la communauté juive : à en croire l'auteur de la Doctrina, elle vit aussi dans le mensonge et l'erreur consciemment acceptée. Pour Jacob, les exégèses des rabbins ne sont pas de simples erreurs face à la vérité chrétienne, mais des mensonges conscients destinés à occulter cette vérité : « Ils mentent. C'est ainsi qu'ils nous égarent sans cesse » (I 27, l. 18). L'auteur de la Doctrina voit dans la communauté juive la dictature d'une minorité de rabbins et de jeunes violents qui guident les autres, tout en sachant, pour au moins un certain nombre dans cette minorité, qu'ils défendent la mauvaise cause. On nous dit par deux fois que le père de Ioustos, Samouèlos, savait que le Christ des Chrétiens était le bon : dans un aparté de Ioustos (III 11), dans l'évocation d'une discussion vieille de près de trente ans où un autre vénérable ancien avait exprimé le même avis (V 6); selon l'expression de Jacob, « la conscience de nos pères ne cessait de les torturer » (V 6). Dans ce cas, pourquoi restaient-ils juifs? La Doctrina ne présente pas de réponse cohérente à ce sujet; les autres textes de cette époque suggèrent que certains Chrétiens croyaient ou voulaient faire croire que l'élite juive refusait la conversion uniquement pour maintenir son rang social [159].

Mais la vraie raison pour l'auteur de la Doctrina est probablement celle qu'invoque Jacob afin d'expliquer son revirement (I 39) : avant sa conversion de cœur au christianisme, il était aveuglé par le diable. C'est le diable qui incite les Juifs à la débauche le jour du sabbat et surtout les détourne de lire les passages de l'Écriture qui annoncent le Christ (I 6). C'est encore le diable — même si la Doctrina ne le dit pas expressément — qui a dû donner au prêtre de Sykamina sa fausse vision qui annonçait la venue du Messie (V 6), et surtout inspirer le faux prophète apparu parmi les Saracènes, qui ne prêche que la violence (V 16). Cette collusion du diable avec les Juifs est devenue un lieu commun de la littérature anti-judaïque à partir du Vᵉ siècle, mais la Doctrina insiste plus spécialement sur ce côté diabolique parce qu'il explique la persistance du judaïsme [160]. Le judaïsme prend ainsi l'aspect d'une idéologie trompeuse entretenue de force par le diable et ses agents volontaires ou involontaires, l'élite juive.

Après le baptême, que se passe-t-il? La Doctrina nous donne quelques indications sur la situation réelle. Après le récit du baptême forcé, la Doctrina n'accorde plus qu'une seule mention au pouvoir impérial et à ses représentants, en signalant la défaite et la mort de Sergios le Candidat devant Césarée en 633 : le pouvoir impérial est apparemment réduit à l'impuissance; quant à la hiérarchie de l'Église, elle n'apparaît jamais, même pas pour le baptême forcé qui exigeait pourtant l'intervention de clercs. Les seuls Chrétiens que connaisse vraiment Jacob sont des moines de Carthage (I 5), à qui il emprunte une Bible en grec. L'isolement des Juifs et leur peur des Chrétiens sont évidents; ils se réunissent secrètement dans un endroit à

159. Le texte le plus clair sur ce point est la *Disputatio de religione* (cf. *infra* p. 277-278), éd. E. Bratke p. 41.

160. Sur les débuts de cette idée d'une alliance spéciale entre le diable et les Juifs, cf. A. LINDER, « Ecclesia et Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great », *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 54, 1976, p. 1019-1060. La Doctrina se distingue de l'opinion courante en insinuant que les Juifs sont au fond plus les victimes que les alliés du démon.

l'écart, où ils pourraient même crier sans que les Chrétiens les entendent (I 4; III 2), ils craignent tous — même Jacob — d'être dénoncés aux Chrétiens pour opposition au christianisme (I 43, II 5). Apparemment, le décret impérial n'a pas été accompagné de mesures concrètes de la seule instance capable d'assurer son application effective dans la durée, l'Église. Lorsque Grégoire le Grand se trouve placé devant le fait accompli de baptêmes forcés qu'il désapprouve, il l'entérine par respect du sacrement (les Juifs baptisés ne sont plus des Juifs, du point de vue chrétien) et ordonne de prendre les mesures nécessaires pour s'assurer que ces nouveaux baptisés seront sincèrement convertis — en pratique, une catéchèse après le baptême par l'assistance forcée aux sermons [161]. Si une telle politique d'encadrement des nouveaux convertis avait été mise en place après le décret d'Héraclius, la Doctrina n'aurait pas eu de raison d'être : elle vise justement à combler cette carence. La Doctrina implique donc que l'Église n'a pas suivi les mesures impériales, par conviction ou non [162].

Mais cette situation a un autre aspect paradoxal : si ces Juifs baptisés de force ne sont pas intégrés à la communauté chrétienne, ils ne font plus vraiment partie de la communauté juive. Les purs comme Ioustos le leur font bien sentir en refusant même de partager leur table (III 11), façon de leur signifier qu'ils sont désormais impurs de par la souillure du baptême chrétien [163]. Et leur profond désarroi à la suite du baptême forcé — selon les mots de Jacob (I 7) « depuis que j'ai été baptisé, je n'ai pas cessé nuit et jour de consulter la Loi... dans les larmes, les gémissements et le jeûne » — indique d'abord une véritable crise d'identité de gens qui ne savent plus à quelle communauté s'identifier; les propos rapportés par l'auteur à ce sujet ont toute chance d'être tirés d'une expérience vécue [164]. Pour l'auteur de la Doctrina, c'est l'occasion unique de détacher définitivement du judaïsme ces demi-convertis en leur présentant l'image la plus accueillante possible du christianisme (en la personne de Jacob, un Juif converti sincèrement), et une image du judaïsme qui leur permette d'abandonner leur ancienne religion sans avoir l'impression de trahir et en rejetant la responsabilité de leur erreur passée sur les rabbins et le diable. C'est là en effet que réside la vraie originalité de la Doctrina, plus que dans l'argumentation proprement théologique. L'auteur est ainsi logiquement conduit à mettre en valeur la composante juive de l'Église (III 6; IV 3) pour gagner la confiance des Juifs baptisés auxquels il s'adresse, en leur montrant que leur conversion ne serait pas une

161. Lettre à Théodore d'Arles et Virgile de Marseille, juin 591, I, 45; éd. Norberg p. 59.

162. Cf. *supra* l'Introduction historique, p. 30.

163. Ainsi, lors de leur capitulation, les Chrétiens de Najran n'acceptent de rompre le pain avec le roi himyarite que lorsqu'il promet de respecter leur religion : I. SHAHID, *The martyrs of Najran : new documents*, Bruxelles 1971, p. 44-45. Cf. *supra* l'Introduction historique, p. 37-38 sur cette notion de souillure physique provoquée par le baptême chrétien; des procédures juives analogues pour se purifier du baptême sont connues pour l'Occident, avec une immersion analogue à celle des prosélytes : *Encyclopaedia Judaica* III (1971), col. 211-212.

164. Cf. les déclarations de Joseph (I 2) et d'Isaakios (III 1). Les baptisés sont en quelque sorte assis entre deux chaises, et leur idée de continuer à observer le sabbat tout en étant Chrétiens (I 12) le montre bien. Après le baptême forcé des Juifs de Neustrie par Chilpéric en 582, certains des Juifs baptisés observèrent à la fois le samedi et le dimanche : GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum* VI, 17. Le cas inverse se présente avec les judaïsants d'Antioche contre lesquels vitupérait Jean Chrysostome et ceux que mentionne la *Disputatio Sergii* (cf. *infra* « La polémique anti-judaïque ... », p. 288).

abdication de leur identité juive (contrairement à la majorité des textes anti-judaïques où le « bon Juif » converti perd toute trace de judéité après sa conversion)[165]. Du coup, la ligne de démarcation des communautés ne passe plus entre Juifs et Chrétiens, mais entre les Juifs qui ont cru au Christ et ceux qui l'ont rejeté.

Pour parachever son raisonnement, l'auteur se devait de justifier complètement le baptême forcé. La justification était toute trouvée : le baptême forcé faisait partie du plan divin du salut de l'humanité, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* 11, 25-26), et la violence dont il s'accompagne ne fait que contrebalancer la violence du diable, qui seul maintenait les Juifs prisonniers de leur illusion et qui va lancer une dernière offensive avec Hermolaos. Cet événement est naturellement vécu différemment si on y reconnaît le doigt de Dieu, comme Jacob (III 3) : « Mais le Très-Haut lui-même, le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Moïse et des prophètes, celui qui fait tout pour le bien (des hommes), m'a entravé, et j'ai été arrêté, baptisé, on m'a fait chrétien de force. » Dans cette perspective, le baptême forcé est pour les Juifs l'occasion inespérée d'échapper à l'emprise du démon, une libération qui devrait leur inspirer plus de gratitude que de ressentiment. C'est tout au moins ainsi que le prennent Jacob (I 7 : « Je remercie Dieu de ce que l'on m'a baptisé et fait chrétien même contre mon gré »), et Ioustos (IV 5 : « et je crois que le Dieu de miséricorde qui ne veut pas la perte des Juifs jusqu'à la fin, eux qui résistent sans cesse à ce même Dieu, a ordonné que les Juifs soient baptisés au moins de force et viennent ainsi à la lumière »). Il faut donc remercier même ceux qui ont usé de violence, tout au moins d'après Jacob (V 9) : « Croyons au Christ... en rendant grâces à Dieu et aux hommes par l'intermédiaire desquels Dieu a ordonné que nous soyons baptisés de force. » Tout fossé entre les nouveaux convertis et le reste des Chrétiens devrait être ainsi comblé. Une telle réconciliation ne se comprend bien qu'à la fin de l'Histoire du salut, comme le pensait saint Paul lui-même, et c'est aussi la pensée de l'auteur de la Doctrina, pour qui le baptême forcé décrété par Héraclius, élément du plan divin du salut de toute l'humanité, est aussi un signe indubitable de la fin des temps. L'argument de Jonas (I 2) et de Jacob (I 3) pour refuser le baptême consiste précisément à dire que « le temps du baptême n'est pas encore arrivé » : les Chrétiens prennent une initiative prématurée qui ne se justifierait qu'à la fin des temps. Le propos de l'auteur de la Doctrina va donc être de démontrer que la fin des temps arrive; l'autre événement majeur de l'époque, l'invasion arabe, va lui fournir un argument précieux.

C. L'eschatologie dans la Doctrina.

L'originalité de la Doctrina réside principalement dans le rôle qu'elle accorde à l'eschatologie. Une fois converti, Ioustos résume sa nouvelle foi chrétienne en deux articles : le Christ est bien le Messie, la fin des temps et la venue de l'Antéchrist sont imminentes (V 18). Le résumé de la didascalie que fait Jacob au début des entretiens débouche lui aussi sur Hermolaos et la deuxième Parousie (I 5). La seconde partie

165. Le *Dialogus Timothei* (57, éd. Robertson p. CXXVI-CXXIX) montre un reniement complet de son identité par le Juif.

du texte, la plus « personnelle », porte surtout sur l'eschatologie, et convainc Ioustos mieux que tout argument christologique (III 8-10).

Il s'agit alors d'un débat d'actualité. La guerre entre Byzance et la Perse, moins de vingt ans auparavant, avait déjà déclenché des espérances messianiques chez les Juifs pendant la première phase du conflit, celle des victoires perses, puis une attente eschatologique du côté chrétien à la suite de la victoire finale d'Héraclius [166]. La Doctrina rapporte de son côté les occasions qui ont pu relancer l'espoir des Juifs de voir arriver leur Messie : sous le règne de Maurice, donc au plus tard en 602, on colportait la nouvelle d'une naissance du Messie annoncée pour huit ans plus tard par une vision miraculeuse (V 6); mais elle rapporte aussi les appréhensions que cette ambiance de fin du monde pouvait susciter (III 12). Les invasions arabes relancent ces espoirs des deux côtés, et le propos de l'auteur de la Doctrina est évidemment de battre en brèche un scénario eschatologique alors en circulation dans les communautés juives.

Nous ne pouvons en effet identifier la cible de la Doctrina à un texte précis, mais à un mouvement diffus dont nous avons diverses traces [167]. Le meilleur témoignage sur la nature de ces espérances juives reste celui de la Doctrina elle-même dans son bref tableau des invasions arabes : les « Juifs mêlés aux Saracènes » en Palestine (V 17, l. 21-22) sont aussi ceux qui répètent joyeusement que « le prophète est apparu » (V 16, l. 7). Ce prophète, la figure centrale du petit récit d'Abraamès, frère de Ioustos, ne peut être que Mahomet lui-même [168]. Mais plus que son identité, ce qui nous importe ici est le rôle que les Juifs lui reconnaissent d'après leurs représentations de la fin des temps; les apocalypses juives comme les apocalypses chrétiennes mettent en parallèle l'Antéchrist chrétien et l'Hermolaos juif d'une part, le Christ et le Messie d'autre part [169]. Or, dans les apocalypses juives, le Messie doit

166. Cf. l'Introduction historique, p. 29.

167. Mentionnons à propos de cette connivence entre Juifs et Arabes au tout début des invasions B. LEWIS, « An Apocalyptic Vision of Islamic History », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 1950, p. 233; P. CRONE et M. COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

168. L'identification à Mahomet pose problème, puisque le texte est postérieur à 634 alors que Mahomet est mort en 632. S. KRAUSS, *Zion*, 1927, p. 29-30 (en hébreu), suggérait d'identifier ce « prophète » avec Omar; mais la Doctrina attribue au « prophète » en question la possession des clés du paradis, et cette tradition musulmane apocryphe n'est plausible que pour Mahomet lui-même. En fait, tout ce que sait l'auteur est connu par ouï-dire : son témoin fictif, Abraamès, est censé n'avoir pas vu Mahomet lui-même, mais seulement « ceux qui l'ont rencontré. » L'auteur pouvait donc avoir quelques informations correctes sur la prédication de Mahomet sans être informé de sa mort survenue au moins deux ans plus tôt. Pour une autre solution de ce problème chronologique, cf. P. CRONE et M. COOK, *op. cit.* (n. 167), p. 2 s.

169. Des deux côtés, on insiste en effet sur la venue d'Hermolaos ou de l'Antéchrist avant le Messie : le mal remporte toujours une brève victoire. Ce parallélisme n'a pas échappé aux contemporains qui connaissaient les expressions de l'autre communauté; dans sa *Catéchèse* XV (PG 33, col. 885 A), CYRILLE DE JÉRUSALEM précise à ses auditeurs que les Juifs attendent l'Oint (Ἠλειμμένον) et pas le Christ, mot rejeté depuis le IIe s. par les Juifs à cause de ses connotations chrétiennes. P. J. ALEXANDER, « The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41, 1978, p. 1-15, a particulièrement insisté sur les emprunts du pseudo-Méthode de Patara à l'eschatologie juive. De leur côté, les Juifs sont conscients de la réversibilité de leurs scénarios eschatologiques par rapport à ceux des Chrétiens; le *Pirkei ha-Masi'ah* mentionnant Hermolaos ajoute cette note : « celui que les Gentils appellent Antichrist » (*The Jewish Encyclopedia* 3, 1971, col. 476-477 *s. v.* Armillus).

être précédé d'un ou plusieurs prophètes, en général Élie et Hénoch, qui ont pour mission de combattre Hermolaos avant le Messie, ou d'un premier Messie guerrier qui a le même rôle, tandis qu'Hermolaos est assisté d'un pseudo-prophète [170].

Les Juifs de Césarée dont parle Abraamès ne voient pas en Mahomet le Messie — sinon ils lui auraient donné le titre d'Oint —, mais le prophète par excellence, celui qui annonce la venue imminente du Messie, Élie. Ce rôle est d'autant plus logique que Mahomet combat Byzance, autrement dit Édom, l'incarnation du mal pour les apocalypses juives, et Héraclius qui est peut-être l'Hermolaos de la première rédaction de l'*Apocalypse de Zorobabel* [171]; de plus, ce prophète arrive immédiatement après une persécution particulièrement violente des Juifs, le baptême forcé; or, dans la tradition juive depuis Daniel, le Messie apparaît toujours après un paroxysme de la désolation. L'auteur de la Doctrina fait donc face à une lecture juive de l'histoire, très cohérente, capable de désigner dans les événements contemporains à la fois le camp d'Hermolaos et le prophète, donc les derniers stades avant le Messie lui-même. Sa réponse consiste à reprendre le scénario en changeant simplement de signe chaque épisode.

Pour lui, la défaite d'Héraclius et de Byzance n'est plus que le signe indubitable de la fin de l'histoire : la « Rômania » est la quatrième bête de la vision de Daniel, donc son déclin annonce l'apparition successive de l'Antéchrist et du Christ. Nous sommes bien à la fin des temps; au passage, cette constatation sert à démontrer que Jésus était bien le Christ, puisque le Messie devait venir une première fois avant la fin du monde; l'eschatologie fournit ici un argument décisif pour le débat proprement théologique entre Juifs et Chrétiens, dont l'auteur est si content que, pour lui donner plus de poids, il le place dans la bouche de Juifs non convertis : Ioustos (III 8) et le « premier » des Juifs de Sykamina (III 12) [172]. En revanche, Mahomet est qualifié de trompeur (πλάνος : V 16, l. 11); il endosse donc le rôle du « pseudo-prophète » des apocalypses; la fausseté de ses discours en est l'indice (en particulier la violence qu'il prêche). Par conséquent, l'Antéchrist-Hermolaos sera le « Messie » qu'attendent les Juifs, en réalité ses premières victimes. Le vrai Messie, le Christ, viendra seulement ensuite. Les divergences par rapport au scénario juif sont moins frappantes que les similitudes; tout a été conçu pour que le scénario proposé par la Doctrina soit immédiatement lisible par un Juif : l'auteur a même inclus autant qu'il le pouvait le vocabulaire juif (Oint, Ἠλειμμένος, à côté du titre de Christ,

170. Ce pseudo-prophète est particulièrement important dans l'apocalypse juive d'Élie. On le retrouve chez HIPPOLYTE, *De Antichristo*, qui l'intègre à son parallèle entre Christ et Antéchrist, et peu de temps avant la Doctrina chez ANDRÉ DE CÉSARÉE, éd. J. SCHMID, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes* I, 2, Munich 1950 (ci-après : SCHMID), p. 140-141, qui reprend en fait presque exactement le schéma de l'apocalypse juive d'Élie — le monstre venant de la mer avec deux cornes, l'Antéchrist et le pseudo-prophète — et cite Irénée, *Haer.* V 28, 2.

171. C'est l'hypothèse de l'éditeur; à défaut d'une identification formelle, notons que l'Hermolaos de l'*Apocalypse de Zorobabel* ressemble fort à un empereur byzantin promoteur du culte des images et de la croix : si le texte ne désigne pas Héraclius lui-même, il envisage la venue d'un Hermolaos taillé sur ce patron. Dans « Les signes du Messie » (cf. *supra* p. 41), l'empereur byzantin (d'Édom) qui bat les Perses (Ismaélites) est soigneusement distingué d'Armillus-Hermolaos : il s'agit peut-être d'une réédition du matériel de l'*Apocalypse de Zorobabel* tenant compte de la victoire byzantine sur la Perse.

172. Cette idée des deux Parousies appliquée à l'exégèse vétérotestamentaire est attestée depuis JUSTIN MARTYR, *Dialogue*, 32, 2 et 110, 2-5.

et Hermolaos exclusivement au lieu d'Antéchrist)[173]. Des deux côtés, on considère que l'Empire est perdu[174], que c'est la fin des temps et qu'un Messie juif viendra. L'auteur de la Doctrina en est autant persuadé que les Juifs, et en a besoin pour son scénario. Aussi accumule-t-il les textes traditionnellement liés à l'Antéchrist qui, dans le contexte d'alors, semblent décrire *de visu* les progrès de l'invasion arabe[175]. Dès lors, le baptême forcé n'est plus une des persécutions qu'Hermolaos ou ses partisans infligent à Israël avant la fin du monde, mais l'accomplissement de la prophétie de saint Paul, le salut de tout Israël après les nations[176].

Pour obtenir une telle adéquation entre histoire et eschatologie, entre ses convictions et les circonstances, l'auteur s'est appuyé sur une tradition ancienne de l'eschatologie chrétienne qui reconnaît l'Antéchrist dans le Messie attendu par les Juifs, et subvertit donc le scénario eschatologique des Juifs comme le fait la Doctrina. Cette tradition se trouve entre autres dans les textes d'Hippolyte auxquels notre auteur a sûrement eu accès[177], et c'est probablement là qu'il a pris conscience de la possibilité de « retourner » les scénarios eschatologiques juifs. En revanche, il élimine ce qui ne convient pas à la situation. L'une des idées les plus ancrées à propos de l'Antéchrist serait qu'il imiterait en tout le Christ, et serait notamment « roi », c'est-à-dire empereur romain reconnu par ses sujets, comme le pensaient Hippolyte et d'autres[178]. La Doctrina ne peut conserver cette idée pour qualifier une force qui surgit évidemment de l'extérieur de l'Empire romain et non de l'intérieur, et où de plus on ne trouve pas pour le moment de structure monarchique; elle garde seulement l'idée que l'Antéchrist sera d'abord doux et conciliant, au début de son règne sur l'Empire

173. Cf. n. 171 sur ce terme; la Doctrina maintient néanmoins le terme Χριστός comme désignation normale du Messie.

174. L'auteur de la Doctrina est donc l'un des rares auteurs byzantins à annoncer la fin prochaine de l'Empire; signalons un siècle auparavant l'oracle de Baalbek : P. J. ALEXANDER, *The Oracle of Baalbek*, Washington 1967, p. 127-128. André de Césarée admet que l'Empire connaîtra des tribulations (SCHMID, p. 136-137), mais affirme qu'il sera rétabli aussi grand que sous Auguste après la division des dix cornes : c'est l'exact contraire de la Doctrina.

175. Ainsi, en V 1, les deux citations de *Jérémie* : « La voie de la fille de mon peuple est comme un esprit de perdition dans le désert » (*Jér*. 4, 11), et « De Dan nous entendrons le son de la précipitation de sa chevauchée; toute la terre a été ébranlée par le bruit de sa cavalcade » (*Jér*. 8, 16). La corrélation entre Dan et l'Antéchrist-Hermolaos, traditionnelle chez les Juifs, est courante chez les Chrétiens depuis au moins HIPPOLYTE, *De Antichristo*, 15.

176. L'opinion commune des Chrétiens vers cette époque semble en effet supposer que la Bonne Nouvelle a déjà été portée à toutes les nations (cf. ANASTASE LE SINAÏTE, *Quaestio* 80, PG 89, col. 708-709), et donc que la condition préalable du salut d'Israël (*Rom*. 11, 25-26) est remplie.

177. La plupart des citations que la Doctrina invoque au sujet de l'Antéchrist se retrouvent dans le *De Antichristo* ou dans les *Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse* (cf. *supra* p. 250). La circulation des motifs apocalyptiques entre Juifs et Chrétiens dès le IIe s. a été réétudiée récemment : R. BAUCKHAM, « The two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter », *JBL* 104, 1985, p. 269-287, et « The Martyrdom of Enoch and Elijah : Jewish or Christian? », *JBL* 95, 1976, p. 447-458.

178. Ainsi ÉPHREM : l'Antéchrist voudra se faire passer pour le Christ et sera élu roi (éd. Assemani, *S. Ephrem Syri opera omnia, Graece* 2, p. 226); CYRILLE DE JÉRUSALEM, l'Antéchrist usurpera le titre de βασιλεύς des Romains (*Catéchèse* XV, PG 33, col. 885 A); pour le PSEUDO-HIPPOLYTE, l'Antéchrist fera de faux miracles devant les Juifs et deviendra roi grâce à sa douceur feinte (éd. H. Achelis et N. Bonwetsch, *Hippolytus Werke* I, Leipzig 1897, p. 298-299). Le parallèle le plus ancien et le plus impressionnant reste celui d'HIPPOLYTE, *De Antichristo* (éd. H. Norelli, *L'Anticristo*, Florence 1987, p. 72). Le commentaire d'ANDRÉ DE CÉSARÉE — entre 563 et 614 : cf. *Biblische Zeitschrift* 19, 1931, p. 228-254 — conserve cette idée de l'Antéchrist *basileus* des Romains (SCHMID, p. 137 et 189).

romain, mais la subvertit en l'appliquant aux bonnes grâces que les Arabes semblent avoir manifestées aux Juifs au début de la conquête [179]. Une autre localisation proposée pour l'Antéchrist, l'Orient et Babylone, c'est-à-dire la Perse sassanide, disparaît pour les mêmes raisons alors qu'elle semble avoir été en vogue peu de temps auparavant [180].

Pourtant, contrairement à la plupart des textes eschatologiques, la Doctrina reste marquée d'un certain flou dans son scénario eschatologique : ses correspondances avec l'histoire contemporaine n'apparaissent qu'en rassemblant plusieurs passages disséminés dans un débat sur le christianisme; le passage essentiel, la lettre d'Abraamès sur les événements de Palestine, n'affirme rien directement (Hermalaos va venir, mais on ne sait d'où; l'assimilation de Mahomet au pseudo-prophète est prudemment mise dans la bouche d'un sage Juif anonyme). Nous sommes déjà dans l'eschatologie (les signes du Messie s'accumulent), et nous sommes néanmoins encore dans l'histoire (la Doctrina ne peut encore citer aucun événement surnaturel qui ferait entrer dans l'eschatologie). L'auteur le sent et laisse prudemment des portes ouvertes : l'assimilation des Arabes aux précurseurs de Mahomet n'est jamais affirmée directement, pas plus que l'anéantissement définitif de l'Empire [181]. En fait, la Doctrina procure à son lecteur une impression assez rare pour un texte ancien, celle de prendre le train en marche dans une situation encore confuse aux yeux des contemporains.

Quelques décennies plus tard, lorsque l'Empire diminué aura fait la preuve de sa capacité à résister, un Chrétien de langue syriaque proposera avec l'Apocalypse du pseudo-Méthode de Patara [182] une vision toute différente : la fin de l'histoire n'est

179. Cf. la lettre de Maxime (*ép.* 14, traduite plus haut, p. 39-40); un texte relativement confus, l'*Apocalypse de Shenute*, rédigé entre 685 et 690, mentionne cette collaboration des Juifs avec les Arabes, visiblement comme prophétie *post eventum* : E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, Paris 1888, p. LIII, « les Juifs attendront l'Antéchrist, et ils devanceront les peuples à son arrivée... ceux qui m'ont crucifié seront d'accord avec l'Antéchrist, ils nieront la réalité de ma résurrection. » Le même texte fait de l'Antéchrist un lieutenant de l'empereur des Romains. Cette idée de la douceur initiale de l'Antéchrist ou de sa ruse se retrouve dans tous les passages cités à la n. 178; elle y sert à expliquer l'accession de l'Antéchrist à l'Empire, et caractérise l'attitude de l'Antéchrist à l'égard de tout l'Empire.

180. Cette idée, pour les Juifs d'un salut qui viendrait de la Perse et pour les Chrétiens de l'Antéchrist qui viendrait de là, est attestée dès le IIIe s. : A. H. SILVER, *A History of Messianic Speculation in Israel*, New York 1927, p. 29, à propos du *Mid. R. Ekah.* I, 13. Le commentaire sur l'*Apocalypse* d'ANDRÉ DE CÉSARÉE identifie la Babylone de saint Jean à la capitale des Perses (SCHMID, p. 184) et pense que l'Antéchrist sera un Juif qui viendra de l'est de Perse, là où se serait réfugiée la tribu de Dan (*ibid.*, p. 173-174).

181. Le passage affirmant le déclin de l'Empire (III 10) ne parle que d'un « abaissement » de la Rômania, qui n'a plus son ancienne étendue; mais l'assimilation à la quatrième bête de Daniel implique la destruction de l'Empire, et les allusions qui suivent au fil du texte parlent d'une Rômania « démembrée » en dix nations (V 1) et non pas simplement « abaissée. » De même, Abraamès n'affirme jamais directement que le « prophète » a partie liée avec Hermolaos, mais il accumule les indices qui font penser à un faux prophète.

182. Le texte original syriaque a été récemment édité : H. SUERMAN, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des VII. Jahrhunderts*, Francfort-sur-le-Main 1985. Cf. H. SUERMAN, « Der byzantinische Endkaiser bei Ps.-Methodius », *OC* 71, 1987, p. 140-155; G. J. REININK, « Der Verfassername *Modios* des syrischen Schatzenhöhle und die Apokalypse des Ps.-Methodios », *OC* 67, 1983, p. 46-64, et « Ismael, der Wildesel in der Wüste », *BZ* 75,

plus l'effondrement de l'Empire chrétien, mais sa victoire sur toutes les autres puissances; le texte eschatologique ne vise plus à empêcher les Juifs de collaborer avec les Arabes, mais à empêcher les Chrétiens des provinces conquises de passer à l'Islam.

D. Le public visé et les intentions de l'auteur.

Les ouvrages chrétiens consacrés aux débats théologiques avec les Juifs sont en règle générale destinés d'abord aux Chrétiens, auxquels ils doivent fournir réconfort et arguments, et secondairement à des lecteurs juifs [183]. Plusieurs indices suggèrent que l'auteur de la Doctrina a un but bien plus ambitieux : être réellement lu par des Juifs et contribuer ainsi à leur conversion.

Plusieurs détails de la mise en scène pourraient s'expliquer par le simple souci de la vraisemblance : les noms juifs comme Jacob et Isaakios, l'usage de l'injure *manzir*, bâtard (I 40, l. 9; III 4, l. 12; III 11, l. 25), l'invocation d'Adonaï (I 3; V 20, l. 34), celle du Dieu « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (I 42, l. 10-11; III 3, l. 15; V 20, l. 24) comme dans les formules ultérieures d'abjuration du judaïsme [184]. Mais plus profondément, l'auteur est préoccupé de rendre son texte à la fois lisible et acceptable sans trop de difficulté pour un lecteur juif — du moins l'espérait-il. Toute la construction du scénario eschatologique, la vraie production originale de l'auteur, s'explique par ce souci. L'emploi modéré de l'épithète « Oint » pour désigner le Messie, courant dans le judaïsme depuis la traduction d'Aquila et donc honni du côté chrétien, va dans le même sens [185]. La mise en scène permet à l'auteur d'insister sur la solidarité naturelle entre Jacob et ses frères de race, qu'il prend soin de rassurer en précisant qu'il ne les livrera jamais à la vindicte des Chrétiens (I 42), et par là d'esquisser la possibilité d'une intégration à l'Église chrétienne; la grande force du texte de ce point de vue est évidemment la présentation du christianisme par un Juif converti et non par un Chrétien de longue date comme dans les autres textes anti-judaïques. Malgré quelques accès ponctuels de mauvaise humeur de la part d'Isaakios, de Théodore ou de Ioustos, l'ambiance générale est ainsi plutôt celle d'un cours de catéchisme que celle d'un débat public contradictoire où les controver-

1982, p. 336-344. Le passage sur l'éternité de l'Empire romain que les nations barbares n'ont jamais vraiment pu abattre a connu un grand succès; il est repris dans le *Dialogus Papisci* et dans la *Disputatio Anastasii* : M. KMOSKO, « Das Rätsel des Ps.-Methodios », *Byz.* 6, 1931, p. 273-296, surtout p. 293-294. La première affirmation de cette éternité de l'Empire à cause de sa foi au Christ doit être celle de la *Topographie chrétienne* de COSMAS INDICOPLEUSTÈS II, 75; pour lui, les victoires éventuelles des barbares ne sont jamais que des corrections temporaires que Dieu inflige aux Chrétiens pour leurs péchés — idée que l'on retrouve chez ANASTASE, *Quaestio* 17, PG 89, col. 484-489.

183. Cf. « La polémique anti-judaïque ... », p. 288.

184. F. CUMONT, « Une formule grecque de renonciation au judaïsme », *Wiener Studien* 24, 1902, p. 462-472.

185. Les onze occurrences du terme pèsent d'ailleurs peu par rapport à l'usage constant de Χριστός qui reste le terme normal. Ἠλειμμένος n'apparaît que dans des contextes précis : au tout début du texte dans la bouche de Jacob, dans son résumé doctrinal, pour bien faire apparaître l'équivalence des deux termes (I 5 et I 6); accolé à Χριστός souvent dans la bouche de personnages juifs (II 1; IV 1; V 2 et 16); isolé uniquement dans la bouche de ces personnages juifs qui emploient naturellement leur propre terme technique (I 19; III 12; V 16). Là encore, il s'agit d'être compréhensible et crédible pour des lecteurs juifs en conservant des traces de leur terminologie. De même, le syntagme « la Loi et les prophètes » (I 5, l. 1) renvoie d'entrée de jeu au canon juif des Écritures.

sistes se tendent mutuellement des pièges [186]. L'argumentation proprement dite n'invective pas les Juifs en bloc et évite des points litigieux comme celui du canon de l'Ancien Testament et de la traduction grecque reçue [187]. L'exégèse figurative, si peu appréciée par les rabbins, est relativement modérée et n'est jamais contestée par les interlocuteurs juifs. La Doctrina évite toute agressivité et mérite par là son titre de « didascalie ».

Pour apprécier l'originalité de la Doctrina sur ce plan, il suffit de se reporter à deux textes chrétiens très proches dans le temps qui abordent le sujet du baptême forcé des Juifs. Les origines du premier, la *Disputatio Gregentii*, restent obscures : si le texte est censé traiter du baptême miraculeux des Juifs en Abyssinie dans la première moitié du VIe siècle, il est clair qu'il date au plus tôt de la seconde moitié du VIe siècle et qu'il présente une sorte de justification d'un éventuel baptême forcé des Juifs de Byzance [188]. La menace d'une contrainte physique est en effet sous-jacente à la *Disputatio Gregentii*; la discussion même se tient sur la proposition des Juifs à qui le roi Abramios veut imposer le baptême (col. 573), et les Juifs eux-mêmes n'y voient qu'une occasion de savoir pourquoi ils choisissent la mort plutôt que le baptême, tandis que l'archevêque Grégentios n'y voit que le moyen d'éviter l'usage de la violence (col. 576), ce qui revient à une approbation du principe du baptême forcé. Pendant la controverse elle-même, le porte-parole des Juifs, Herban, propose par deux fois (col. 666 et 740) que chaque communauté pratique paisiblement sa propre religion puisqu'elle ne peut en démontrer la supériorité, tandis que l'archevêque fait remarquer ironiquement que le bien-fondé de l'argumentation d'Herban impliquerait que lui, Grégentios, « judaïse » (col. 729), ce que Grégentios déclare impossible sans autre explication. Le temps de la tolérance et de la controverse intellectuelle est passé : c'est le procès de la communauté juive qu'instruit Grégentios. Le prévenu est d'ailleurs convaincu de mauvaise foi : lorsque Grégentios accuse Herban de connaître parfaitement les preuves de la vérité du christianisme, celui-ci reste muet (col. 664). Le miracle de l'apparition du Christ qui aveugle les Juifs, auxquels seul le baptême rendra la vue, vient à point nommé pour résoudre un conflit

186. L'exemple le plus vivant de cette attitude du Chrétien qui cherche à ridiculiser l'adversaire plutôt qu'à le convaincre reste celui des *Trophées de Damas* (cf. *infra* p. 280). La Doctrina adopte une position intermédiaire assez étonnante : elle conserve des fragments de mise en scène d'une agressivité typique des dialogues habituels — *e. g.* toute l'entrée en scène de Ioustos, III 1-5 —, mais comme un simple rappel des habitudes de la controverse entre les deux communautés, vite surmontées par la grâce miraculeuse dont bénéficie Jacob. Ses interlocuteurs juifs expriment au fond des préoccupations et des doutes plus que des critiques.

187. Le sujet est pourtant difficile à éviter. Jacob emprunte un exemplaire de la Bible à un monastère de Carthage (I 7); il travaille donc sur la Septante, que les Juifs de son époque récusaient vigoureusement : G. DORIVAL, « L'achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet », dans M. HARL, G. DORIVAL et O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Paris 1988, p. 83-125. Le canon juif des Écritures est également largement outrepassé par Jacob, en particulier lorsqu'il cite la *Sagesse* (IV 4; V 13) : l'auteur se contente de faire remarquer par Ioustos que le texte est apocryphe, sans soulever les protestations que l'on attendrait de la part d'un rabbin. L'*agraphon* d'Esdras et l'attribution à *Jérémie* d'un passage de *Baruch* étaient également inconcevables pour des Juifs : l'auteur se laisse entraîner par ses sources.

188. *Disputatio Gregentii cum Herbano Iudaeo*, PG 86, col. 621-784 (cf. *infra* p. 277 pour les problèmes de datation); en réalité, cette controverse est extraite d'un cycle consacré à Grégentios, et l'organisation de la discussion est exposée col. 570-576, dans la partie consacrée aux « Lois des Homérites ».

que, sinon, seule la violence physique pourrait trancher, puisque Herban reconnaît la supériorité de l'argumentation de Grégentios sans céder sur ses convictions. Rien de tout cela dans la Doctrina : les Juifs sont aveuglés malgré eux par le diable ou torturés par le doute, sauf une infime minorité absente des débats (comme les cinq qui étouffent Isaac : IV 5); la violence chrétienne n'est pas latente et menaçante comme dans la *Disputatio Gregentii*, mais avérée, passée et bien circonscrite; les Juifs ont le choix entre Hermolaos et le Christ — pour la bonne raison que, dans le contexte de la rédaction de la Doctrina, ils avaient effectivement la possibilité de revenir à leur première religion —, tandis que les compagnons d'Herban n'ont jamais le choix. En somme, tout indique que la *Disputatio Gregentii* est rédigée en vue de convaincre un public chrétien de la nécessité d'imposer le baptême aux Juifs, probablement à une époque où cette tentative n'avait pas encore eu lieu, alors que la Doctrina est rédigée après une telle tentative, à un moment où l'on ne peut plus compter sur la puissance de l'État pour en assurer le succès, et cherche à convaincre les nouveaux baptisés de rester chrétiens.

Un autre parallèle de la Doctrina est fourni par l'« encyclique » du pseudo-Sévère de Minorque, si l'on accepte de la dater du VIIe siècle [189] et donc de la rattacher au baptême imposé aux Juifs d'Espagne par le roi Sisebut [190]; ce texte latin n'a évidemment jamais eu de retentissement en Orient, mais il révèle une intention analogue à celle de la *Disputatio Gregentii*, exprimée avec encore moins de détours. La lettre, placée sous le nom de l'évêque Sévère, prétend dater du Ve siècle et relater la conversion à demi forcée des Juifs de l'île de Minorque, déclenchée par un regain de ferveur des habitants à la suite du passage de reliques de saint Étienne [191]. Comme dans la *Disputatio Gregentii* et tant d'œuvres anti-judaïques, il y a une controverse publique (col. 737); mais nous n'apprenons pratiquement rien sur l'argumentation qui y est déployée, et le seul point clair est que le champion juif en sort vainqueur. Une série de miracles pour le moins étonnants entraîne la déconfiture des Juifs, qui se laissent baptiser les uns après les autres. Le ton est donné dès la description de l'île (col. 733) : elle a deux ports, dont l'un n'a pas de population juive parce que tous les Juifs y meurent mystérieusement; naturellement c'est dans cette partie de l'île qu'il n'y a ni loups ni autres bêtes nuisibles, tandis que l'arrière-pays du port où se trouvent les Juifs est infesté de vipères. Les Juifs qui veulent fuir l'île et le baptême forcé sont ramenés miraculeusement à l'évêque et au baptême (col. 740-741 et 743-745). L'auteur donne en fait très clairement à entendre que, dès qu'on délaisse la controverse pour la contrainte, tout va pour le mieux : « Les docteurs vieillis dans cette Loi ont cru sans aucune querelle sur les mots, sans la moindre polémique sur

189. *Epistola de Judaeis*, PL 20, col. 731-746; nous reprenons la datation proposée par B. BLUMENKRANZ, *RÉJ* 111, 1951-1952, p. 24-27.

190. Le roi Sisebut est mort en 612; mais le royaume visigothique continuera jusqu'à la conquête arabe une politique d'éradication du judaïsme dont nous suivons le déroulement à travers les actes des conciles successifs de Tolède. Cf. B.-S. ALBERT, « Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique », *RÉJ* 135, 1976, p. 3-29.

191. Le passage des reliques du protomartyr Étienne, lapidé précisément par les Juifs, tombe trop bien et sent l'artifice; notons encore le nom du premier Juif converti, Ruben, nom du fils aîné de Jacob-Israël...

les Écritures »[192]. Plusieurs passages expriment la vraie intention du texte, faire de cette histoire un modèle à suivre pour le monde chrétien entier : « Peut-être est-il en effet venu, ce temps prédit par l'Apôtre, où Israël sera sauvé lorsque toutes les nations seront entrées (dans l'Église); et peut-être le Seigneur a-t-il voulu que cette étincelle jaillisse d'une extrémité de la terre pour que le monde entier s'embrase de l'incendie de la charité »[193]. Que ce texte ait précédé ou plus vraisemblablement suivi l'initiative de Sisebut, sa visée est claire : donner l'exemple d'un baptême forcé réussi qui persuade les lecteurs chrétiens de continuer dans cette voie[194].

Le rôle imparti au miraculeux dans ces textes révèle leurs différences. Dans la *Disputatio Gregentii* et l'encyclique du pseudo-Sévère, le miracle permet de surmonter la résistance des Juifs à la conversion par la controverse et déguise plus ou moins habilement l'usage de la force ou au moins de la menace. Le miracle est donc extérieur à l'argumentation et se produit lorsque cette forme traditionnelle de tentative de conversion a clairement échoué. Il est aussi spectaculaire, mais prudemment placé à une certaine distance dans le temps — pour le pseudo-Sévère de Minorque — ou dans l'espace — pour la *Disputatio Gregentii* —, ce qui exclut tout contrôle par le lecteur; on projette des problèmes propres à une société et à une époque dans des cadres assez éloignés pour permettre d'en présenter une version idéalisée. Dans la Doctrina au contraire, le miraculeux est beaucoup plus discret.

Il confirme avant tout la justesse de l'argumentation déployée. Un ange vient apporter à Jacob (I 3) la preuve que le Christ est bien la personne désignée par le Psaume 2 et le Psaume 110 (donc la solution d'un problème d'exégèse traditionnel), et une vision apporte à Ioustos (V 3 et 17) la preuve que les discours de Jacob sont bien inspirés par l'Esprit Saint; la *Disputatio Gregenii* préférait faire apparaître le Christ en gloire lui-même, apparition qui naturellement rendait superflue toute argumentation supplémentaire. De même, l'interprétation prophétique par Isaac de la vision du prêtre de Ptolémaïs (IV 5) démontre la supériorité du christianisme, non pas directement la divinité du Christ. Plutôt que des preuves claironnantes de l'existence du Christ, ce sont des signes de l'Élection et de la Grâce des tenants d'une argumentation que la Doctrina multiplie. La supériorité de l'argumentation de Jacob sur celle de Ioustos n'est pas en effet celle d'un homme sur un autre homme, mais d'une argumentation inspirée sur une autre qui ne l'est pas; Ioustos le dit lui-même : « c'est par l'Esprit Saint qu'il connaît par cœur les Écritures » (III 11), et les autres Juifs le comparent à une fontaine jaillissante de sagesse (III 2), ce qui revient à dire qu'il n'est que le vecteur de la parole divine. Ioustos, présenté comme un expert dans l'interprétation des Écritures (III 1-2), travaille d'arrache-pied pour apporter

192. « Inveterati illius legis doctores sine ulla altercatione verborum, sine ullo Scripturarum certamine crediderunt » (col. 743).

193. « Forsitan enim jam illud praedictum ab Apostolo venit tempus, ut plenitudine Gentium ingressa, Israel salvus fiat. Et fortasse hanc ab extremo terrae scintillam voluit Dominus excitari, ut universus orbis terrarum charitatis flagret incendio » (col. 746); contraste entre la petitesse de l'île et la magnificence des exploits de Dieu qui s'y déroulent, (col. 732 CD) : « unde intelligi datur, Judaeos per universum orbem fidei lumine visitandos » (col. 743). Il est difficile d'être plus clair, et aucun texte byzantin n'ira aussi loin pour recommander l'usage de la contrainte.

194. Notons que la lettre du pseudo-Sévère est explicitement destinée à un public chrétien, les autres évêques d'Espagne. Son contenu même exclut un public juif.

des notes qui lui serviront pendant la discussion (III 3). Jacob au contraire parle sans notes (III 11), ce qui emporte la conviction de Ioustos : un tel don ne s'explique que par la Grâce. Jacob a d'ailleurs un usage de l'Écriture qui est celui du moine : il aborde le texte sacré par le jeûne, les veilles et les pleurs [195], et non par l'érudition. La fuite de Jacob loin du monde (V 20), dans l'anachorèse, complète cette image du nouveau saint. Ioustos de son côté a lui aussi le don de la componction pour ses péchés et le don des larmes (V 3; 12; 18), deux preuves de la sainteté; le texte suggère d'ailleurs qu'il retourne à Ptolémaïs à la fois en apôtre des siens et en futur martyr (V 18). Le bref tableau de la vie commune de Jacob et Ioustos après la controverse (V 18), est celui d'un père spirituel et de son disciple, de deux saints aux charismes différents. La Doctrina transforme donc le modèle traditionnel du débat public entre un Juif et un Chrétien en en faisant une catéchèse administrée par un Juif converti inspiré, mais elle préserve en même temps l'idée d'une démonstration.

Cette bonne volonté n'empêche pourtant pas l'auteur d'être assez peu renseigné sur les gens qu'il veut convertir. Comme nous l'avons vu, les seuls points de contact assurés de l'argumentation avec l'actualité sont la défense du culte de la croix et l'interprétation eschatologique des invasions arabes : point n'était besoin d'une connaissance approfondie des communautés juives pour aborder ces sujets. Les interprétations rabbiniques de l'Ancien Testament que l'on oppose à Jacob représentent un *topos* de la littérature anti-judaïque et ne prouvent pas un contact réel avec les écoles rabbiniques; l'auteur n'a d'ailleurs aucune familiarité avec la méthode d'exégèse rabbinique. Les seuls rites juifs qu'il cite sont la circoncision et le sabbat, dont tout le monde connaissait l'existence; on ne trouve aucune allusion ni aux autres rites juifs (pas une seule prière ni une seule bénédiction!) ni au calendrier des fêtes juives. Il connaît l'existence d'une hiérarchie juive, à la fois de rabbins (*didaskalos* ou *nomodidaskalos*, sans nuance clairement perceptible entre les deux termes), de prêtres et *prôtoi* qui administraient la communauté. Tous ces points sont confirmés par ailleurs [196], mais les allusions de la Doctrina sont trop peu précises pour garantir que l'auteur possède une vraie connaissance du fonctionnement des communautés juives. Il ne connaissait que de l'extérieur la synagogue de Ptolémaïs où il nous dépeint le diacre Léontios devenu Juif (IV 5). Il a vu les rabbins et leurs disciples déambuler sur le môle, comme Samouèlos, mais il ne connaissait leurs conversations que par ouï-dire; l'idée qu'il leur prête d'un Messie juif qui « s'incarne » en naissant d'une jeune fille juive (V 6) n'est qu'un décalque de la naissance virginale de Jésus, qui trahit l'auteur chrétien. Rien ne laisse non plus supposer qu'il ait su l'hébreu. Bref, l'auteur ne connaissait certainement pas assez les Juifs pour prétendre décrire

195. « Car il jeûnait et veillait beaucoup pour avoir l'esprit clair en abordant les saintes Écritures » (III 10). « Jacob étudie les saintes Écritures en jeûnant chaque jour, et les nuits il veille, prie et supplie Dieu de lui pardonner les impiétés qu'il a commises contre les Chrétiens » (IV 1). Aucun autre texte anti-judaïque n'insiste à ce point sur la piété du Juif converti ou du champion chrétien.

196. De toute façon, la terminologie en grec que nous conservent les inscriptions et les documents légaux reste floue; peut-être y avait-il une terminologie en hébreu plus précise. Cf. H. J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphie 1960; *Revue biblique* 67, 1960, p. 58-64; A. M. RABELLO, « A Tribute to J. Juster », *Israel Law Review* 11, 1976, p. 216-247. Pour l'évolution en faveur de l'hébreu que laissent percevoir les papyrus, cf. V. A. TCHERIKOVER, *Corpus papyrorum judaicarum* I, Cambridge 1957, p. 109.

de façon crédible l'intérieur d'une communauté juive, même s'il connaissait les remous qui agitaient alors les Juifs de Palestine. Son entreprise ne pouvait être qu'un échec, son œuvre reste dans la série des textes anti-judaïques une pièce à part, peut-être la seule qui se soit aussi clairement souciée de toucher les Juifs eux-mêmes. Fort de la conviction que le moment eschatologique de la conversion des Juifs était venu, l'auteur croyait pouvoir faire tomber les barrières entre Juifs et Chrétiens.

LA POLÉMIQUE ANTI-JUDAÏQUE AU VIe ET AU VIIe SIÈCLE UN MÉMENTO INÉDIT, LES *KÉPHALAIA*

par Vincent DÉROCHE

La remarquable étude de M. Simon [1] sur la confrontation entre Juifs et Chrétiens pendant l'Antiquité s'arrête avec le Ve siècle, c'est-à-dire avec la clôture de notre documentation du côté juif, le Talmud de Jérusalem et le Talmud de Babylone, et avec la fin des textes de grands auteurs patristiques sur les Juifs. La conclusion de cette étude se place en outre à une époque d'apaisement relatif du conflit : la scission de l'Église orientale provoquée par le concile de Chalcédoine accapare alors l'attention des Chrétiens et réduit la pression qu'ils exerçaient sur les Juifs. D'après une anecdote révélatrice, probablement inventée par les monophysites, les Juifs auraient mis à profit la décision du concile de Chalcédoine pour demander à être absous de l'accusation de déicide, puisque leurs pères n'avaient attenté qu'à la nature humaine du Christ [2] !

Mais dans le courant du VIe siècle et surtout du VIIe, c'est une nouvelle floraison de textes polémiques chrétiens spécifiquement anti-judaïques, pour la plupart soit anonymes ou pseudépigraphes, soit dus à des auteurs dont nous n'avons pas conservé d'autre œuvre, comme Étienne de Bostra ou Jérôme de Jérusalem ; l'*Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis est le seul texte d'un auteur que nous connaissions bien par ailleurs. Cette production connaît apparemment des prolonge-

1. *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1948 ; l'ouvrage de J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris 1914 (ci-après : JUSTER), reste précieux. La polémique des Chrétiens contre les Juifs a été inventoriée par A. L. WILLIAMS, *Adversus Iudaeos. A Bird's eye view of Christian Apologies until the Renaissance*, Cambridge 1935 (ci-après : WILLIAMS) ; A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Londres 1971 (ci-après : SHARF), replace la plupart de ces œuvres dans leur contexte historique. Signalons l'existence d'études récentes comme celle d'A. WAEGEMANN, « Les traités *Adversus Iudaeos* », *Byz.* 56, 1986, p. 295-313.

2. MICHEL LE SYRIEN, éd. J.-B. Chabot II, p. 91 ; on trouve *ibid.*, p. 73, l'assimilation des Nestoriens aux Juifs. Cf. L. VAN ROMPAY, « A Letter of the Jews to the Emperor Marcian concerning the Council of Chalcedon », *Orientalia Lovanensia Periodica* 12, 1981, p. 215-224.

ments au VIIe siècle. Sans prétendre à l'exhaustivité, signalons, à côté de la *Doctrina Jacobi*, les œuvres suivantes :

— Le *Dialogus Timothei et Aquilae* (ci-après : *Dialogus Timothei*), éd. R. G. Robertson, *The Dialogue of Timothy and Aquila*, Harvard 1986 (ci-après : ROBERTSON).

Ce texte bien édité se distingue par sa polémique contre la traduction de la Bible en grec par Aquila au IIe siècle; le nom de l'interlocuteur juif de Timothée est évidemment un rappel de cette traduction; WILLIAMS (p. 67-68) plaçait donc ce dialogue à l'époque de la diffusion de la version d'Aquila, vers 200 ap. J.-C., en supposant des additions postérieures. Mais l'usage intensif du *De mensuris et ponderibus* d'Épiphane (ROBERTSON, p. 50-110) remonte certainement au texte original, qu'il faut donc placer au Ve siècle au plus tôt; le contexte et la langue populaire laissent supposer une rédaction postérieure à la Novelle 146 de Justinien (533), qui n'autorisait que la Septante et la version d'Aquila comme traduction grecque de la Bible pour l'usage liturgique des synagogues; l'auteur s'oppose en fait à la sanction officielle accordée à la traduction d'Aquila. On peut donc penser au VIe siècle, plutôt dans la seconde moitié (ROBERTSON, p. 372-383); le texte n'aborde pas le problème des images. Tant les variantes du texte biblique que les détails de la mise en scène indiquent une rédaction en Égypte (ROBERTSON, p. 357-371). L'usage de textes antérieurs apparaît au moins par une incohérence de la mise en scène qui fait apparaître brusquement un roi (?) et un évêque comme témoins du débat (*Dialogus Timothei* 57, 9) : cf. ROBERTSON, p. 321-322, qui rapproche ce détail des *Actes de Silvestre.*

— Le *Dialogus Athanasii et Zacchaei* (ci-après : *Dialogus Athanasii*), éd. F. C. Conybeare, *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*, Oxford 1898, avec l'apport d'une version arménienne (ci-après : CONYBEARE).

La date proposée par Conybeare, vers la fin du IIIe siècle, est intenable; E. HENNECKE, *Theologische Literaturzeitung* 20, 1899, col. 566-570, a démontré que les mentions de Jérusalem occupée par les moines et de l'église de l'Anastasis impliquaient une date plus basse à partir du IVe siècle, qu'il est impossible de préciser davantage : voir également, A. HILGENFELD, *Berliner Philologische Wochenschrift* 11, 1900, p. 326-330. A. EHRHARD, *BZ* 10, 1901, p. 276-279, mentionne des manuscrits supplémentaires. Néanmoins, la thèse centrale de Conybeare reste fondée : le texte véhicule des matériaux anciens comme les computs chronologiques des soixante-dix semaines jusqu'au Christ (p. XXXVII-XXXIX) ou les citations d'Évangiles apocryphes. Le caractère particulièrement composite et artificiel du texte rend l'interprétation difficile, faute d'un *Sitz im Leben* identifiable; faut-il le relier à la crise de la fin du IVe siècle, ou à celle qui nous occupe et qui s'ouvre dans la seconde moitié du VIe siècle? ROBERTSON (p. 172 n. 1) a démontré l'origine égyptienne du texte, ce qui le rapproche du *Dialogus Papisci* (cf. *infra*) et du *Dialogus Timothei.*

— La *Disputatio Gregentii cum Herbano Iudaeo*, liée aux guerres des Himyarites dans la première moitié du VIe siècle: PG 86, col. 621-784 (ci-après : *Disputatio Gregentii*).

Commentaire partiel : A. B. HULEN, « The *Dialogues with the Jews* as sources for the Early Jewish Argument against Christianity », *JBL* 51, 1932, p. 58-70. La datation et l'appréciation de ce texte sont particulièrement délicates : la tradition manuscrite l'associe à la *Vita Gregentii* (éd. partielle : A. VASILIEV, *VV* 14, 1907, p. 39-66) et aux *Lois des Homérites* (PG 86, col. 568-620) censées être rédigées par l'évêque de Téphar, Grégentios, le héros de la *Vita* et de la *Disputatio*. Bref, la *Disputatio Gregentii* ne pourra être élucidée complètement

tant que ses relations avec ces deux autres œuvres resteront obscures. La date de 510-520 proposée par WILLIAMS (p. 142) repose sur une double erreur. 1) Contrairement à l'hypothèse de Williams, la mise en scène place la controverse publique de Grégentios avec les Juifs *après* l'anéantissement du royaume juif himyarite par le royaume d'Axoum vers 520-530, et ajoute que le roi chrétien Abraamios a encore régné trente ans (col. 781), ce qui nous place vers 560 au plus tôt. 2) Nous n'avons aucune preuve de la réalité de la controverse, que Williams prenait pour un fait acquis, et nous aurions plutôt des raisons de penser que ce texte transpose, à propos de l'Arabie vers 530, des conflits propres à Byzance vers la fin du VIe siècle ou même du début du VIIe siècle; Grégentios est vraisemblablement un prétexte (cf. *supra* p. 269-270, le commentaire de la *Doctrina Jacobi*). JUSTER (p. 69-73) reculait la date de la composition des *Lois des Homérites* et de la *Disputatio Gregentii* — selon lui interpolées dans la *Vita* — jusqu'à la fin du VIIe siècle à cause des erreurs historiques qui y figurent (p. 72, n. 3, en particulier sur le roi Abraamios) et de l'influence des Novelles de Justinien qu'il croyait déceler dans les *Lois des Homérites* (en particulier le système des mutilations). MCGIFFERT (p. 9, n. 1 et p. 16-17) attirait l'attention sur la théologie élaborée du texte et le plaçait au plus tôt au VIe siècle. Notons que le texte ignore encore le débat sur les images [3].

— La *Disputatio de religione*, éd. E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden*, TU 4, 3, Leipzig 1899 (ci-après : BRATKE). Ce texte curieux porte, au moins en théorie, sur l'historicité du récit de l'Adoration des rois mages par Philippe de Sidé, et fait s'affronter devant un souverain sassanide les partis chrétien, zoroastrien et juif en présence d'un « philosophe », Aphroditianos, qui fait plus figure d'arbitre que de participant. Un seul des quatre entretiens est consacré à la querelle entre Juifs et Chrétiens, mais c'est le dernier, qui est suivi de la conversion d'une bonne partie des Juifs.

À l'intérieur d'une fourchette chronologique assurée — garantie par l'emploi des formules du culte marial officialisées par le concile d'Éphèse en 431 et par la présence d'un extrait dans les œuvres d'Anastase d'Antioche, mort en 599 —, Bratke penchait sous toutes réserves pour la fin du Ve siècle, contrairement à A. EHRHARD (dans K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*[2], Munich 1897, p. 66) et E. SCHWARTZ (*RE* I, col. 2788-2793, *s. v.* Aphroditianos), qui proposaient la fin du VIe ou le début du VIIe siècle; JUSTER (p. 69, n. 3), penchait pour le début du VIe siècle; cf. P. LEJAY, *Revue Critique*, 1900, 1, p. 367-368. Comme l'a montré BRATKE (p. 215 s.), le roi sassanide Coatos qui préside le débat n'est pas historique, et l'ensemble du récit est donc fictif.

La préférence de Bratke pour une date haute tient à son interprétation de l'ensemble du texte : il a pris au sérieux l'argumentation dirigée contre les « païens » et supposé que ceux-ci constituaient le public essentiel; il fallait donc remonter à une époque où la conversion des païens était encore inachevée. En fait, les « païens » sont les mages perses, présents pour la couleur locale et surtout pour confirmer le récit des miracles survenus en Perse lors de la nais-

3. L'appréciation de ces trois œuvres qui forment un véritable cycle de Grégentios est d'autant plus délicate que l'accord est loin d'être fait sur les rapports entre les différentes sources dont nous disposons concernant les événements du Himyar et du Najran; cf. pour l'épigraphie M. RODINSON, *Annuaire ÉPHÉ IVe section*, 1965-1966, p. 131-140; 1966-1967, p. 121-138; pour l'hagiographie, cf. I. SHAHID, *The Martyrs of Najran. New Documents*, Bruxelles 1971; L. VAN ROMPAY, « The Martyrs of Najran. Some Remarks on the Nature of the Sources », *Studia Paulo Naster oblata* II, Louvain 1982, p. 301-309, et J. RYCKMANS, « Les rapports de dépendance entre les récits hagiographiques relatifs à la persécution des Himyarites », *Le Muséon* 100, 1987, p. 297-305. Pour la *Vita Gregentii*, cf. R. PARET, « Un parallèle byzantin à Coran XVIII, 59-81 », *RÉB* 26, 1968, p. 137-159.

sance du Christ ; l'auteur ne connaît d'ailleurs visiblement presque rien de la Perse. L'argumentation de l'évêque montre, entre autres, que les païens auront accès à la vérité et au salut plus facilement que les Juifs : contrairement à l'idée de Bratke, ce thème convient à la polémique anti-judaïque mieux qu'à une apologie adressée aux païens. Les seuls vrais adversaires tenaces du parti chrétien sont d'un bout à l'autre les rabbins juifs. Bien qu'il soit impossible de proposer une date ferme, la vraisemblance conduit à placer le texte au plus tôt vers le milieu du VIe siècle, après les premières expériences de baptême forcé (les Juifs himyarites et les Juifs de Borion sous Justinien) dont nous ayons un écho (BRATKE, p. 28), dans l'intention déclarée du souverain sassanide de fondre Juifs et Chrétiens en une seule religion — un passage qui fait bien sentir que la religion perse n'est ici qu'un prétexte pour transposer dans un autre cadre le débat entre Juifs et Chrétiens à Byzance, comme pour la *Disputatio Gregentii*. L'attaque contre la *deuterôsis* des rabbins (BRATKE, p. 33) serait également mieux à sa place après la Novelle 146 de Justinien, de 533.

— L'*Apologia* contre les Juifs de Léontios de Néapolis (ci-après : *Apologia*) ; elle ne nous est connue que par des fragments. Le plus important a été conservé par les actes de Nicée II (PG 93, col. 1597 B-1610 A), une série d'extraits du même passage par les 2e et 3e *Discours sur les images* de Jean Damascène (éd. B. Kotter, *Die Schriften Johannes von Damaskos* III, Berlin 1975, p. 156-159 et 178-181, ci-après : KOTTER). Un autre extrait a été reproduit par Euthyme Zigabène (PG 130, col. 293 B-296 A) et deux fragments inédits ont été conservés par deux manuscrits.

La seule date précise connue de l'activité littéraire de Léontios de Néapolis est 641-642 pour la rédaction de la *Vie de Jean l'Aumônier* : C. MANGO, « Leontios of Neapolis : A Byzantine Hagiographer at Work », dans I. HUTTER (éd.), *Byzanz und der Westen*, Vienne 1985, p. 33. Cf. V. DÉROCHE, « L'authenticité de l'*Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis », *BCH* 110, 1986, p. 655-669 avec la bibliographie [4].

— Une *Dialexis* anonyme entre un Chrétien et un Juif conservée dans les actes de Nicée II, très proche de l'*Apologia* de Léontios : MANSI XIII, col. 165-168.

— Les fragments d'un texte d'Étienne de Bostra, conservés en deux recensions : les passages cités par Jean Damascène (KOTTER, p. 174), et le manuscrit édité par G. Mercati, *Theologische Quartalschrift* 77, 1895, p. 663-668, réimpr. dans *Opere Minore* I, Vatican 1938, p. 202-206.

Cf. V. DÉROCHE, *BCH* 110, 1986, p. 663, avec bibliographie ; l'œuvre et l'auteur datent probablement du VIIe siècle, le *terminus ante quem* étant fourni par l'extrait que cite Jean Damascène au début du VIIIe siècle.

4. Je suppose ici résolu le problème de l'authenticité de l'*Apologia* malgré les doutes émis par P. SPECK dans *Ποικίλα Βυζαντινά* 4, *Varia* I, Bonn 1984, p. 242-249, et réitérés dans *Ποικίλα Βυζαντινά* 6, *Varia* II, Bonn, 1987, p. 315-322. L'aboutissement logique de la thèse de P. SPECK, pour qui le fragment de Nicée II de l'*Apologia* est un faux iconodoule, serait de considérer tous les textes anti-judaïques comparables comme des faux iconodoules ou au moins des textes interpolés par les iconodoules ; il arrive effectivement à cette conclusion dans *Varia* II, p. 321, pour les fragments d'Étienne de Bostra, et, p. 319, pour l'ensemble du dossier. Les rapports de ces œuvres avec les joutes oratoires réellement attestées et leur cohérence interne sont à mon sens trop forts pour autoriser cette hypothèse.

— Le *Dialogus Papisci et Philonis* (ci-après : *Dialogus Papisci*); éd. McGiffert, *Dialogue between a Christian and a Jew*, Marbourg 1889, ci-après : MCGIFFERT.

La tradition manuscrite de ce texte important est particulièrement embrouillée; sans avoir utilisé tous les manuscrits, McGiffert distinguait deux recensions, et il en existe au moins une troisième. La tradition indirecte est riche, puisque l'on retrouve l'essentiel de l'argumentation dans la *Disputatio adversus Iudaeos* d'un abbé ANASTASE, véritable pot-pourri de textes antijudaïques dont la date reste à fixer (PG 89, col. 1203-1272; ci-après : *Disputatio Anastasii*) et dans les *Trophées de Damas* (cf. *infra*). Une traduction latine d'une des recensions a été faite au XIe siècle : G. DAHAN, « Paschalis Romanus, *Disputatio contra Judeos* », *Recherches augustiniennes* 11, 1976, p. 161-213.

Cf. E. GOODSPEED, « Papiscus and Philo », *American Journal of Theology* 4, 1900, p. 796-802, qui présente la recension d'un nouveau manuscrit; inventaire des manuscrits : A. EHRHARD, *BZ* 10, 1901, p. 278, qui place le texte vers 740 sans raisons suffisantes; M. KMOSKO, « Das Rätsel des Pseudo-Methodius », *Byz.* 6, 1931, p. 293-294; G. BARDY, PO 15, Paris 1927, p. 186-188; J. E. BRUNS, « The *Altercatio Jasonis et Papisci*, Philo and Anastasius the Sinaite », *Theological Studies* 34, 1973, p. 287-294, s'intéresse en fait surtout à l'attestation par le *Dialogus Papisci* du texte grec perdu de l'*Altercatio Jasonis et Papisci* du IIe siècle de notre ère (connue surtout par Origène, *Contre Celse* IV, 52; en fait, seul le titre du *Dialogus Papisci* fait le lien). La mise en scène originelle du dialogue a disparu, sauf dans certains passages comme la p. 56 de l'éd. McGiffert ou la conclusion de la recension du *Paris. gr.* 1788 relevée par G. BARDY, *op. cit.*, p. 186, n. 3; plusieurs détails indiquent peut-être une rédaction en Égypte (MCGIFFERT, p. 43-44). Les indications chronologiques contenues dans le texte varient d'une recension à l'autre, mais l'on peut retenir un *terminus post quem* vers 630-640 en combinant le comput des années écoulées depuis la déchéance des Juifs et la description d'une chrétienté attaquée de toutes parts (MCGIFFERT, p. 42-43).

— Certaines des *Quaestiones ad Antiochum ducem* du Pseudo-Athanase, les nos 42 et 137; PG 28, col. 621-624, 684-700 et 709.

Cf. G. BARDY, *loc. cit.*; WILLIAMS (p. 160-162) les attribuait à une période antérieure au *Dialogus Papisci* et aux *Trophées de Damas* parce que ces derniers utilisent la *Quaestio* 137; mais celle-ci, la dernière de la collection, circule isolément et peut être antérieure aux autres *Quaestiones*. De plus, on ne la retrouve que dans la version longue du *Dialogue de Papiscus* qui doit être postérieure à la version courte (MCGIFFERT, p. 31-32; WILLIAMS, p. 171, n. 4).

— Les fragments de Jérôme de Jérusalem : PG 40, col. 848-860, 865 et 860-865; KOTTER, p. 194. Le *terminus ante quem* est l'introduction du fragment sur les images dans le florilège des *Discours sur les images* de Jean Damascène au début du VIIIe siècle.

P. BATIFFOL, « Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit », *Revue des Questions historiques* 39, 1886, p. 148-255, trompé par la similitude du passage sur les images, identifiait le texte à une des versions du *Dialogus Papisci*; l'existence de ce passage place d'ailleurs Jérôme au plus tôt à l'extrême fin du VIe siècle. E. AMMAN, *DTC* VIII, 1924, col. 983-985; JUSTER, p. 59 et n. 6; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 447-448, le place vers la fin du VIIe siècle ou le début du VIIIe siècle; l'état de la question est donné par J. DARROUZÈS, art. «Jérôme le Grec», *DS* VIII, 1974, col. 919 : la parenté des fragments sur le baptême avec les écrits de Syméon le Nouveau Théologien laisse penser qu'ils n'ont rien à voir avec le fragment sur les images, incontestablement anti-

judaïque. Je n'ai pu avoir accès à l'article de K. RAHNER, « Ein messalianisches Fragment über die Taufe », *Zeitschrift für katholische Theologie* 61, 1937, p. 258-271, qui voit dans le fragment sur le baptême une interpolation messalienne.

— Le récit arabe de la conversion des Juifs de la ville de Tomei; R. GRIVEAUX, « Histoire de la conversion des Juifs habitant la ville de Tomei en Égypte d'après d'anciens manuscrits arabes », *ROC*, 3, 1908, p. 298-313, donne une analyse de ce texte arabe probablement traduit du grec ou du copte (ci-après : GRIVEAUX). Deux moines passant par Tomei engagent le débat avec le rabbin le plus savant de la ville et le convertissent avec toute sa communauté; l'ancien rabbin deviendra évêque peu avant l'invasion arabe.

Dans l'état connu du texte, les indications chronologiques sont contradictoires, très probablement par la faute du traducteur arabe du VIII[e] siècle, qui introduit par ailleurs des anachronismes (GRIVEAUX, p. 312-313). Les rares événements mentionnés placent le texte dans les dernières décennies de la domination byzantine en Égypte : l'histoire se déroule sous le règne du dernier empereur byzantin à posséder l'Égypte et la Syrie (« Justinien », avec comme successeur « Léontios »! S'agit-il de Justinien II, 685-695, et de Léontios Apsimar, 695-698?) et les invasions arabes sont mentionnées. Mais la date indiquée est à la fois l'an 347 des martyrs = 631 et l'année de la mort du patriarche copte Andronicos = 626 (622 pour GRIVEAUX, p. 301, n. 1). SHARF (p. 49) suit la date de Griveaux, 620-622, pour la controverse supposée réelle, tandis que V. A. TCHERIKOVER, *Corpus papyrorum judaicarum* I, Cambridge 1957, p. 103, n. 30, rattache le texte au baptême forcé de 632 sans prendre parti sur la réalité de la controverse. Dans son état actuel, cette œuvre ressemble plutôt à une fiction rédigée peu après les invasions arabes, ce qui expliquerait mieux le rôle positif accordé aux Juifs et l'intégration des invasions arabes au scénario; mais l'absence d'édition intégrale ne permet pas de juger de l'étendue des éventuels remaniements introduits par le traducteur du VIII[e] siècle.

— *Les Trophées de Damas*, éd. G. Bardy, PO 15, Paris 1927, p. 169-292 (ci-après *Trophées*) : sous le règne de Constant, un moine sort vainqueur d'une controverse publique en quatre entretiens avec des Juifs à Damas.

Cf. A. WAEGEMANN, *op. cit.*; V. DÉROCHE, *BCH* 110, 1986, p. 660, n. 34, pour les incertitudes sur la date. La controverse est datée de la vingtième année du règne de Constant et de la neuvième indiction; Constant est devenu empereur en septembre 668, après avoir été couronné co-empereur en 654; la date de 681 proposée par G. Bardy repose donc sur l'indiction (666 et 696 étant impossibles), au détriment de l'année de règne qui imposerait 674 ou 688. Les rapports de ce texte avec les différentes recensions du *Dialogus Papisci* sont certains, mais extrêmement embrouillés; cf. *infra*.

— La *Disputatio Sergii* rédigée en syriaque au début du VIII[e] siècle; éd. A. P. Hayman, *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, Louvain 1973 (ci-après : HAYMAN).

Ce texte emprunte une partie de son argumentation et surtout de son florilège biblique aux versions grecque et latine des *Actes de Silvestre*, probablement par l'intermédiaire de la source, aujourd'hui perdue, que consulta aussi Dionysius Bar Salibhi au XII[e] siècle; l'auteur ne connaissait apparemment que le syriaque, mais a néanmoins eu accès à la démonstration

sur les images qui caractérise les textes grecs du VIIe siècle. L'ensemble est très artificiel : le titre syriaque parle d'une « lettre » du stylite; les chap. I-IV sont en fait un traité autonome avec un florilège plus nourri que celui du dialogue, qui commence abruptement au chap. V; la fin, chap. XXII, constitue un nouveau petit traité où le personnage du Juif disparaît (la mise en scène n'a donc pas de conclusion). On devine un assemblage de sources disparates et de quelques réflexions de l'auteur sur des problèmes récemment apparus comme la justification du culte des reliques (qui le préoccupe plus que celle du culte des images). La date n'est donnée que par des allusions aux 700 ans passés depuis la déchéance des Juifs (VIII, 5 et 6; XIV, 5) et indirectement par le débat sur les images, la croix et les reliques qu'on n'imagine guère avant l'extrême fin du VIe siècle.

Il n'est même pas sûr que nous ayons conservé l'essentiel de cette littérature : beaucoup de textes ne nous sont parvenus qu'en extraits grâce aux florilèges iconodoules du VIIIe siècle, c'est-à-dire grâce à la querelle iconoclaste, qui leur a rendu une actualité inattendue; ces textes mineurs d'auteurs inconnus ou peu connus n'étaient en effet pas reproduits en grand nombre comme les textes d'autorités patristiques sur le même sujet, et, lorsque le texte complet subsiste, sa tradition manuscrite est souvent squelettique (un seul manuscrit, par exemple, pour les *Trophées de Damas* ou la *Disputatio Sergii*). Cette faible diffusion répond parfaitement à ce que nous connaissons en Occident [5]; ces œuvres de circonstance sombrent dans l'oubli si elles ne sont pas liées à un nom illustre. Autre conséquence de ce caractère de circonstance : les textes sont davantage exposés à des remaniements qui veulent préserver leur actualité, au point que l'établissement du texte original est parfois presque impossible. La comparaison d'un texte avec ses sources éventuelles et les œuvres parallèles aboutit à décomposer le texte en deux éléments : d'une part des raisonnements et des florilèges qui circulent d'un texte à un autre, d'autre part quelques innovations et allusions à des faits concrets, et surtout une mise en scène qui est souvent la seule vraie identité du texte. Si le texte est transmis sans sa mise en scène, pour reproduire ses arguments, il ne se distingue plus d'une compilation.

Les problèmes que soulèverait une édition du texte original, au sens strict, du *Dialogus Papisci* en sont un bon exemple; le texte actuellement édité est certainement soit composite, soit mutilé, puisqu'il y a une esquisse de mise en scène au milieu du texte, sans véritable introduction ni conclusion; la conclusion d'un des manuscrits reprend celle des *Trophées*. G. Bardy voulait résoudre le problème en supposant que le *Dialogus Papisci* avait simplement recopié des passages entiers des *Trophées*. Mais la critique interne des *Trophées* montre au contraire que c'est leur auteur qui a copié des textes antérieurs. La mise en scène est si peu naturelle qu'on a pu la croire

5. B. BLUMENKRANZ, « Vie et survie de la polémique anti-juive », *Studia Patristica* I, 1, Berlin 1957, p. 460-476. La tradition manuscrite de certains des textes grecs a été inventoriée par A. EHRHARD, *BZ* 10, 1901, p. 276-279. Mentionnons pour le *Dialogus Papisci* : *Ambrosianus A* 56 sup., *Vaticanus gr.* 1128, *Ottobonianus gr.* 267, *Parisinus gr.* 1788, *Athos Koutloumous* 52, *Dresde A* 109 et un fragment dans les *Parisini gr.* 854 et 1000. Les autres textes ont eux aussi une tradition réduite : sept manuscrits pour le *Dialogus Timothei*, un pour la *Disputatio Sergii*, une demi-douzaine pour la *Disputatio de religione*. Un texte inédit, conservé seulement en slave et signalé par W. Lüdtke, relate un débat entre Juifs et Chrétiens à Jérusalem sous l'épiscopat de Sôphronios : F. NAU, PO 8, Paris 1911, p. 725, n. 2; description du manuscrit : D. J. ABRAMOVITCH, *Beschreibung der Handschriften der Sofienbibliothek der Petersburger Akademie* III, 1910, p. 270.

contradictoire [6] : les interlocuteurs du Chrétien changent sans arrêt. Le Chrétien est censé rencontrer discrètement, par le truchement d'un enfant, certains Juifs sympathisant déjà *secrètement* avec le christianisme (p. 190), puis ces Juifs demandent un dialogue public (p. 214), où ils font venir successivement des rabbins de Césarée de Cappadoce (p. 234) et d'autres (p. 261) pendant les quatre journées du débat. L'incohérence apparente vient de ce que le moine chrétien est censé parler à plusieurs Juifs, alors que le texte ne donne la parole qu'à un seul. L'auteur s'en explique candidement (p. 192) : il lui a semblé plus « utile » de présenter son texte comme un dialogue entre deux personnages, signe probable qu'il recopie un dialogue précédent opposant un Juif à un Chrétien, mais en l'affublant d'une mise en scène plus large. Ici comme dans le dialogue antimonophysite également de sa plume [7], c'est la mise en scène qui l'a intéressé.

Conséquence inéluctable : les *Trophées* recopient dans les deux premières journées soit la source du *Dialogus Papisci*, soit le texte même du *Dialogus Papisci*; la date de celui-ci ne nous est en effet connue que par le comput des années depuis la destruction du Temple (p. 79), comput que les copistes rajeunissent sans scrupules pour ces textes qui ne sont pas fixés à une époque par le nom d'un auteur prestigieux [8] : la date ainsi transmise par les manuscrits indique en fait seulement que le texte circulait *au plus tard* à telle date. Il est aussi plus naturel de penser que la seconde moitié des *Trophées* reproduit de même une des sources de la *Disputatio Anastasii* sans être elle-même cette source : comme l'a montré M. Kmosko [9], la *Disputatio* reproduit un état du texte de certains passages qui est antérieur à celui transmis par les recensions conservées du *Dialogus Papisci*; par ailleurs, elle ne conserve aucun des raffinements de la mise en scène des *Trophées*. Dans cette généalogie des textes, les *Trophées* ont bien la place pour laquelle plaide leur tradition manuscrite infime : celle d'un collatéral sans descendants. Quant au *Dialogus Papisci*, il est impossible d'en établir la figure originale, faute d'une mise en scène cohérente pour unifier l'argumentation : un *Urtext* hypothétique se dissoudrait plutôt dans le ou les textes qu'il compile et que nous n'avons pas le moyen d'isoler. Nous rencontrons en fait plusieurs états successifs de la tradition manuscrite d'un manuel, d'une collection plutôt que d'un texte homogène, parce que la mise en scène a été perdue.

Cette littérature pose à son lecteur une autre question délicate : quel est son rapport exact à la réalité? La plupart de ces textes se donnent pour des procès-verbaux des discussions publiques réelles entre Chrétiens et Juifs : les *Trophées*,

6. A. WAEGEMANN (cité n. 1), p. 311.

7. Éd. N. BONWETSCH, « Ein antimonophysitischer Dialog », *Nachrichten Göttingen*, 1909, p. 133-159; l'auteur du dialogue avoue lui-même que celui-ci est fictif. Notons que G. DAHAN (*op. cit.* à la p. 279), p. 169, proposait plutôt une dépendance du *Dialogus Papisci* à l'égard des *Trophées* en raison des changements d'interlocuteurs; pour G. BARDY (*op. cit.* à la p. 280), p. 186, n. 1, ceux-ci ne signifiaient rien dans une œuvre de « littérature populaire ». Au fond, ces changements se réduisent à l'alternance entre *un* Juif (Papiscos d'après la première phrase du texte) qui doit être le champion juif et *les* Juifs qui sont, tantôt le public juif qui prend à partie le Chrétien (ou vice-versa), tantôt dans la bouche du Chrétien un « vous » adressé à tout Israël. L'alternance semble mystérieuse uniquement parce qu'il manque au début du texte une mise en scène — rencontre des protagonistes qui conviennent d'un débat public, etc. —, qui devait exister à l'origine.

8. L'exemple le plus clair nous est fourni par la recension longue du *Dialogus Papisci*, un remaniement daté du XIe siècle (éd. McGiffert p. 79).

9. M. KMOSKO, (*loc. cit.* à la p. 279); le passage sur les monnaies d'or en particulier est meilleur.

l'*Apologia*, les fragments de Jérôme de Jérusalem, le *Dialogus Athanasii*, la *Doctrina Jacobi* elle-même, le *Dialogus Papisci*, le récit de la controverse de Tomei, la *Disputatio Gregentii*, la *Disputatio de religione*. Mais le premier examen révèle immédiatement leur caractère fictif; ces textes sont de ce point de vue les héritiers du *Dialogue avec Tryphon* de Justin. Cette constatation amène à s'interroger sur le public et les buts visés par les auteurs.

Le dilemme s'est déjà présenté pour les études portant sur les époques antérieures. Il est à peu près impossible d'admettre, avec A. L. Williams [10], que la majeure partie de ces œuvres soient des productions originales reproduisant des débats réels : la répétition des mêmes arguments et des mêmes citations vétéro-testamentaires d'un texte à l'autre, la constante défaite à plate couture du Juif, la reprise de la mise en scène et de noms de Juifs célèbres dans la tradition littéraire, comme Papiscus ou Aquila, sont autant d'éléments qui démontrent le caractère artificiel de ces textes. Mais la thèse inverse, qui fut celle de A. Harnack [11], est également intenable : ces ouvrages ne sont pas tous de simples fictions, où le Juif ne serait qu'un prétexte pour régler des débats internes à l'Église. Leur forme même ne se justifie que par l'existence d'une polémique anti-judaïque. Certains de ces textes — la *Disputatio Anastasii* et les *Képhalaia* dont nous parlerons plus bas — sont d'ailleurs désignés explicitement comme des *manuels* de polémique [12]. Voici un autre indice : même dans les textes les plus nettement romancés, la proportion des citations explicites du Nouveau Testament par rapport à celles de l'Ancien Testament est nulle ou très faible : seul le refus du Nouveau Testament par les Juifs peut expliquer ce phénomène [13]. La coïncidence chronologique d'une partie de cette abondante production avec le décret de baptême forcé sous Héraclius ne peut être fortuite : le rapport de cause à effet entre la crise réelle et la production littéraire doit exister. Pour M. Simon [14], la vraie question était de déterminer si un texte reflétait la nature du conflit à un endroit donné et à un moment donné; mais à l'époque qui nous intéresse, la maigreur des informations disponibles par ailleurs nous contraint à

10. *Op. cit.* (n. 1), spécialement p. XV-XVI. Il serait néanmoins abusif de dire avec M. Simon que A. L. Williams présuppose un « judaïsme agressif » et la réalité de toutes les controverses figurant dans nos sources. Williams se bornait à supposer qu'il n'y avait pas de fumée sans feu et surtout que les Chrétiens ne pouvaient renoncer à leur devoir de convertir Israël. Il a noté lui-même (*op. cit.*, p. 174 par exemple) que certaines œuvres comme le *Dialogus Papisci* sont des fictions peu satisfaisantes.

11. A. HARNACK, *Altercatio Simonis et Theophili*, TU I, 2, p. 75 s. McGiffert a repris cette thèse: *op. cit.*, p. 3-8.

12. La *Disputatio Anastasii* a en effet comme caractéristique principale d'éliminer la mise en scène au profit du squelette de l'argumentation (d'où un aspect de fourre-tout parfois déroutant); le premier paragraphe sur la question à poser au Juif et les répliques à adapter à ses réponses éventuelles a évidemment fonction de manuel et indique le genre de l'ensemble. Les *Képhalaia* n'ont d'autre but que de collectionner des questions auxquelles l'interlocuteur ne devrait pas pouvoir apporter de réplique satisfaisante.

13. Cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, Paris 1960, p. 223, pour l'importance de ce critère dans les œuvres latines. On consultera avec profit les p. 68-84 du même ouvrage sur la polémique chrétienne contre les Juifs : des controverses bien réelles sur le terrain entraînent la rédaction d'ouvrages destinés à fournir des arguments aux controversistes chrétiens, et ainsi peut-être à susciter la conversion des Juifs d'une manière *indirecte*. La situation à Byzance semble avoir été analogue; cf. *infra*.

14. *Op. cit.* (n. 1), p. 175. La thèse nuancée de Juster, p. 53, n. 4, reste valable : il a existé des débats réels dont nous avons des transcriptions littéraires retravaillées.

reprendre l'étude de la nature de ces textes avant d'en déduire, autant que possible, la nature du conflit.

Il existe heureusement d'autres textes de cette époque qui, sans être eux-mêmes des productions spécifiquement anti-judaïques, nous renseignent néanmoins sur la nature de celles-ci en attestant l'existence de débats de ce genre bien réels à cette époque. La simple énumération des textes anti-judaïques en forme de discussion donnerait à penser que l'archétype de la série, le *Dialogue avec Tryphon* [15], a pu être influencé par des modèles littéraires païens comme ceux des dialogues philosophiques, et a lui-même transmis cette forme littéraire à des successeurs qui ne la pratiqueraient que par convention. Mais les débats publics à l'époque antérieure sont attestés d'abord *a contrario* par l'interdiction impériale faite aux prêtres chrétiens d'engager des polémiques de ce genre avec des représentants d'autres religions, après le concile de Chalcédoine [16]; le thème de la *Disputatio de religione* est fondé par les mentions de débats philosophiques et religieux à la cour sassanide [17]. L'ardeur que mettaient les Juifs à engager de telles joutes verbales a été notée par Jérôme [18], et les textes talmudiques révèlent par endroits l'entraînement des rabbins à cet exercice. Notons en contraste l'anecdote du rabbin de Babylone en séjour à Césarée au début du IVe siècle, pris au piège par ses élèves chrétiens qui lui demandent l'exégèse d'*Amos* 3, 2 (un des passages où Dieu rejette Israël), et à la rescousse de qui vient son maître palestinien en expliquant que les rabbins de Babylone n'ont pas l'habitude de se défendre des attaques des Chrétiens, faute de les côtoyer sans cesse comme les rabbins palestiniens [19].

Pour notre époque, il convient de mentionner le curieux débat entre Samaritains sous la présidence d'Eulogios vers 589, qui ne nous est connu que par le résumé de Photius : Eulogios y tranche d'une façon inattendue le débat du dosithéisme en faveur du Christ [20]. Anastase le Sinaïte, dans son *Hodègos*, mentionne une contro-

15. Éd. G. ARCHAMBAULT, *Dialogue avec Tryphon*, Paris 1909.

16. *ACO* II, 1, 3, éd. Schwartz, p. 120-121; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Jérusalem, Detroit 1987, p. 337-355.

17. Aux exemples d'E. Bratke pour la période antérieure, il convient d'ajouter les débats mentionnés dans la *Chronique de Séert* (PO 7, p. 164-167) et le débat légendaire de Mar Yaret (résumé : *ROC* 9, 1914, p. 434-435).

18. Mais d'une façon significative Jérôme ne rapporte que des critiques de détail exprimées par les Juifs. Ainsi, ils contestent la traduction de « vierge » pour *Isaïe* 7, 14 (*In Is.* 7, 14; éd. M. Adriaen, Turnhout 1963, p. 102-105). Surtout, ils se moquent de la prononciation de l'hébreu par les Chrétiens et leur posent des questions d'érudition biblique (quel âge avait Salomon quand il engendra Roboam ?), que Jérôme trouve futiles, mais qu'il redoute pour les Chrétiens dont la science en ce domaine est visiblement très inférieure; notons l'exemple du Juif de Rome feignant de se convertir pour poser des questions sur les contradictions des deux généalogies de Jésus, auxquelles ses interlocuteurs ne savent que répondre (*In Ep. ad Titum* 3, 9; PL 26, col. 594-596). Les Juifs des textes byzantins posent des questions plus fondamentales — comme le Priscus venu à la cour de Chilpéric, qui refuse le baptême offert par Grégoire de Tours en disant qu'il ne veut pas d'un Dieu qui a femme et enfants (*Historia Francorum* VI, 5; éd. R. Buchner, Darmstadt 1970, II, p. 8-13). Pour notre époque, nous avons le témoignage de Grégoire le Grand : *Commentaire sur le Premier Livre des Rois* III, 5; PL 79, col. 163 B.

19. M. SIMON, *op. cit.* (n. 1), p. 220-222, qui se réfère au traité Aboda Zara 4a, où nous supposons avec M. Simon que les *Minim* élèves du rabbin de Babylone sont bien des Chrétiens.

20. PHOTIUS, *Bibliothèque* cod. 230, éd. Henry V, p. 60-64. Une secte samaritaine rapportait

verse de ce genre, qu'il a soutenue à Antinôpolis contre un Juif « sophiste » du nom d'Akolouthos sur la nature des miracles de Jésus, thème original apparemment sans parallèle ; Anastase ne nous donne pas la conclusion de sa propre argumentation et attribue ces attaques juives au manque de vertu des Chrétiens, ce qui laisse penser que l'Église n'est pas sortie victorieuse de ce débat [21]. Dans son *Hexahèméron*, qui ne nous est conservé qu'en latin, Anastase se préoccupe de défendre la Trinité contre les attaques des Juifs, des Barbares et des Samaritains ; mais à la fin de sa démonstration il ne parle plus des Barbares et des Samaritains, et suggère d'*afficher* son argumentation pour la honte et la confusion des Juifs, « qui tournent leurs propos contre le Christ et son Église » ; les Juifs devaient donc prendre assez souvent l'offensive [22]. Tout l'*Hodègos* d'Anastase est d'ailleurs l'attestation de la réalité de ces débats entre représentants de différentes confessions. Nous avons par conséquent de sérieux motifs de penser que, comme en Occident, les œuvres de polémique anti-judaïque reflètent la réalité quotidienne, davantage après qu'avant le Ve siècle [23].

La source la plus parlante reste le chapitre du *Pratum spirituale* consacré à la figure de Cosmas le Scholastique, rencontré par Moschos et Sôphronios pendant un de leurs séjours à Alexandrie :

« Au sujet de ce messire Cosmas le Scholastique circulent de nombreux récits les plus divers dus à une foule d'auteurs. Pour nous, nous consignons par écrit ce dont nous avons été les témoins oculaires et que nous avons suivi dans le détail, pour le profit des lecteurs. C'était un homme modeste, pratiquant l'aumône, maître de soi, vierge, calme, ignorant la colère, sociable, hospitalier, ami des pauvres. Cet homme merveilleux nous a été d'un grand profit, non seulement par le spectacle de sa vertu et par son enseignement, mais encore parce qu'il avait beaucoup de livres, plus que tout autre à Alexandrie, et qu'il les procurait sans rechigner à ceux qui le demandaient. Il était aussi indifférent aux biens matériels : dans toute sa maison, on ne pouvait voir que des livres, un lit et une table. N'importe qui pouvait entrer, lui poser la question qui l'occupait, et consulter ses livres. J'allais le voir chaque jour, et la vérité atteste avec moi que je ne suis jamais entré sans le trouver en train de lire ou d'écrire contre les Juifs ; car il consacrait beaucoup de zèle à ramener les Juifs à la vérité. C'est pourquoi il m'envoyait souvent discuter avec certains Hébreux à propos de l'Écriture : en effet, il n'aimait guère sortir de chez lui » [24].

C'est le seul personnage du *Pratum spirituale* qui dispose d'une bibliothèque importante (la plus riche d'Alexandrie d'après le *Pratum* — évidemment parmi les bibliothèques privées) et se livre à un travail d'érudit. Le texte permet de conclure,

à son fondateur Dosithée le passage messianique de *Deut.* 18, 15, où Moïse annonce un « prophète tel que moi », tandis que les Samaritains « orthodoxes » y reconnaissaient plus simplement Jésus de Navé ; conformément à la tradition de l'apologétique chrétienne, Eulogios tranche en rapportant la prophétie à Jésus, puis défend le dogme de la Résurrection contre les dosithéistes.

21. *Hodègos* XIV, 1 ; éd. K.-H. Uthemann, Turnhout 1981, p. 257-258.

22. PG 89, col. 933 B : *linguas suas... moventium adversus Christum et suam Ecclesiam.*

23. B. Blumenkranz a noté que les textes anti-judaïques de l'Occident semblaient plus proches de la réalité à partir du Ve s. : « Die jüdischen Beweisgründe im Religionsgespräch mit den Christen in den christlich-lateinischen Sonderschriften des 5. bis 11. Jahrhundert », *Theologische Zeitschrift* 4, 1948, p. 121. Juster, de son côté, parle d'une « forme rajeunie de la polémique anti-juive » (p. 66) caractérisée surtout par une attention accrue apportée à la mise en scène.

24. PG 87/3, col. 3040 C-3041 A, chap. 172.

tout d'abord, que les controverses étaient assez fréquentes pour justifier qu'un homme consacrât sa vie à les préparer, et n'eût même pas le loisir d'y aller en personne parce qu'elles dévoraient un temps et une énergie difficilement imaginables pour nous : la répartition de plusieurs de nos textes en « journées » renvoie probablement à des faits concrets. Ensuite, il apparaît que la polémique contre les Juifs pouvait être la préoccupation essentielle d'un spécialiste tel que Cosmas, dans une ville et à une époque où l'on s'attendrait à trouver surtout des débats entre monophysites et chalcédoniens, comme dans l'*Hodègos* d'Anastase. Le fait est d'autant plus remarquable que Cosmas justement ne va pas sur le terrain, parce que l'amas de lieux communs que se transmet la polémique anti-judaïque de génération en génération lui semble insuffisant; malheureusement, le texte du *Pratum spirituale* ne nous précise pas la nature exacte du travail de Cosmas. Il est clair qu'il fournissait des notes, que d'autres utilisaient dans leurs controverses avec les Juifs. Se consacrait-il uniquement à la compilation de livres rares? La mention de débats « à propos de l'Écriture » laisse penser qu'il devait aussi constituer des florilèges argumentés, le travail de base de toute polémique anti-judaïque. La controverse avec les Juifs n'est donc pas une simple affaire de routine et de recopiage; c'est un besoin assez pressant pour justifier des recherches de bibliothèque qui, toutes proportions gardées, annoncent celles de la période monothélite [25] et devaient déboucher de la même manière sur la construction de florilèges comme celui du pseudo-Grégoire de Nysse, malheureusement sans date pour l'instant [26]. Les textes polémiques eux-mêmes conservent des traces de ces accumulations d'arguments et de contre-arguments, ainsi que nous le verrons plus bas, et il est hors de doute que des controversistes spécialisés tels qu'Anastase devaient maîtriser, comme nos modernes joueurs d'échec, de véritables « ouvertures » où telle entrée en matière entraînait immanquablement telle riposte, et ainsi de suite jusqu'au moment critique où l'un des partenaires pouvait sortir de sa manche un argument encore inédit, donc un coup imparable. L'espoir de Cosmas était sûrement de forger une telle arme [27].

25. Cf. P. VAN DEN VEN, « La patristique au concile de Nicée II », *Byz.* 25-26-27, 1955-1956-1957, p. 326-331. Le même phénomène se retrouve à l'époque iconoclaste : P. J. ALEXANDER, « Church Councils and Patristic Authority. The Iconoclastic Councils of Hiereia (754) and St. Sophia (815) », *Harvard Studies in Classical Philosophy* 63, 1958, p. 493-505. Mais comme la polémique avec les Juifs ne soulevait pas de problème dogmatique interne, elle a toujours été menée par des individus isolés et n'a pas été transmise avec autant de fidélité que les textes conciliaires; nous ne rencontrons donc dans ces œuvres pour ainsi dire pas de mention explicite de la façon dont a procédé l'auteur : son propos lui impose de prétendre qu'il a puisé directement dans l'Ancien Testament.

26. PG 45, col. 193-234. La date de *ca* 400 ap. J.-C. parfois mentionnée (ROBERTSON, p. 340) est trop précise : elle ne repose que sur le raisonnement assez curieux de WILLIAMS, p. 124, qui suppose que puisque Grégoire est mort en 394-395, « we shall not be far out if we place this document about A. D. 400 ». La mort de Grégoire est en fait le *terminus post quem*; le *terminus ante* est fourni par l'absence de réflexion sur les images et autres sujets de débat du début du VIIe siècle, dans un ouvrage qui se veut encyclopédique. Pour les *testimonia* en général, cf. M. SIMON, *op. cit.* (n. 1), p. 186-187.

27. Jean Chrysostome nous en donne un exemple net (PG 48, col. 909). L'absence de prophètes et la perte des talismans miraculeux du Temple depuis la mort de Jésus prouvent pour lui que c'est Dieu qui a frappé les Juifs et non les hommes *comme ils le disent*; ceux-ci diront qu'ils ont perdu ces bienfaits divins parce qu'ils n'ont provisoirement plus leur métropole (Jérusalem); il faut donc leur répondre que même la perte de Jérusalem leur a été infligée par Dieu et non pas par les hommes. La parade adverse est connue d'avance.

Par ailleurs, d'autres œuvres, antérieures à l'époque considérée, nous renseignent sur un genre concurrent : le sermon de mise en garde, destiné explicitement aux seuls membres de la communauté, tel que l'ont illustré Aphraate [28], Jean Chrysostome [29] et Isaac d'Antioche [30]. Pour notre propos, ces textes ont le mérite d'être réellement adressés à un public connu, par une personne connue, sur un sujet connu ; ils indiquent donc un besoin réel, ou du moins ressenti comme réel par l'orateur. Or, ces textes sont surtout défensifs : il s'agit de mettre en garde les fidèles contre des *pratiques* judaïsantes dont ils perçoivent mal les implications, et de leur fournir à tout hasard un bagage d'arguments passe-partout suffisant pour leur permettre de tenir tête aux attaques verbales de leurs voisins juifs et surtout de ne pas en être ébranlés dans leur foi ; l'exemple le plus clair de ces deux préoccupations reste Jean Chrysostome [31], qui réagit à Antioche contre l'attraction du culte juif sur ses ouailles. Le célèbre prédicateur souligne la gravité du problème, qu'il assimile à une guerre (col. 849), où il faut dénoncer et arrêter les déserteurs (col. 849 et 856) et dissimuler à l' « ennemi » et à ses propres coreligionnaires le nombre de ces déserteurs (col. 933-934) ; il accumule les invectives contre les Juifs pour discréditer leur religion dans l'esprit de ses auditeurs. Les Juifs sont donc bien ressentis comme une communauté avec laquelle on ne peut avoir de rapports amicaux sans compromission, avec laquelle il faut couper les ponts. Mais la réalité d'alors, c'est le contact quotidien entre Juifs et Chrétiens, occasion de petites joutes incessantes entre les membres des deux communautés ; Jean Chrysostome en est bien conscient et se soucie de fournir des arguments à ses auditeurs face à des Juifs ou à des païens [32], et

28. J. NEUSNER, *Aphraat and Judaism*, Leyde 1971, avec une traduction anglaise des *Démonstrations* d'Aphraate ; notons (p. 127-129) que si les Juifs mentionnés dans ce texte sont fictifs, leurs arguments semblent réels. Éd. partielle avec traduction française : M. J. PIERRE, *Aphraate le sage. Les Exposés* I, SC 349, Paris 1988 ; cf. en particulier les p. 89-93 sur les relations entre Juifs et Chrétiens.

29. PG 48, col. 843-942 ; cf. R. L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews : rhetoric and reality in the late 4th century*, Berkeley, Londres 1983 ; M. SIMON, « La polémique anti-juive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales* 4, 1936, p. 403-421 — qui parle trop rapidement de syncrétisme populaire, là où il n'y a que des fidèles qui prennent une double assurance sur l'au-delà, à la synagogue et à l'église, sans opérer un véritable syncrétisme des deux religions (cf. la *Disputatio Sergii* pour un phénomène analogue).

30. S. KAZAN, « Isaac of Antioch's Homilies against the Jews », texte et traduction de la 2e homélie : *OC* 45, 1961, p. 30-53, commentaire et parallèles dans la littérature syriaque : *OC* 46, 1962, p. 87-98 ; 47, 1963, p. 89-97 ; 49, 1965, p. 57-78. Les préoccupations d'Isaac rejoignent celles de Jean Chrysostome : il faut combattre l'attrait exercé sur les Chrétiens par le culte juif (*OC* 47, p. 94 s.).

31. Jean Chrysostome reconnaît en effet qu'il a pour but de fournir des arguments aux fidèles, par exemple ceux à présenter aux judaïsants (PG 48, col. 934). Il confirme par ailleurs l'existence de discussions (*ibid.*, col. 867, 883, 903 et 923) ; son intention est néanmoins d'abord de combattre l'attrait des cultes juifs sur les Chrétiens, et, dans les cas plus graves, de prévenir des conversions individuelles au judaïsme (*ibid.*, col. 845). En fin de compte, il s'agit de briser une emprise sociologique de la communauté juive sur la communauté chrétienne et non de susciter des conversions de Juifs.

32. Ainsi (col. 867), le prédicateur conseille à son auditoire de ne pas révéler à un païen ou à un Juif que le jeûne du Carême est dû à Pâques ou à la Croix, afin de ne pas leur donner une « grande prise » (πολλὴν λαβήν) pour la critique. Puis (col. 883), il donne divers conseils pour « fermer la bouche » aux juifs (ἐπιστομίσαι), et il suggère (col. 923) d'interroger l'éventuel interlocuteur juif sur les rapports entre la prêtrise de Melchisédech et celle d'Aaron, vieil argument chrétien qui oppose l'éternité de la prêtrise de Melchisédech au caractère transitoire de la prêtrise juive. Le problème est donc bien celui des « réparties impudentes » (ἀναισχύντοις ἀντιρρήσεσι, col. 903) des Juifs.

de répondre à des arguments juifs déjà bien connus [33]; nous ne pourrions trouver de meilleure attestation de ces frictions incessantes, dont les débats publics bien organisés ne sont que la partie la plus spectaculaire. Le but essentiel est donc de maintenir la cohésion de l'Église et non de convertir les Juifs. Ce genre fait défaut à notre époque où les quelques sermons parlant des Juifs sont des vitupérations stéréotypées qui ne reflètent pas les frictions réelles du moment [34]; mais sa *fonction* a été en partie reprise par certains des textes se donnant pour polémiques, comme les *Trophées*, dont l'auteur explique ouvertement qu'il les a rédigés pour raffermir la foi de ses coreligionnaires [35], ce qui explique mieux les curieux apartés où il fait à des lecteurs, nécessairement déjà chrétiens, des confidences mêlées de sarcasmes contre les Juifs. Un titre comme celui de l'*Apologia*, la « défense », serait à lui seul un argument en ce sens, si nous avions la certitude qu'il remonte à Léontios. En somme, il est clair qu'une bonne partie des textes anti-judaïques à partir du VIe siècle sont conçus d'abord pour un usage interne.

La communauté juive est ici en quelque sorte un public secondaire à qui l'argumentation est destinée indirectement, par l'usage que peuvent en faire les lecteurs chrétiens et l'assurance qu'ils en retireront. En ce sens, les « dialogues » anti-judaïques de notre époque reprennent implicitement la fonction des homélies *adversus Iudaeos* de la période précédente : d'abord raffermir la foi des Chrétiens et ensuite leur procurer des arguments pour tenir tête aux critiques juives. Le but d'un Jean Chrysostome n'est pas en effet la conversion des Juifs : il insiste au contraire sur l'indifférence des Juifs au christianisme [36]; l'enjeu est de modifier le rapport de forces entre les deux communautés, d'établir une prééminence morale de la communauté chrétienne qui apparemment faisait défaut.

Une interprétation de la littérature anti-judaïque de cette époque doit donc prendre en compte ces deux données apparemment contradictoires : l'existence de débats bien réels et la tendance à un usage interne. Ceci implique en fait que le rapport de ces textes à la réalité est celui d'une image retouchée, d'un portrait arrangé, comme le montre le rôle du représentant des Juifs. Il bénéficie en général d'une description relativement détaillée, alors que le champion chrétien reste dans

33. Les arguments usuels des Juifs sont visiblement bien connus, puisque Jean Chrysostome suggère des parades; ainsi, col. 920, il explique comment récuser l'argument rabbinique, qui veut que les sacrifices de la Loi aient pris fin à cause de l'indignité de ceux qui les offraient, et qui évite de dire que ces sacrifices étaient en soi imparfaits ou ont été périmés par l'avènement d'un meilleur régime (πολιτεία) — ce qui récuse l'idée chrétienne d'une péremption de la Loi.

34. Comme l'homélie d'un Léontios sur la mi-Pentecôte, PG 86/2, col. 1975-1997. Dans ce type de textes, les Juifs ne sont guère plus que des prétextes pour évoquer tel ou tel point du dogme chrétien; cf. les *Homélies* de CYRILLE D'ALEXANDRIE, PG 77, col. 513 D-535 D, 853 B-855 B, 873-877, 1057 B-1060 A et 1064 C-1065 A, pour un usage comparable de la figure du Juif dans des homélies.

35. *Op. cit.*, p. 192. La *Disputatio Sergii* XXII, 1, 12 et 15, parle de Chrétiens qui viennent à la synagogue à tout hasard, dans l'idée de s'assurer du salut à la fois par les rites de l'Église et par ceux de la synagogue; Jean Chrysostome devait lui aussi rappeler à ses auditeurs l'incompatibilité entre les deux religions (PG 48, col. 852). L'auteur reconnaît d'ailleurs (II, 8 et III, 5) qu'il écrit pour raffermir la foi des Chrétiens ébranlés.

36. PG 48, col. 875-876.

l'ombre : pour un public d'abord chrétien, c'est l'autre, l'étranger, qui est intéressant, et c'est le rang et le renom du champion juif qui donneront de la valeur à sa défaite finale [37]. Dans ce genre de textes, on sait que le Juif perd toujours, preuve évidente du caractère arrangé du texte; mais les arguments qu'il met en avant sont loin d'être négligeables ou dérisoires, comme l'a déjà noté A. B. Hulen à propos de la *Disputatio Gregentii* : le Juif a en général une exégèse littérale à opposer aux interprétations chrétiennes des passages messianiques de la Bible, apparemment conforme aux exégèses rabbiniques; il corrige les traductions contestables contenues dans la Septante [38]; il sait parfois être mordant, par exemple en assimilant les exégèses figuratives complexes des Chrétiens à une complication inutile [39]. Tout cela s'explique facilement si l'on admet que le texte est une image retouchée de la réalité, un débat tel qu'il devrait être pour répondre aux vœux de l'auteur chrétien; il ne vise pas à nier la résistance juive à la conversion, dont tout le monde constate la réalité, mais à faire admettre qu'elle peut être surmontée par de bonnes raisons, et que c'est donc pure malchance ou manque d'informations si les Juifs ne sont pas convertis, *a fortiori* si les Chrétiens sont parfois ébranlés par des critiques juives. Un auteur d'un texte de polémique anti-judaïque a intérêt à reproduire les vrais arguments des Juifs qui ont pu semer le trouble chez les Chrétiens, pour mieux démontrer leur faiblesse en se gardant bien de donner au Juif une chance de les défendre vraiment. Nous pouvons donc admettre que ces textes nous donnent en quelque sorte les têtes de chapitres de la polémique des Juifs contre les Chrétiens et le plein développement de la réponse chrétienne; cette hypothèse explique la disproportion entre l'extension des démonstrations du Chrétien et la maigreur de ceux du Juif — un rapport de un à trois ou quatre en général [40] — et explique aussi que le Juif ait quand même la parole. En somme, cette littérature polémique présente des débats fictifs qu'elle imagine en bonne partie à l'aide des textes antérieurs, mais elle reflète bien une réalité contemporaine et peut, au moins dans l'esprit de ses auteurs, contribuer indirectement à une conversion des Juifs.

À ce compte, la littérature anti-judaïque représente une source utilisable malgré une déformation volontaire de la réalité : la distorsion n'est pas plus grande que celle qu'introduisent par exemple les hagiographes chalcédoniens de l'époque lorsqu'ils

37. Dans les *Trophées*, les Juifs font intervenir en désespoir de cause des rabbins illustres (p. 214), puis d'autres venant de Césarée de Cappadoce (p. 234); dans le débat de Tomei on insiste sur le savoir d'Amran le champion juif (GRIVEAUX, p. 301); dans la *Disputatio Gregentii* (col. 621 s.), Herban est censé être le seul Juif capable de tenir tête à l'évêque.

38. Le verset d'*Isaïe*, VII, 14, disant dans la version de la Septante que la vierge (*parthénos*) concevra, appelle le plus souvent une correction des Juifs qui proposent « la jeune femme » (*néanis*); *Trophées*, p. 206; Jérôme, *op. cit.* (n. 18).

39. L'argument constant d'Herban face à Grégentios est que le Chrétien embrouille tout à force d'interprétations du texte biblique éloignées de la réalité; Herban en a même la migraine (PG 86, col. 732)! L'idée se retrouve dans la *Disputatio Sergii* (XVIII, 1 : la doctrine du fils de Marie est un jeu de mots subtil) et dans le *Dialogus Timothei*, p. LXVIII et LXIII; elle découle évidemment de la préférence juive pour l'exégèse littérale (le *sensus hebraicus* des Pères latins).

40. Ce rapport est une bonne indication de l'importance réelle de l'opinion du Juif aux yeux du Chrétien : la *Disputatio Gregentii* est certainement plus soucieuse de conversion que les *Trophées*. Par comparaison, les textes occidentaux semblent viser réellement la conversion des Juifs plus souvent que les textes orientaux : B. BLUMENKRANZ, *op. cit.* (n. 13), p. 68-75.

affrontent leurs héros aux monophysites [41]; la vérité arrangée n'est-elle pas une caractéristique de l'hagiographie? Bref, les textes polémiques peuvent être considérés comme des signes indubitables d'un affrontement entre les deux communautés dont elles reproduisent certains traits.

Cette nouvelle production a-t-elle un caractère original qui la distingue des textes anti-judaïques antérieurs? À première vue, c'est la répétition à l'envi des mêmes arguments : Jésus était bien le Messie et a accompli les prophéties messianiques de la Bible, ainsi que d'autres, que les Juifs n'avaient pas su comprendre. Mais à côté de ce noyau presque immuable, les textes peuvent s'individualiser de deux manières : en abordant des points de conflit jusqu'alors inconnus, et en révélant une nouvelle vision de la communauté juive par les Chrétiens, ou un nouveau rapport de forces.

Par rapport aux textes de l'époque antérieure, les productions des VIe et VIIe siècles sont bien plus souvent liées chacune à un thème précis, qu'on peut supposer être la vraie raison de la rédaction du texte. La grande originalité du *Dialogus Timothei* réside dans le traitement détaillé des traductions juives et chrétiennes de la Bible à partir des renseignements fournis par le *De mensuris et ponderibus* d'Épiphane, afin de disqualifier la traduction d'Aquila du IIe siècle, dont on sait qu'elle a été rédigée pour contrer les exégèses chrétiennes de la Septante; le rapprochement avec la Novelle 146 de Justinien, qui autorisait exclusivement l'usage des traductions de la Septante et d'Aquila dans les synagogues, s'impose : l'auteur ne peut être qu'un Chrétien qui voudrait aller jusqu'à l'interdiction de la version d'Aquila [42]. La *Doctrina Jacobi* est directement liée au baptême forcé des années 630, et probablement d'autres textes du VIIe siècle avec elle; l'état fragmentaire d'un grand nombre d'entre eux ne nous permet guère de juger.

Sur un point au moins, le changement de contenu est spectaculaire. Un sujet nouveau apparaît tout d'un coup au début du VIIe siècle dans presque tous les textes à la fois : la justification du culte des images en particulier, et en général de tous les intermédiaires matériels qu'utilise la dévotion chrétienne de l'époque pour rendre hommage au Dieu increé [43]. Cet aspect nous frappe peut-être à cause de l'attention que la période iconoclaste a accordée à ces passages, laissant périr tout le reste de l'œuvre dans plusieurs cas : l'écrit d'Étienne de Bostra, celui de Jérôme de Jérusalem, la *Dialexis* anonyme insérée dans les actes de Nicée II et l'*Apologia* de Léontios. Mais même dans les textes entièrement conservés comme les *Trophées*, le *Dialogus*

41. Les *Plérophories* de RUFUS DE MAÏOUMA, PO 8, 1, Paris 1911, sont de ce point de vue le digne pendant du *Pratum spirituale*, PG 87/3, col. 2876 C-2877 A, où l'hostie consacrée par un monophysite se dissout dans l'eau alors que celle d'un chalcédonien reste intacte.

42. Le *Dialogus Timothei* représente en cela une position maximaliste extrêmement cohérente : les Juifs ne se convertissent pas parce que la vérité leur est cachée par leurs traductions fausses de la Bible et par la *deutérôsis*, l'exégèse rabbinique. Il faut donc supprimer tous ces obstacles, et l'auteur va jusqu'à y inclure le Deutéronome, pour lui simple œuvre humaine dont l'inspiration divine est absente : une *deutérôsis* avant la lettre (*op. cit.*, p. IV) qui pérennise la Loi de Moïse. À ma connaissance, ce rejet du Deutéronome reste sans parallèle.

43. Par contrecoup, l'absence de ce thème dans d'autres œuvres est un indice pour une date haute : son absence dans la *Doctrina Jacobi* étonne déjà, dans la *Disputatio de religione* et la *Disputatio Gregentii* elle plaide pour une date antérieure à 600 environ.

Papisci et la *Disputatio Sergii*, ce passage attire l'attention du lecteur par son animation : c'est là que le Juif est particulièrement mordant, là que le raisonnement chrétien est le mieux construit [44]. C'est, par exemple, l'un des rares points que l'auteur des *Quaestiones ad Antiochum ducem* emprunte un peu plus tard à des textes spécifiquement anti-judaïques pour constituer sa collection, qui veut répondre indistinctement à tous les problèmes spirituels pouvant se poser à des laïcs; cette sélection est la preuve que ce débat avait à l'époque un caractère incontournable. La *Doctrina Jacobi* qui ne connaît que le problème de l'adoration de la Croix s'écarte de la série; le texte d'Étienne de Bostra présente un raisonnement sur les images moins développé et orienté différemment.

Dans tous les autres textes abordant le sujet, le raisonnement est remarquablement identique, reprenant les mêmes exemples et les mêmes citations, au point qu'il est pour le moment impossible de déterminer avec certitude par la critique interne lequel de ces textes est à l'origine de la série qui s'étend même à la mystérieuse apologie arménienne contre une secte iconoclaste du VIIe siècle [45]. Le point de départ est une attaque des Juifs, qui assimilent certains aspects du culte chrétien à une idolâtrie déguisée. Les pratiques visées sont nombreuses : le culte de la croix et celui des icônes en premier lieu [46], mais aussi celui des reliques des saints (et peut-être même celui des saints?), et celui des Lieux Saints, au moins dans l'*Apologia* qui nous donne le répertoire le plus complet [47].

Le fond de la critique porte en effet non pas sur l'existence d'images, mais sur l'adoration du *créé*, qui menace celle due au Créateur seul; rendre la proskynèse à un objet revient à en faire une idole; de ce point de vue, même la proskynèse d'une personne pourrait constituer un blasphème. C'est cette opposition créé/non-créé qui fonde le débat. La réplique chrétienne consiste à démontrer que ces objets matériels, auxquels on rend apparemment un culte, ont une fonction de médiation qui conduit

44. Le caractère vivant et autonome de ce raisonnement a frappé les commentateurs; pour A. HAYMAN, *op. cit.*, p. 56 s., c'est l'un des seuls passages où le Juif prend vraiment la parole.

45. S. DER NERSESSIAN, « Une apologie des images du VIIe siècle », *Byz.* 17, 1945, p. 58-87. Pour les rapports de ce texte avec les traités antijudaïques, cf. V. DÉROCHE, *BCH* 110, 1986, p. 663, n. 46.

46. La croix est chronologiquement le premier sujet de discorde : cf. *Altercatio Simonis et Theophili*, éd. E. Bratke, CSEL 45, 1904, I, 1, où d'entrée de jeu le Juif traite le Chrétien de *crucicola*. Elle apparaît même dans des textes qui ignorent les autres sujets, comme la *Doctrina* et la *Disputatio Gregentii* (PG 86, col. 636). Curieusement, un texte sûrement tardif comme la *Disputatio Sergii* parle surtout de la croix (X, 2 et XII, 1), probablement parce que celle-ci a attiré aussi très vite l'hostilité des Musulmans, qui ont réglementé sévèrement son usage en public : THÉOPHANE, éd. de Boor p. 342, mentionne la destruction des croix monumentales de Jérusalem; cf. F. NAU, « Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 », *Journal Asiatique*, 1915, I, p. 277-278, rapportant des accords à ce sujet entre Chrétiens et Musulmans vers 644 (nous suivons la datation proposée par H. LAMMENS, « Un colloque entre Jean Ier et 'Amr ibn-al-'Asi », *Journal Asiatique*, 1919, 1, p. 97-110).

47. *Apologia*, col. 1600 AB. L'idée que les Lieux Saints sont des intermédiaires de l'adoration des fidèles envers Dieu ne se retrouve qu'implicitement dans le passage des *Trophées*, p. 254, qui précise que Moïse a vu l'empreinte de Dieu sur l'Horeb : premier *acheiropoièton*. L'idée que le culte même des saints est visé transparaît dans les précautions oratoires du raisonnement chrétien, bien que les répliques juives ne le disent pas explicitement. Ainsi, dans la *Disputatio Sergii* XIV, 14-16, Serge rappelle que la proskynèse des martyrs n'a pas autant de valeur que celle adressée à Dieu : les hommes n'ont qu'un seul geste pour exprimer des degrés d'adoration différents.

à l'adoration de Dieu; l'icône par exemple est un signe qui permet l'anamnèse, qui permet de se souvenir de Dieu. Le culte va donc à Dieu à travers la créature [48]. Pour compléter la démonstration, les Chrétiens fournissent d'un côté des passages de l'Ancien Testament, où des objets revêtent cette fonction médiatrice, et de l'autre des usages tirés de la « nature » (c'est-à-dire ici la vie quotidienne), où l'on rend à des objets ou à des personnes des honneurs comparables, sans pour autant les déifier [49]. L'argument des Juifs est donc attaqué des deux côtés : la proskynèse et ses équivalents n'impliquent pas que leur objet soit assimilé à Dieu; dans les cas où il s'agit d'un culte authentique, le véritable objet de ce culte est en dernier ressort Dieu seul à travers des médiations.

L'origine polémique de ce raisonnement est assurée. Un indice de son âpreté nous est fourni par l'habileté avec laquelle la Bible est invoquée : le rapport entre la citation vétérotestamentaire et l'argument est toujours clair; le florilège sur le bois de vie qui remonte à Justin est ainsi utilisé pour démontrer que les objets matériels sont, déjà dans l'Ancien Testament, les instruments du salut divin (*Apologia*, col. 1605). Le retournement de l'argument contre les Juifs (les Juifs ont oublié Dieu, faute d'avoir conservé les « icônes » anciennes qui leur permettaient l'anamnèse) indique lui aussi un contexte polémique. Enfin, c'est là que nous trouvons l'indice le plus sûr d'un allongement de l'argumentation au fur et à mesure des débats réels; lorsque le Chrétien mentionne les « icônes » confectionnées par Moïse (c'est-à-dire tous les objets sacrés décrits dans le *Lévitique* et l'*Exode*) il prévoit une réplique possible du Juif : ce sont là des exceptions ordonnées explicitement par Dieu pour le Tabernacle, dont on ne peut tirer une autorisation générale des « icônes »; et le Chrétien ajoute soigneusement l'exemple de Salomon ornant le Temple de statues sans que Dieu lui en ait donné l'ordre, et sans encourir de condamnation divine. L'argument se prolonge ailleurs [50] et serait inconcevable si le début de l'argumenta-

48. On ne peut manquer d'être frappé par le parallèle avec la vision de l'iconoclasme que propose P. Brown, un refus de la plupart des médiations sensibles pour accéder à Dieu (« A Dark Age Crisis : aspects of the Iconoclastic Controversy », *English Historical Review* 346, 1973, p. 1-34). Cf. B. BLUMENKRANZ (n. 23) pour les similitudes entre les griefs qui déclenchèrent la Réforme et les critiques exprimées par les personnages juifs dans les textes analogues du Moyen Âge occidental.

49. C'est là que l'*Apologia* invoque les affections naturelles comme celles d'un mari pour sa femme (col. 1601 B), d'un père pour ses enfants disparus (col. 1600 D) ou des enfants pour un père absent (col. 1598 D-1600 A), et les honneurs rendus à l'empereur et à ses images (col. 1604 C).

50. Jusque dans les *Trophées*, p. 247, où la proskynèse des Juifs devant la Torah entraîne ce commentaire du Chrétien; la proskynèse du livre figure dans l'*Apologia*, col. 1600 BC. Cet enchaînement d'attaques et de parades continue dans la *Disputatio Sergii* XIV, 5 : quand Serge présente l'argument de l'*Apologia* pour justifier le culte des reliques (col. 1605 BC), à savoir que les Juifs ont emporté d'Égypte avec grand honneur les ossements de Jacob, le Juif réplique que transporter des ossements et les adorer sont deux choses différentes, et donc que le Chrétien ne peut pas montrer que les Juifs ont *adoré* les ossements de Jacob. Apparemment, l'auteur n'avait pas encore trouvé de parade appropriée : il sait simplement dire que les Juifs ne peuvent pas prouver le contraire ! Les arguments circulaient donc entre les deux parties. Paradoxalement, l'argument du Juif pour démontrer à Serge le peu de prix de la croix est qu'on peut la brûler (VI, 4); or, c'est l'argument classique de l'*Apologia* (col. 1597 CD) et d'autres textes anti-judaïques pour montrer justement que la croix et les images sont des symboles et non pas des idoles : les Chrétiens ont-ils retourné l'argument des Juifs, ou est-ce l'inverse ? Il se trouve que les rabbins du IIIe s. avaient développé une théorie des images, simples artefacts indifférents, qui permettait aux artisans juifs de fabriquer des idoles sans pécher et qui ressemble étrangement à l'argumentation de l'*Apologia* : E. E. URBACH, « The Rabbinical Laws of Idolatry in the 2nd and

tion chrétienne n'avait pas *déjà* rencontré une première parade du côté juif. Ce détail autorise l'hypothèse d'une apparition du débat un peu plus tôt que les textes qui nous sont restés, peut-être à l'extrême fin du VIe siècle.

Mais à côté des nouveaux débats de fond, cette nouvelle génération de textes innove aussi par la forme, et cette évolution est instructive sur les rapports qui s'établissent alors entre Juifs et Chrétiens. Ces textes prennent une forme essentiellement narrative, très différente des textes patristiques antérieurs; malgré l'apparence, la mise en scène est plus importante que l'argumentation. Dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin, la mise en scène n'est qu'un à-côté de l'argumentation, dont nous pouvons apprécier l'habileté; c'est une simple forme littéraire qui permet de présenter de façon vivante l'argumentation chrétienne face aux objections juives. Tryphon repart intéressé, mais non converti, ce qui représente déjà un beau succès dans la situation du christianisme au IIe siècle face au judaïsme. Les homélies d'un évêque du IVe siècle comme Jean Chrysostome se soucient surtout de l'homogénéité de la communauté chrétienne et présentent tout un catalogue de bonnes raisons pour séparer nettement Juifs et Chrétiens; les seuls éléments narratifs de ces homélies sont destinés à faire prendre conscience du scandale que constitue la vénération ambiguë des Chrétiens pour ce qu'ils pensent être une présence du sacré dans le judaïsme — ainsi le Chrétien qui préfère les serments prêtés dans les synagogues à ceux prêtés dans les églises [51] et que Jean Chrysostome n'a sûrement pas inventé. Jean Chrysostome n'a pas besoin de présenter à ses auditeurs le spectacle d'un Juif couvert de confusion ou immédiatement converti, pas besoin de corriger la réalité : pour lui, l'existence d'une communauté juive continuant à refuser la conversion n'est pas encore un scandale. Cette acceptation du judaïsme comme une sorte de mal nécessaire en attendant la fin du monde se retrouve dans la législation impériale de l'époque [52] et dans les écrits de nombreux dignitaires ecclésiastiques, dont le plus illustre est Grégoire le Grand [53] : des épithètes peu élogieuses pour les Juifs accompagnent une tolérance de fait. Le seul problème consiste à empêcher les Juifs d'exercer une influence sur les Chrétiens.

Au contraire, les écrits de notre période reprennent l'argumentation traditionnelle sur la divinité du Christ comme un fardeau, une obligation dont ils s'acquittent en puisant dans des ouvrages antérieurs très divers : histoires ecclésiastiques et commentaires patristiques de l'Ancien Testament au moins autant qu'ouvrages et florilèges spécialisés. La fantaisie de l'auteur se donne en revanche libre cours dans le reste du texte, la mise en scène et quelques thèmes vraiment actuels qui confèrent à

3rd Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts », *Israel Exploration Journal* 9, 1959, p. 149-165 et 229-245. La préhistoire de ces argumentations nous entraînerait peut-être jusqu'aux apologies païennes des images de culte, comme l'a esquissé N. H. BAYNES, « Idolatry and the Early Church », *Byzantine Studies and other Essays*, Londres 1955, p. 116-143.

51. PG 48, col. 848; c'est le premier exemple que donne Jean Chrysostome pour justifier le choix de son sujet.

52. Cf. J. COHEN, « Roman Imperial Policy toward the Jews from Constantine until the End of the Palestinian Patriarchate (ca 429) », *Byzantine Studies* 3, 1976, p. 1-29; il n'existe alors pas encore de véritable pression officielle de l'État sur les Juifs.

53. Cf. S. KATZ, « Pope Gregory the Great and the Jews », *JQR* 24, 1933-1934, p. 113-136. Cette attitude des papes a peut-être été infléchie par Honorius (cf. *supra*, p. 35-38, Introduction historique).

l'œuvre sa vraie cohérence. De ce point de vue, la *Disputatio de religione* est véritablement paradigmatique, qu'elle soit ou non de l'époque considérée : l'indigence de l'argumentation proprement théologique n'a d'égale que l'attention apportée à la mise en scène, dont l'extension dépasse de loin celle de l'argumentation elle-même. La disparition d'une partie de la mise en scène du *Dialogus Papisci* fait disparaître l'originalité de l'ouvrage. Presque tous ces textes mettent en scène le baptême d'au moins quelques Juifs, ou font avouer au Juif son incapacité à répondre au Chrétien [54] : donner des arguments contre les Juifs ne suffit plus, il faut exhiber les fruits de cette argumentation; on rédige donc des écrits qui sont plus *narratifs* que *démonstratifs*. Cette évolution par rapport à l'époque précédente indique certes d'abord que nous avons affaire à des textes plus « populaires », où l'on chercherait en vain l'élévation de pensée ou de style d'un Justin ou d'un Jean Chrysostome; le but est de frapper les esprits par tous les moyens. Mais elle signifie aussi que beaucoup de Chrétiens ne voient plus les Juifs de la même manière : ils constituent désormais un scandale permanent qu'on ne peut plus justifier intellectuellement. Notre propos n'est pas d'essayer de trancher entre les diverses explications que l'on a proposées de ce phénomène; l'une des plus vraisemblables met en avant l'identification croissante de l'Empire aux seuls Chrétiens du fait de la disparition du paganisme : les Chrétiens ne sont plus simplement la communauté majoritaire, mais la seule qui ait droit de cité. Dans ce contexte, les Juifs représentent la seule opposition déclarée [55], dont on n'arrive même plus à comprendre l'existence. Ainsi, on en revient à la forme littéraire de la discussion fictive, celle qui indique la recherche de la confrontation et qui avait presque disparu après Constantin, mais dans un esprit différent de celui d'un Justin : au lieu de revendiquer le droit à exister à côté des Juifs, les Chrétiens cherchent plutôt à refuser aux Juifs le droit d'exister à côté d'eux.

Il serait donc impropre de parler simplement d'une montée de l'intolérance : c'est le changement de définition des Chrétiens à leurs propres yeux qui fait que les Juifs ne peuvent plus être laissés dans l'isolement où les deux premiers siècles de l'Empire chrétien essayaient de les confiner. Ce que nous appellerions maintenant intolérance n'accompagne pas les pires diatribes contre les Juifs, qui sont justement celles de l'époque précédente, où l'on ne parlait pas de conversion [56]. Certains textes

54. Baptême d'un Juif seulement ou d'une minorité dans le *Dialogus Timothei*, les *Trophées* et la *Disputatio de religione*; baptême de tous les Juifs concernés dans la controverse de Tomei et la *Disputatio Gregentii*. La *Doctrina Jacobi* est évidemment hors norme. Les aveux d'impuissance du Juif face à l'argumentation chrétienne sont particulièrement appuyés dans les *Trophées*, p. 214 et 274-275, et dans la *Disputatio Sergii* X, 1, et XII, 14.

55. Cf. SHARF, p. 43 s. Le parallèle le plus frappant est celui de l'Espagne : c'est à partir de la réunion des Visigoths ariens à l'Église catholique que se déclenche la persécution des Juifs, désormais seuls dissidents; le baptême forcé a eu lieu sous le règne de Sisebut, 612-621. Cf. B. ALBERT, « Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique », *RÉJ* 135, 1976, p. 3-29. Pour tout l'Empire, cf. P. BROWN, *Religion and Society in the Age of saint Augustine*, Londres 1972, p. 141 : après 570-580 environ, le seul *outsider* subsistant dans la société chrétienne est le Juif.

56. On se reportera aux invectives de JEAN CHRYSOSTOME (PG 48, col. 846-847), qui assimile la synagogue au théâtre (*i. e.* à la prostitution) et le culte juif à l'idolâtrie : Chrysostome reconnaît implicitement qu'il force le trait parce qu'il y a dans son public des Chrétiens qui considèrent que les synagogues et le judaïsme sont d'une manière ou d'une autre vénérables (col. 847).

de notre époque font même du Juif converti un clerc de haut rang et un saint : l'Amran de Tomei devient un « nouveau Paul », un évêque exemplaire qui confortera la foi de ses ouailles pendant les invasions arabes, le Ioustos de la *Doctrina Jacobi* endosse le rôle d'un futur apôtre martyr. Tout cela indique dans la conscience des Chrétiens une proximité des deux communautés qui aurait été impensable précédemment; quand Jean Chrysostome constate que certains Juifs sont plus vertueux que certains Chrétiens, il en déduit simplement que ces Chrétiens manquent de foi, que la vertu des Juifs doit stimuler les Chrétiens dans une sorte d'émulation spirituelle de deux communautés soigneusement séparées [57]. Pour ses successeurs, la vertu du Juif est au contraire une dangereuse remise en question de l'identité chrétienne.

Cette littérature doit encore être envisagée d'un autre point de vue : le parti chrétien n'était certainement pas monolithique, et la lecture des seuls textes anti-judaïques risque de fausser la réalité, si l'on croit qu'ils sont destinés seulement aux Juifs ou aux Chrétiens confrontés aux critiques des Juifs. Pour certains textes, un public supplémentaire se compose des Chrétiens — et surtout des clercs — qui n'ont aucune envie de convertir les Juifs hâtivement ou d'interférer avec leur culte. La position classique de l'Église consiste en effet à condamner les Juifs tout en rejetant leur conversion à la fin des temps. L'auteur de la *Disputatio Gregentii*, qui relate la conversion *volontaire* de toute la communauté juive d'Arabie, insinue d'abord pour le bénéfice des autres Chrétiens que le baptême forcé est de loin la meilleure solution du problème juif, et que les scrupules de certains clercs chrétiens ne sont plus de saison. Cette idée d'une contrainte à la conversion se retrouve dans l'engagement des deux parties au début de la discussion à se convertir, pour celle qui en sortirait vaincue (le premier exemple est l'*Altercatio Simonis et Theophili*), ou dans la présence d'un bras séculier qui contraindra le vaincu à la conversion [58]. Il n'est pas toujours facile de distinguer si un texte cherche à justifier un baptême forcé déjà accompli ou en appelle un de ses vœux. L'encyclique du pseudo-Sévère de Minorque [59] est de ce point de vue un modèle du genre : liée au baptême forcé du début du VIIe siècle en Espagne, elle imagine une conversion deux siècles auparavant dans l'île de Minorque; notons que la controverse proprement dite (col. 737) n'aboutit pas à grand-chose, tandis que la destruction *manu militari* de la synagogue (col. 736-737) et la pression exercée sur l'élite juive (avec promesse d'avantages sociaux équivalents après conversion, col. 738) sont présentées comme nettement plus efficaces.

57. Cette idée d'une émulation salutaire apparaît dans un autre texte de JEAN CHRYSOSTOME, PG 51, col. 176.

58. Cette présence insistante du bras séculier a été notée par A. LINDER, *op. cit.* (n. 57), p. 1043 s.; JUSTER, p. 66 s. On la retrouve dans le *Dialogus Timothei*, p. CXXVII, dans la *Disputatio de religione, passim,* dans les *Actes de Silvestre* et dans la *Disputatio Gregentii*. Notons que le *Pratum spirituale*, PG 87/3, chap. 196 à 198, tire d'un récit miraculeux sur la validité d'un simulacre de baptême administré par des enfants une morale inattendue : il faut baptiser même celui qui ne croit pas. Pour justifier ce jugement tranché, le texte invoque curieusement l'anecdote de saint Pierre se plaignant d'avoir des bourses scellées mais vides, *i. e.* des baptisés tièdes : logiquement, cette anecdote plaide contre le baptême forcé.

59. PL 20, col. 731-746. L'identification de ce texte comme faux du VIIe s. est due à B. BLUMENKRANZ, *RÉJ* 111, 1951-1952, p. 24-27.

L'auteur ne cache pas qu'il prêche par des moyens analogues la conversion de tous les Juifs, justifiée par la réussite de la conversion de Minorque [60]. Un tel texte ne s'adresse évidemment pas aux Juifs, mais aux membres du clergé chrétien qui refusent l'usage de la contrainte. Ce deuxième usage interne n'est pas à négliger : le retour à la forme *narrative* pour les textes anti-judaïques de notre époque indique aussi la volonté de persuader les Chrétiens plutôt que les Juifs du bien-fondé des tentatives de conversion des Juifs, en exhibant leur succès complet.

Il nous manque une dernière confirmation que l'on serait en droit d'attendre : l'existence d'une polémique juive équivalente, qui serait la confirmation décisive de la réalité de la polémique. Or aucun texte spécialisé de cette époque ne s'est conservé du côté juif. On peut expliquer cette absence par la destruction des livres compromettants, mais la raison essentielle doit être cherchée dans la situation effective des Juifs dans un débat. Un rabbin pouvait facilement mobiliser ses connaissances face à une argumentation chrétienne : ce sont les Chrétiens qui ont la charge de la preuve et doivent démontrer que Jésus est bien le Messie, que la Loi n'a plus cours, etc. ; le Juif a nécessairement le beau rôle de la critique, celui que nous lui voyons de fait dans nos textes. L'entraînement des Juifs à la polémique n'implique donc pas nécessairement l'existence de traités spécialisés : l'Aquila que nous présente l'introduction du *Dialogus Timothei* excite les communautés juives contre les Chrétiens, mais ne laisse pas de texte. Le Juif ne quitte la critique pour l'affirmation que dans un domaine : celui de l'espérance messianique et du rôle privilégié que jouera Israël dans l'époque eschatologique; presque tous les textes chrétiens font allusion au moins en passant à cette espérance proclamée par les Juifs [61], et nous trouvons alors des textes juifs spécialisés, les apocalypses qui fleuriront jusqu'à l'avènement des Abbassides [62]. Enfin, les éventuels textes polémiques juifs ont pu être détruits par précaution, ou disparaître parce qu'ils étaient l'œuvre de communautés juives qui ne nous ont pas laissé de traces écrites [63]. La seule mention explicite d'un texte juif polémique se trouve chez Épiphane et présente en fait un texte certainement déjà ancien et d'un genre très différent [64]. En fait, les textes polémiques juifs apparaîtront

60. Ainsi col. 746 : « Forsitan enim jam illud praedictum ab Apostolo venit tempus, ut plenitudine Gentium ingressa, Israel salvus fiat. Et fortasse hanc ab extremo terrae scintillam voluit Dominus excitari, ut universus orbis terrarum charitatis flagret incendio. »

61. JEAN CHRYSOSTOME, PG 48, col. 916; *Disputatio Gregentii*, col. 676; *Trophées*, p. 222.

62. *Apocalypse de Zorobabel* : *RÉJ* 68, 1914, p. 129-160; 69, 1919, p. 108-121; 71, 1920, p. 57-65. Les « Signes du Messie » : *RÉJ* 52, 1906, p. 176-186.

63. Cf. J. NEUSNER in W. SCOTT GREEN (éd.), *Approaches to Ancient Judaism* 5, 1985, p. 46; nous n'avons par exemple pas de traces de la communauté juive de Rome en-dehors de l'épigraphie. Les rares traces écrites d'argumentation contre les Chrétiens sont plutôt des réponses indirectes et non des ouvrages spécialisés : L. H. SILBERMAN, « Challenge and Response : Pesikta Derab Kahana, chapter 26, as an oblique Reply to Christian Claims », *Harvard Theological Review* 79, 1986, p. 247-253.

64. Les mentions patristiques que l'on invoque comme attestation d'ouvrages juifs de ce genre sont en effet trompeuses. EUSÈBE, *In Is*. 18, 1 (éd. J. Ziegler, Berlin 1975, p. 119) mentionne en réalité la légende des Juifs de Palestine qui, dès le début du christianisme, auraient diffusé dans toute la diaspora des circulaires mettant en garde contre la nouvelle hérésie. ÉPIPHANE, *Haer*., 51 s. (éd. K. Holl et J. Dummer, Berlin 1980, II, p. 258) parle bien d'un Philosabbatios sans donner le titre de ses ouvrages ni l'époque de leur rédaction, mais le contexte montre qu'il s'agit de l'auteur d'un ou plusieurs écrits polémiques sur les contradictions des Évangiles; c'est un thème qui n'apparaît pas dans nos textes et dont l'agressivité n'est concevable que tant que le christianisme n'était pas encore devenu la religion

lorsqu'ils deviendront indispensables à cause d'une nouvelle forme de pression des Chrétiens; la persécution mal connue des Juifs sous Basile Ier [65] et sûrement celles qui eurent lieu en Occident aux XIe-XIVe siècles [66] firent de la mise en scène fictive de nos textes une réalité en convoquant les Juifs devant un tribunal pour qu'ils justifient leur attachement à leur religion. Du coup, la charge de la preuve était rejetée sur les Juifs, et les textes juifs produits alors en Occident nous permettent de constater que leurs buts avoués et leur façon de procéder ne sont pas très éloignés de la *Disputatio Anastasii.*

* * *

Dans un tel contexte, une collection anonyme de vingt-cinq chapitres vient apporter une précieuse confirmation de cette controverse entre Juifs et Chrétiens [67]. Leur titre de *Képhalaia épaporètika*, « questions (littéralement chapitres) pour mettre les Juifs dans l'embarras », est parfaitement fondé; l'originalité des *Képhalaia* consiste en effet dans ce répertoire de questions à poser aux Juifs dans une éventuelle controverse. C'est donc un petit manuel offensif, apparemment unique en son genre, qui confirme que des Chrétiens se préparaient bel et bien à des controverses réelles.

La tradition manuscrite se réduit à ma connaissance à neuf témoins :

— Deux florilèges iconodoules où cette collection apparaît indépendamment :

— **M** = *Moscou Bibl. Syn.* 394 (*Vladimir* 231), fol. 83v-86, anno 932, un des manuscrits d'Aréthas. Cf. L. G. WESTERINK, « Marginalia by Arethas in Moscow Greek Manuscript 231 », *Byz.* 42, 1972, p. 196-244; *Paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977, p. 207, n. 254. Une scholie marginale au chap. 8 est de la main d'Aréthas : L. G. WESTERINK, *op. cit.*, p. 226.

— **P** = *Paris gr.* 1115, fol. 294-297, scholies marginales d'une seconde main, probablement celle de la réfection du codex au XIVe siècle (J. A. MUNITIZ, *Scriptorium* 36, 1982, p. 58 et 65).

dominante qu'il est au VIe s.; Épiphane mentionne d'ailleurs ce nom à côté de ceux de Celse et de Porphyre : Philosabbatios est-il aussi éloigné dans le temps que Celse? Cf. J. NEUSNER, *Aphraat and Judaism*, Leyde 1971, p. 125, sur la littérature des Juifs d'Iran. JUSTER, p. 61, n. 1, postulait l'existence d'une telle littérature juive spécialisée à Byzance — à tort selon nous. En revanche, à défaut de manuels juifs de controverse, l'*Hodègos* d'ANASTASE atteste au VIIe s. l'existence de florilèges juifs contre les Chrétiens : I, 1, les Juifs et les hérétiques ont eux aussi des florilèges; VI, 1, le florilège juif d'Akylas (Aquila) est cité comme exemple de florilège pervers; l'âge de ces florilèges nous échappe pourtant.

65. SHARF, p. 82-92; cette initiative nous est connue surtout par le traité de Grégoire Asbestas qui s'y opposait (cf. *infra*, p. 313-357).

66. Sur les controverses officielles qui en découlèrent, cf. H. TRAUTNER-KROMANN, « Sources of Jewish Polemics against Christianity in the Late Middle Ages », *Temenos* 20, 1984, p. 52-65; *Journal of Jewish Studies* 11, 1960, p. 115-135. Ces controverses imposées suscitèrent la rédaction d'œuvres juives comme le *Sefer ha-Berit* de JOSEPH KIMHI, un dialogue stylisé fictif qui servait de manuel pour s'entraîner à des controverses effectives.

67. Ce texte m'a été obligeamment signalé par le R. P. Paramelle qui a bien voulu me faire bénéficier de ses conseils.

— Six manuscrits de la tradition du florilège *Coislin* pour laquelle M. Richard [68] a distingué trois recensions :

1) **C** = *Paris Coislin* 294, fol. 131-132ᵛ, XIᵉ-XIIᵉ siècle
2) **A** = *Athènes EB* 464, p. 209-215 (Sakkélion, p. 93), Xᵉ siècle
   Q = *Paris gr.* 924, fol. 170-174ᵛ, Xᵉ siècle
3) **B** = *Athènes EB* 329, fol. 109ᵛ-111, XIVᵉ siècle
   I = *Athos Iviron* 38, fol. 43ᵛ-46ᵛ (*Scriptorium* 40, 1986, p. 172-183), fin XIIIᵉ siècle
   S = *Strasbourg Bibliothèque nat. et univ. gr.* 12, fol. 92-95 (*ibid.*), anno 1285-1286
   V = *Vatican gr.* 491, fol. 173-176 (Devreesse I, p. 309), XIIIᵉ siècle.

Un des manuscrits de la troisième recension du florilège, le *Milan Bibl. Ambros.* Q 74 sup. (Martini-Bassi nº 681, p. 767-780) ne contient pas cet extrait.

La collection d'origine contenait vingt-cinq chapitres et ne se retrouve complète que dans AQ et probablement C avant mutilation; la troisième recension du florilège, caractérisée par l'omission du chapitre 17 des recensions précédentes, se retrouve dans P qui en dépend. Enfin, M se distingue de tous les autres témoins en donnant ce chapitre 17, tout en omettant le chapitre 13 et en présentant un ordre des chapitres très différent qu'il faut certainement rejeter. M donne encore plusieurs leçons qui ne se retrouvent dans aucun autre témoin et dont certaines s'imposent : c'est donc un témoin indépendant du florilège *Coislin*, d'où son intérêt. Plusieurs manuscrits présentent des lacunes matérielles : des folios ont été arrachés à C, qui s'arrête au milieu du chapitre 11, et à A, qui commence sans titre au chapitre 6. V omet le chapitre 9, mais divise en deux le chapitre 6; son copiste a dû utiliser un manuscrit où le chapitre 9 manquait et où la numérotation d'origine était conservée pour les autres chapitres; il rendait ainsi sa cohérence à la numérotation originale. De même, C omet le chapitre 10 et numérote correctement le chapitre 11. Cette numérotation, simplement suggérée dans I et P par le passage à la ligne et la majuscule, est explicite dans les autres manuscrits; nous suivons en fait celle de ACQ (les vingt-quatre chapitres annoncés dans le titre Q sont un lapsus du copiste).

La tradition manuscrite est donc facile à reconstituer; les deux premières recensions du florilège *Coislin* sont nettement à part et donnent en général le meilleur texte; M, le plus ancien manuscrit, est déparé par de nombreuses étourderies et restitutions hâtives d'un copiste visiblement pressé [69], mais contient plusieurs leçons uniques qui peuvent remonter à l'original; pour l'essentiel, il est assez proche du groupe ACQ. À l'intérieur de la troisième recension du florilège *Coislin*, I et S se distinguent immédiatement par de nombreuses leçons fautives qui doivent souvent

68. « Florilèges spirituels grecs », *DS*, t. V, 1962, col. 484-486; reimpr. *Opera Minora*, Vatican 1976, I, 1. La tradition manuscrite du *Coislin* a été enrichie depuis par R. RIEDINGER, *Pseudo-Kaisarios*, Munich 1969, p. 202-203; mais notre texte ne figure dans aucun des manuscrits suivants : *Jérusalem Saint Sépulcre*, 15, *Bodleianus Canon.* 56, *Ottobonianus* 461; il ne m'a pas été possible de consulter le *Lesbos Leimôn* 268.

69. Ce peu de fiabilité de Stylianos, le copiste de M, a déjà été noté; W. HAYES, « Greek « Recentiores », (Ps.) Basil *Adversus Eunomium* IV/V », *Essays in Honour of A. Ch. Pegis*, Toronto 1974, p. 330-377, particulièrement p. 365 où W. Hayes note que Stylianos commet en moyenne dix fois plus d'erreurs que les autres copistes de l'*Adversus Eunomium*.

remonter à des corrections d'un original lacunaire ou illisible par un copiste ; la comparaison de ces deux manuscrits confirme pleinement leur attribution à un seul et même copiste par P. Géhin [70]. Leur seul intérêt est de permettre de constater que les trois autres manuscrits, BPV, présentent des fautes communes qui impliquent l'existence d'un hyparchétype commun distinct de celui de IS. V pose néanmoins problème, dans la mesure où il évite certaines fautes typiques de BP, sans qu'il soit possible sur un texte aussi bref de discerner si ce phénomène est dû à une correction spontanée par le copiste (cas le plus probable) ou à la consultation d'autres témoins du texte. L'édition est donc facilitée par le fait que pratiquement tout accord ACQBPV ou ACQIS doit remonter à l'original, sauf polygenèse dans des cas faciles à distinguer. En revanche, il n'est pas toujours possible de décider avec certitude de l'authenticité des leçons propres à M en dehors des accords avec ACQ.

Le texte contient apparemment un hapax, τεκνοσφαγεῖν; comme le mot de τεκνοσφαγία est employé par Cyrille d'Alexandrie, la correction τεκνοφαγοῦντες de BV, peu satisfaisante pour le sens, ne s'impose pas. L'auteur a peut-être voulu éviter le classique τεκνοκτονεῖν à cause de la proximité d'ἀλληλοκτονοῦντες.

*

Ἐπαπορητικὰ κεφάλαια κατὰ τῶν Ἰουδαίων

α´ Εἰ καθολικὸν ἀγαθὸν ὁ νόμος, διὰ τί παντὶ ἔθνει οὐκ ἐδόθη, ἀλλ' ἑνὶ μόνῳ; Εἰ δὲ οὐ καθολικὸν ἀγαθόν ἐστι, δῆλον ὅτι μερικόν. Καὶ εἰ μερικόν, εὔδηλον ὡς διὰ χρείαν τινὰ ἐδόθη, λέγω δὴ διὰ τὸν μέλλοντα φανήσεσθαι ἐκ τοῦ Ἰσραηλιτικοῦ ἔθνους. Εἰ δὲ ἡ ἐπαγγελία ἡ πρὸς τὸν Ἀβραάμ, τὸ « Ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη », οὐ καθολικόν ἐστιν ἀγαθόν, πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι οὐ διὰ τοῦ νόμου ἡ ἐπαγγελία τοῖς ἔθνεσιν, ἀλλὰ διὰ τῆς παρουσίας τοῦ προσδοκωμένου, τουτέστι Χριστοῦ, ὥστε ἐξ ἀνάγκης τὸν μὲν νόμον παύεσθαι, τὴν δὲ ἐπαγγελίαν ἀναδείκνυσθαι ὅταν ὁ Χριστὸς παραγίνηται.

β´ Εἰ ὁ Θεὸς Θεός ἐστι πάντων ἀνθρώπων καὶ πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι, διὰ δὲ νόμου καθ' ὑμᾶς δέδοται πᾶσιν ἡ σωτηρία, πῶς οὐ παντὶ ἔθνει ἔδωκε τὸν νόμον, ἀλλ' ἑνὶ μόνῳ;

Tit. Ἐπ. κεφ. κατὰ τῶν (τῶν om. CV) Ἰ. BCIPSV : κατὰ Ἰ. ἐπ. κεφ. κδ´ Q ἕτερα κεφ. συλλογιστικὰ κατὰ Ἰ. ἀνώνυμα M.

1 1 Εἰ om. Q ‖ ἀγαθόν ἐστιν M ‖ τί : τί μὴ M ‖ 2 ἀγαθὸν καθ. ἐστὶν M ‖ καὶ εἰ : εἰ δὲ M ‖ 3 καὶ ἐκ P ‖ 4 ἡ om. PBVQ ‖ καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου om. C ‖ 5 οὐ^1 om. M ‖ ἀγαθόν ἐστιν BIS ‖ τοῦ om. IMS ‖ 6 προσδοκουμένου BC ‖ προσδοκωμένου + ἐκ τοῦ ἔθνους M ‖ 6-7 τοῦ χρ. IMS ‖ 7 δείκνυσθαι M ‖ 8 παραγένηται BMPQV.

2 1-2 διὰ δὲ νόμου BPV : διὰ νόμου C διὰ νόμου δὲ M καὶ διὰ νόμου IQS ‖ 2 καθ' ὑμῖν BQV καθ' ἡμᾶς IS καθ' ὑμῶν C ‖ δίδοται CIMQS ‖ πᾶσιν : πάλιν M ‖ εἰς σωτηρίαν C ‖ ἔδοκεν C δέδωκε I ‖ 3 μόνῳ τῷ ἰουδαϊκῷ M.

---

70. « Un copiste de Rhodes à la fin du XIIIe siècle : le prêtre Syméon Kalliandrès », *Scriptorium* 40, 1986, p. 172-183.

γ´ Εἰ ὁ Ἠλειμμένος, τουτέστι Χριστός, καθὰ γέγραπται, προσδοκία ἐστὶ τῶν ἐθνῶν, εὔδηλον ὡς δι' αὐτοῦ γίνεται ἡ εὐλογία τοῖς ἔθνεσιν. Εἰ δὲ δι' αὐτοῦ, οὐ διὰ νόμου· εἰ δὲ τοῦτο, τοῦ Ἠλειμμένου ἐρχομένου, ἐξ ἀνάγκης ὁ νόμος παύεται καὶ ἡ Ἰουδαϊκὴ κατάστασις.

δ´ Εἰ ἀδύνατον τοῖς ἔθνεσι, μάλιστα τοῖς πορρωτέρω, τρίτον τοῦ ἐνιαυτοῦ ἔρχεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα, καθὰ τῷ νόμῳ δοκεῖ, πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι οὐκ ἐξισχύει ὁ νόμος τὰ ἔθνη εὐλογεῖν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπικατάρατα δείκνυσι; Ἐπικατάρατος γάρ, φησίν, πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.

ε´ Εἰ οὐ δυνατὸν πάντα τὰ ἔθνη παντὸς τοῦ κόσμου ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, ἄρκτου τε καὶ μεσημβρίας οἰκῆσαι τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας ἀπὸ Δὰν καὶ ἕως Βηρσαβεέ, πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι οὐ δύνανται τὰ ἔθνη κατὰ νόμον πολιτεύεσθαι; Εἰ δὲ τοῦτο, πῶς οὐκ εὔδηλον ὅτι οὐ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τοῖς ἔθνεσιν, ἀλλὰ διὰ τῆς κατὰ Χριστὸν πολιτείας;

ϛ´ Εἰ ὁ Ἠλειμμένος ὃν ὑμεῖς προσδοκᾶτε, ὅστις ἂν εἴη, τὸν νόμον Μωϋσέως ἐρχόμενος πάλιν κηρύττει, πῶς οὐκ ἔστιν ἐλάττων Μωϋσέως δι' οὗ ἐδόθη ὁ νόμος; Τί δὲ διαφέρει τοῦ νῦν ὑμετέρου διδασκάλου ὁ παρὰ τοσούτων προφητῶν κηρυττόμενος, τοῦ τὸν νόμον ἐξηγουμένου καὶ κηρύττοντος, καὶ μηδέποτε δυναμένου διὰ νόμου τινὰ ὑμῶν ἢ ἐθνικὸν σῶσαι καὶ εὐλογῆσαι;

ζ´ Εἰ εἰς ἑκάστην παροικίαν τῇ αἰχμαλωσίᾳ καιρὸν ὡρισμένον ὥρισε τοῖς Ἰουδαίοις ὁ Θεός, οἷον ἐν τῇ Αἰγύπτῳ ἔτη σιε´, ἐν Βαβυλῶνι ο´, καὶ ἐπὶ Ἀντιόχου φέρε εἰπεῖν τρία ἥμισυ ἔτη πλέον ἢ ἔλαττον πάσχειν δεινά, ἀλλὰ προφητῶν ἀξιοῦσθαι καὶ θείων χρησμῶν, τί τὸ νῦν κωλῦσαν τὸν Θεὸν ὑμῖν ἐπαγγείλασθαι ἀνάκλησιν τῶν καθ' ὑμᾶς; Ἀλλ' ἰδού, ἑξακόσια ἔτη εἰσὶ καὶ πρὸς ἐξ ὅτε τῆς γῆς τῆς ἐπαγγελίας ἐξερρίφητε, χηρεύοντες προφητῶν καὶ θείων χρησμῶν.

η´ Εἰ ὅταν ἔρχεται ὁ Ἠλειμμένος ἀνάγκη τὸν νόμον παύσασθαι, τὴν δὲ προσδοκίαν τῶν ἐθνῶν γίνεσθαι, πῶς ἐλθόντος τοῦ παρ' ὑμῖν νομιζομένου Χριστοῦ, φημὶ δὴ τοῦ Ζορόβαβελ,

3 1 τῶν om. M ‖ 2 γενήσεται M ‖ 3 ἡ om. CQ.

4 1 τῶν πορρωτέρω BP τοῖς πορρωτέροις CQ ‖ 3 εὐλογῆσαι M ‖ ἀλλὰ μᾶλλον καὶ CMQ ‖ ἐπικαταρᾶσθαι μᾶλλον δείκνυται BPV ἐπικατάρατα μᾶλλον δείκνυσι IS ‖ ἐπικαταράτους δείκνυει M ‖ φησίν om. IPSV ‖ 4 πᾶσιν om. BIPSV ‖ πᾶσι τ. γεγρ. : γεγραμμένοις ἐν πᾶσι M ‖ ἐν τῷ ποιῆσαι P.

5 1 οὐ δυνατὸν : ἀδύνατον M ‖ 2 τε om. P ‖ 3-4 δύνανται — ὅτι om. M ‖ 3 πολιτεύσασθαι CQ ‖ 4 τοῦ νόμου V ‖ ἡ ἐπαγγελία : ἐπαγγέλειν P.

6 hic incipit A ‖ 1 ἂν : ἐὰν ABCMQV ‖ εἴη : ᾖ M ‖ μωσέως BIMPSV ‖ 2 ἀνακηρύττει I ‖ ἐλάττων ἐστὶ M ‖ μωσέως S ‖ ὁ om. P ‖ ζ´ ante τί δὲ in margine V ‖ 3 τοῦ : τοῦτον BP om. V ‖ ὁ παρὰ — κηρυττόμενος post εὐλογῆσαι transp. IS ‖ προφήτης M ‖ 4 ἐξηγουμένου : ἐξηγοῦντος AQ ἐξηγούμενος MPV ‖ κηρυττόμενος MPV ‖ διὰ νόμου δυναμένου ACIQS.

7 1 Εἰ om. P ‖ ἡ αἰχμαλωσίαν M ‖ ὡρισμένον om. AM ‖ ὥρισε : ἔδωκεν P ‖ 1-2 ὁ θεὸς τοῖς ἰ. P ‖ 2 καὶ ἐν Β. M ‖ ἔτη ο´ P ‖ ἀντιοχείας CM ‖ 3 ἔτη om. P ‖ καὶ πλέον IS ‖ ἀλλὰ QM : καὶ ACISV καὶ μήτε BPV ‖ 3-4 καὶ θείων : μήτε PBV ‖ 5 ἐγγὺς ἑξακόσια M ‖ ἑξ. καὶ πλέον P ‖ καὶ πρὸς om. MP ‖ ἐξ ὅτου BPV ‖ 6 καὶ προφ. M.

8 1 ἔρχηται A (sic Q ante corr.) ‖ ἀνάγκη om. BPV ‖ παύεσθαι M ‖ 2 γενέσθαι M ‖ πῶς om. M ‖ νομιζομένου : ὀνομαζομένου M ‖ φημὶ δὴ τοῦ Ζ. om. M sed alter scriptor (Arethas?) add. in margine : περὶ ζ. φησί, τοῦτον γὰρ ἑβραῖοι φλυαροῦσιν εἰρῆσθαι τὸν παρ' αὐτῶν προσδοκώμενον χριστόν.

αὐτὸς τὸν ναὸν ᾠκοδόμησε καὶ τὰ νόμιμα τὰ Ἰουδαϊκὰ πάλιν ἐκράτει, καὶ οὐδὲ μία προσδοκία τοῖς ἔθνεσι γέγονεν, ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸς εἰς τὰ ἔθνη ἤλπιζε παρακαλῶν ἵνα κτίσῃ τὸν ναόν;

θ′ Εἰ ὁ Μωϋσῆς παραγγέλλει λέγων ὅτι « Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ », ποῖός ἐστιν ὁ προφήτης ἐκεῖνος ὁ ὅμοιος Μωϋσέως, λέγω δὴ προφήτης καὶ νομοθέτης καὶ σημειοφόρος ἐκ τοῦ γένους τοῦ Ἰσραηλιτικοῦ ὑπάρχων; Σφάλλονται τοίνυν οἱ λέγοντες Ζορόβαβελ εἶναι τοῦτον. Οὔτε γὰρ προφήτης ἦν, οὔτε σημειοφόρος, οὔτε νομοθέτης, εἰ καὶ Ἰουδαῖος ὑπῆρχεν.

ι′ Εἰ ὁ Μωϋσῆς παραγγέλλει λέγων ὅτι· « Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει ὁ Θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λέγῃ πρὸς ὑμᾶς », πῶς οὐχ ἁμαρτήσει ὁ μὴ δεχόμενος τὸν προφήτην ἐκεῖνον;

ια′ Εἰ ὁ Μωϋσῆς παραγγέλλει λέγων· « Ὅστις οὐκ ἀκούει τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ », πῶς διαφόρως παρακοῦσαν τὸ ἔθνος Ἡσαΐου, Ἱερεμίου καὶ τῶν λοιπῶν οὐκ ἐξωλοθρεύθη, ἐπὶ δὲ τοῦ ἡμετέρου Χριστοῦ οἱ ἀπιστήσαντες πάντες ἐξωλοθρεύθησαν, χηρεύσαντες γῆς, πόλεως, ναοῦ, ἱερέων, θυσιῶν, προφητῶν, γραμματέων, καὶ πάντων τῶν νομίμων, καὶ τοῦ εἶναι ὅλως Ἰουδαῖοι μὴ εὐποροῦντες δεῖξαι; Ἐκνήψατε οὖν καὶ μάθετε δι' ἣν αἰτίαν τούτων χηρεύετε, κενὰς ἐλπίδας ἑαυτοῖς ὑποτιθέμενοι.

ιβ′ Εἰ μεθ' ὅρκου ὁ Θεὸς ἀποφαίνεται λέγων, ᾧ δ' ἂν λέγῃ· « Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ » καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών, πῶς οὐ πρόσκαιρος ἡ τάξις τοῦ Ἀαρών, ἡ δὲ τοῦ Μελχισεδὲκ αἰώνιος;

ιγ′ Εἰ ἄλλο εἶδος τῆς κατὰ Μελχισεδὲκ ἱερωσύνης, καὶ ἄλλο τῆς κατὰ Ἀαρών, εἰπάτωσαν εἰ δυνατὸν τὰ δύο κατὰ ταὐτόν, καὶ ἐπειδὴ ἀδύνατον, ποῖον ἄρα πρόσκαιρον καὶ ποῖον αἰώνιον; Πρόδηλον οὖν ὅτι ἡ κατὰ Ἀαρὼν ἱερωσύνη κατὰ διαδοχὰς ἐν τοῖς τῶν ἱερέων φυλαττομένη παισὶ πρόσκαιρος ἦν διὰ τὴν ἀποβίωσιν τῶν ἐγχειριζομένων, ἡ δὲ κατὰ Μελχισεδὲκ ἱερωσύνη ὡς αἰώνιος ἑνὶ ἐπηγγέλθη.

ιδ′ Εἰ ἀδύνατον τὸν Θεὸν ψεύσασθαι, ἔστι δὲ αὐτοῦ ἀκούειν καὶ ὅρκῳ πιστωσαμένου

8 3 κρατεῖ M ‖ οὐδὲ : οὔτε M ‖ 4 γέγονεν : γίνεσθαι C ‖ τὰ om. IS.

9 om. V ‖ 1 ὁ¹ om. M ‖ κύριος ὁ θεὸς M ‖ 2 ἐκεῖνος ὁ προφήτης BIS ‖ ὁ² om. P ‖ 3 σημειοφόρος καὶ M ‖ 5 εἰ καὶ Ἰ. ὑπ. om. P ‖ ὑπῆρχεν : ἦν M.

10 om. C ‖ 1 ὅτι om. M ‖ ὁ Θεὸς : κύριος M ‖ 2 ὑμῖν V ‖ ἀκούσασθε P ‖ πρὸς ὑμᾶς om. M ‖ 3 ἁμάρτη AQ ἁμαρτάνει M.

11 1 ἀκούσει IMP ‖ 2 λαοῦ + αὐτοῦ M ‖ 3 ἐξωλοθρεύθη : ἐξολοθρευθήσεται BISVQa. c. ἐξολοθρεύθησαν C qui hic desinit ‖ ἀποστήσαντες P ‖ 4 ἐξολοθρευθήσονται ISQa. c. Va. c. ‖ γῆς : τῆς M ‖ θυσίας ABIQSV ‖ 6 τούτων : αὐτῶν M ‖ 7 ὑποθέμενοι BP.

12 1 Θεὸς + πάλιν M ‖ ᾧ δ' ἂν λέγῃ om. M ‖ λέγει P ‖ Σὺ + εἶ M ‖ 2-3 καὶ οὐ — τοῦ Μελχ. om. IMS ‖ 3 τάξις ἀαρὼν ABMPQV.

13 om. M ‖ 2 κατ' αὐτῶν BP κατ' αὐτὸν IS καταυτὸν V ‖ 3 οὖν om. IS ‖ 4 φυλαττομένοις Q ‖ πρόσκαιρον Q ‖ 5 ὡς om. BP.

14 1 ψεύσασθαι θεὸν M ‖ ἔστι : ἔτι M ‖ αὐτοῦ ἀκούειν om. M ‖ 1-2 πιστωσάμενοι καὶ λέγοντες Q.

καὶ εἰπόντος· « Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ », ἡ δὲ ἱερατεία Ἀαρὼν ἀπὸ τοῦ νόμου κατάγεται, πῶς μετατιθεμένης τῆς ἱερωσύνης οὐ πάντως ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται;

ιε´ Εἰ μεθ' ὅρκου πάλιν ὁ Θεὸς τῷ Δαβὶδ ἀποφαίνεται λέγων τὸ σπέρμα καὶ τὸν θρόνον τῆς βασιλείας αἰώνιον εἶναι, δείξατε ἡμῖν καὶ εἴπατε ποῦ ζητήσωμεν τοσοῦτον χρόνον τὸ σπέρμα καὶ τὸν θρόνον τοῦ Δαβίδ, ἵνα μὴ ψευδῆ ὑπονοήσωμεν τὴν πρόρρησιν.

ις´ Εἰ πάντα τὰ ἔθνη, καθὰ λέγετε, μετὰ τοῦ Γὼγ συναπολοῦνται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πρὶν ἐλθεῖν τὸν προσδοκώμενον ὑμῖν Χριστόν, ποῖά εἰσιν ἔθνη λοιπὸν ὧν ἡ προσδοκία ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ οὐκ ἀπωλείᾳ;

ιζ´ Εἰ δὲ διὰ τὴν ἔξοδον τοῦ Ἰσραὴλ τὴν ἀπὸ Αἰγύπτου οἱ Αἰγύπτιοι διαφόρως τιμωρηθέντες καὶ καταποντισθέντες ἀπώλοντο, ὁμοίως καὶ μετὰ τὸ λαβεῖν τὸν νόμον πολλὰ τῶν ἐθνῶν πάνυ ἐξωλοθρεύσατε καὶ ἐπὶ Ἐζεκίου καὶ Ζορόβαβελ, καὶ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τῆς μακεδονικῆς καὶ ἐπὶ τῶν Μακκαβαίων πάμπολλα ἔθνη καὶ ἐπὶ ἑτέρων πολλῶν, ὡς διὰ τὰ τοῦ νόμου ἔθη τε καὶ τὰς παραδόσεις, πῶς οὐ πρόδηλον ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων ὅτι οὐ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τοῖς ἔθνεσιν, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ τιμωρίαι πολλαί;

ιη´ Εἰ πρώτην σκηνὴν καὶ δευτέραν ἔταξεν ὁ Θεὸς γενέσθαι τὴν σκηνὴν ἐν τῇ ἐρήμῳ, καὶ ἡ μὲν πρώτη τοῦ κόσμου τούτου, ἡ δὲ δευτέρα τύπος ἦν τῶν οὐρανίων, πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι τῆς πρώτης παυομένης τότε ἡ δευτέρα ἀναδείκνυται, ἣ καὶ ἄβατος καὶ ἀόρατος ἦν διὰ παντὸς τοῖς κατὰ νόμον ἱερεῦσιν;

ιθ´ Εἰ πᾶσα ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων ἢ εἰς τὸν Θεὸν συντείνει, ἢ εἰς τὸν πλησίον, πῶς οὐ πρόδηλον ὅτι τὰ περιττὰ τοῦ νόμου δι' ἕτερόν τι ἐδόθη, οἷον περιτομή, ἀργία σαββάτου, παρατήρησις βρωμάτων καὶ ἐνδυμάτων καὶ καθαρσίων καὶ θυσίαι καὶ ὅσα εἰσὶ γεγραμμένα; Εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ὥσπερ καὶ ἀληθές, πρόδηλον ὅτι οὔτε διὰ τὸν Θεὸν οὔτε διὰ τὸν πλησίον ἐδόθη, ἀλλ' ὡς εἴρηται διὰ τὸ φρουρεῖσθαι τὸ ἔθνος καὶ περικρατεῖσθαι ἕως οὗ ἔλθῃ ὁ προσδοκώμενος ἐξ αὐτοῦ. Τούτου οὖν ἐρχομένου, ἐξ ἀνάγκης παύεσθαι μὲν τὰ περιττὰ τοῦ νόμου, μένειν δὲ τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην

14 2 εἰπόντος : λέγοντος AM ‖ 3 τοῦ ἀαρὼν M ‖ μετατεθείσης M ‖ τῆς om. AIQSV ‖ 4 γενήσεται M.

15 1 πάλιν om. MP ‖ ἀποφ. λέγων τῷ δ. M ‖ 2 τῆς βασιλείας : αὐτοῦ P ‖ δείξατε + νῦν M ‖ τὸν τοσοῦτον χρόνον IS ‖ 3 καὶ τὸν θρ. καὶ τὸ σπ. P.

16 1 καθὼς M ‖ ἀπολοῦνται BIPSV ‖ 2 ὑμῖν om. M ‖ εἰσιν : ἐστιν AQ ‖ 2-3 ὧν — Χριστὸς : τὰ προσδοκῶντα καὶ ἐλπίζοντα τὸν χριστὸν M.

17 AMQ tantum ‖ 1 δὲ om. AQ ‖ ἀπὸ : ἐξ AQ ‖ διαφόρως om. AQ ‖ 2 καὶ καταποντισθέντες om. AQ ‖ 3 καὶ[3] om. AQ ‖ 5 τὰς om. M ‖ 6 καὶ μᾶλλον M.

18 1 γίνεσθαι A ‖ post γενέσθαι add. pauca quae non leguntur (τῷ μωϋσῇ?) P ‖ τὴν σκηνὴν om. IS ‖ 2 πρώτη : τύπος ἦν M ‖ ἦν om. M ‖ 3 ὅτι : ἐστὶ BP ‖ καὶ ἀόρατος om. A.

19 1 τείνει I ‖ 2 οὔτε διὰ τὸν θεὸν post ὅτι add. et exp. V ‖ περιττὰ : περὶ Q ‖ τι om. V ‖ ἐδόθησαν M ‖ 3 σαββάτον ABIQSV ‖ καθάρσεων P ‖ θυσιῶν IMS ‖ 4 ὥσπερ καὶ ἀληθές M : om. cett. ‖ πῶς οὐ πρόδηλον A ‖ οὐ διὰ τὸν θεὸν M ‖ 4-5 οὔτε... οὔτε : οὐδὲ... οὐδὲ AQ ‖ 5 τὸν πλησίον M : τὸ πλῆθος cett. ‖ ἐδόθησαν M ‖ 6 ἐλθὼν BPQVA[ac] ‖ 7 περιττὰ : παρὰ BIPSV περὶ Q.

τὴν εἰς τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον, ὅπερ ἐστὶ τοῦτο μᾶλλον ἀρεστὸν τῷ Θεῷ καὶ οὐκ ἀναιρεῖ ἡ κατὰ Χριστὸν πολιτεία.

κʹ Εἰ ὁ προφητευόμενος Χριστὸς παρὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν προσδοκία τῶν ἐθνῶν καὶ ἀρχὴ καὶ ἐλπίς ἐστι, πῶς οὐχ ὁρᾶτε νῦν πάντα τὰ ἔθνη ὑποκύψαντα τῷ παρ' ἡμῶν προσκυνουμένῳ Χριστῷ καὶ ῥίψαντα τὰ ἑαυτῶν εἴδωλα δι' αὐτοῦ τῷ Θεῷ τὸ ἀμὴν ἀναπέμποντα, πατέρα πάντα ἐπιγραφόμενα τὸν Ἀβραὰμ — καὶ « Ἐπληρώθη ἡ σύμπασα γῆ », καθὰ γέγραπται, « τοῦ γνῶναι τὸν Κύριον » — Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας ἀναγινώσκοντα, καὶ ἐκ τούτων εἰς τὸν Χριστὸν ἐπιστηριζόμενα, ἀποστάντα τῆς παλαιᾶς δεισιδαιμονίας;

καʹ Εἰ εἰς ἑκάστην αἰχμαλωσίαν ὑμῶν ἑκάστη φυλὴ παρ' ὑμῖν ἐσῴζετο, πῶς ἐλθόντος τοῦ παρ' ἡμῶν πιστευομένου Χριστοῦ, οὔτε μία ἔτι παρ' ὑμῖν σῴζεται, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν νομίμων ἐξεπέσατε;

κβʹ Εἰ καθ' ὑμᾶς οὐ παραγέγονεν ὁ διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἐκ φυλῆς Ἰούδα κηρυττόμενος Χριστός, πόθεν αὐτὸν νῦν προσδοκᾶτε, μήτε μιᾶς φυλῆς ἔτι σῳζομένης μήτε δυναμένης ἔτι σωθῆναι;

κγʹ Εἰ ἀδύνατόν ἐστι τὰς ἡμιόνους καθ' ἑαυτὰς γνωρίζεσθαι ἐκ ποίου ὄνου καὶ ποίου ἵππου συνίστανται, οὕτως οὐδὲ ὑμᾶς συγχυθέντας καὶ μιχθέντας ἐπὶ τριάκοντα γενεὰς καὶ πλέον.

κδʹ Εἰ διὰ τὰς ἰδικὰς ὑμῶν ἁμαρτίας νῦν γῆς καὶ πόλεως καὶ ναοῦ καὶ ἱερέων καὶ προφητῶν καὶ θυσιῶν καὶ πάσης λατρείας νομίμης ἐστερήθητε, πῶς ποτὲ πρὸς ταῖς ἰδικαῖς ὑμῶν ἁμαρτίαις καὶ εἰδωλολατρούντων ὑμῶν ἰδίᾳ τε καὶ κοινῇ καὶ εἰς αὐτὸ τὸ θεῖον πάνυ φανερῶς ἀσεβούντων καὶ τὰ τέκνα ὑμῶν τοῖς εἰδώλοις σφαττόντων, παντελῶς ὅλων οὐκ ἐστερήθητε, ἀλλὰ πρὸς καιρὸν μερικῶς, νῦν δὲ μὴ τεκνοσφαγοῦντες μήτε ἀλληλοκτονοῦντες ἢ εἰδωλολατροῦντες διὰ τὰς ἰδικὰς ἁμαρτίας πάντων ἐστερήθητε;

19 8 ὅπερ — ἀρεστὸν : ὅπερ μάλιστα τοῦτο ἀρεστὸν M ‖ μᾶλλον : μάλιστα IS ‖ ἀρεστὸν M : ἄριστον cett. ‖ 9 τὴν κατὰ χριστὸν πολιτείαν BP ἡ κατὰ θεὸν πολ. IS τὴν κατὰ θεὸν πολιτείαν V.

20 2 ἄρχων M ‖ νῦν om. BIPSV ‖ νόμῳ add. ante παρ' ἡμῶν et exp. P ‖ 3 παρ' ἡμῖν A ‖ προσκυνουμένῳ : πεπιστευμένῳ fortasse recte M ‖ ῥίψαντες B ‖ ἑαυτῶν + τὰ AQ ‖ καὶ δι' αὐτοῦ IS ‖ δι' αὐτοῦ τῷ Θεῷ om. M ‖ 4 ἀναπέμπουσι AM ἀναπέμπουσα QV ‖ πάντες M πάντων AIQS ‖ ἐπιγραφόμενοι AMQ ‖ καὶ ἐπληρώθη : ἐπλ. γὰρ IS ‖ 5 πᾶσα ἡ γῆ A ἡ γῆ πᾶσα M ‖ καθὰ + καὶ V ‖ Κύριον om. M ‖ μωσέα PM ‖ 5-6 Μωϋσέα — προφήτας : οὐ μὴν δέ, ἀλλὰ καὶ μωσέα καὶ προφήτας IS ‖ 6 ἀναγινώσκοντες CISV ‖ τὸν om. M ‖ ἐπιστηριζομένους B ἐπιστηριζόμενον Q ‖ ὥστε καὶ ἀποστῆναι IS.

21 1 Εἰ om. M ‖ ὑμῶν αἰχμαλωσίαν MP ‖ παρ' ἡμῖν BP ‖ 2 πεπιστευμένου M ‖ οὔτε μία : οὐδεμία BP ‖ 3 ἐξεπέσετε IMS.

22 1 οὐ : οὔπω M ‖ 1-2 ἐκ φυλῆς Ἰούδα M : om. cett. ‖ 2 προκηρυττόμενος IS ‖ νῦν + αὐτὸν M ‖ προσδοκεῖτε A ‖ μήτε μιᾶς : μηδὲ μιᾶς BP μηδεμιᾶς M ‖ 3 μήτε : μηδὲ M.

23 1 Εἰ ἀδ. ἐστι : καθῶς ἐστιν ἀδύνατον P ‖ γνωρίσαι M ‖ ποίου[2] om. P ‖ 2 ἑκάστη συνίσταται IS ‖ οὕτως : ὄντως M ‖ τοὺς συγχ. M ‖ καὶ μιχθέντας om. A ‖ 3 καὶ πλέον + δυνατόν ἐστι γνωρίσαι M.

24 1 ἰδικὰς : κοινὰς M ‖ νῦν om. IMS ‖ 2 νομίμης λατρείας BPV λ. νομικῆς M ‖ 2-3 πρὸς — καὶ[1] om. M ‖ 3 ἰδίᾳ τε καὶ κοινῇ om. M ‖ 3-4 πάνυ post ἀσεβούντων V ‖ 4 φανερῶς om. M ‖ σφαττομένων M ‖ 5 οὐκ + ἂν IS ‖ ἐστερήθητε + δι' ὅλου IS ‖ ἀλλὰ καὶ BPV ‖ μερικῶς M : μερικὸν cett. ‖ νῦν γὰρ IS ‖ τεκνοφαγοῦντες BV ‖ 5-6 τεκνοσφαγοῦντες — ἢ om. M ‖ 5 μήτε : μὴ ABIDSV ‖ 6 διὰ — ἁμαρτίας om. M ‖ ἁμαρτίας + ὑμῶς IS.

κε´ Εἰ διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν εἰς Χριστὸν ἐπαιδαγωγήθημεν, ἀγαθὸν ὁ νόμος ὑπὸ ἀγαθοῦ Θεοῦ δοθείς, ὅς καὶ παιδαγωγὸς γέγονε παραπέμπων Ἰουδαίους εἰς τὸν ἐξ αὐτῶν ἐγειρόμενον, ὅς καὶ αὐτοῖς τοῖς ἔθνεσι σωτηρία ἐγένετο καὶ παντὶ τῷ κόσμῳ.

Questions pour mettre les Juifs dans l'embarras

1) Si la Loi est un bien universel, pourquoi n'a-t-elle pas été donnée à toutes les nations, mais à une seule? Si elle n'est pas un bien universel, c'est évidemment un bien partiel. Et si c'est un bien partiel, il est clair qu'elle a été donnée pour un besoin précis, je veux dire à cause de celui qui devait sortir du peuple juif. Mais si la promesse faite à Abraham, « toutes les nations seront bénies en toi et en ta race » (*Gen.* 12, 3), n'est pas un bien universel, comment n'est-il pas évident que ce n'est pas par la Loi que se réalise la promesse faite aux nations, mais par celui qui est attendu, c'est-à-dire le Christ? Donc, la Loi cesse nécessairement, et la promesse se réalise quand le Christ paraît.

2) Si Dieu est le Dieu de tous les hommes et s'il veut que tous les hommes soient sauvés (*I Tim.* 2, 4), et si c'est par la Loi, selon vous, que le salut a été donné à tous, pourquoi n'a-t-il pas donné la Loi à toutes les nations, mais à une seule?

3) Si l'Oint — c'est-à-dire le Christ — est « l'attente des nations » selon ce qui est écrit (*Gen.* 49, 10), il est évident que c'est par lui que les nations sont bénies. Mais si c'est par lui, ce n'est pas par la Loi; s'il en est ainsi, lorsque l'Élu vient, il est nécessaire que la Loi et le statut des Juifs cessent.

4) S'il est impossible que les nations — surtout celles qui sont éloignées — viennent trois fois par an à Jérusalem (*Deut.* 16, 16) comme le veut la Loi, comment n'est-il pas évident que la Loi ne suffit pas à bénir les nations, mais au contraire qu'elle accroît leur malédiction? Car est maudit celui qui n'observe pas tout ce qui est écrit dans le livre de la Loi pour l'accomplir (*Deut.* 27, 26).

5) S'il est impossible que toutes les nations du monde entier, de l'Orient et de l'Occident, du Septentrion et du Midi, habitent la terre de la promesse de Dan à Bersabé (*III Rois* 30, 20 et *IV Rois, passim*), comment n'est-il pas évident que les nations ne peuvent pas vivre selon la Loi? S'il en est ainsi, comment n'est-il pas évident que ce n'est pas par la Loi que se réalise la promesse pour les nations, mais en vivant selon les préceptes du Christ?

6) Si l'Oint que vous attendez — quel qu'il soit — proclame de nouveau à sa venue la Loi de Moïse, comment peut-il ne pas être inférieur à Moïse par l'intermédiaire de qui la Loi a été donnée? En quoi (cet Oint) annoncé par tant de prophètes diffère-

25 1 προφητῶν om. M ‖ ἀγαθὸς AMPQ ‖ 2 καὶ om. M ‖ 3 καὶ[1] om. M ‖ γενήσεται M γίνεται P.

t-il de votre docteur de maintenant qui explique et proclame cette Loi, et qui n'a jamais pu sauver ou bénir personne d'entre vous ou des nations grâce à la Loi?

7) Si à chaque exil Dieu a fixé un terme précis pour la captivité des Juifs — en Égypte 215 ans, à Babylone 70, et sous Antiochos disons à peu près trois ans et demi —, pendant lesquels ils connaîtraient de dures tribulations, mais conserveraient des prophètes et des oracles divins, qu'est-ce qui a empêché maintenant Dieu de vous promettre le rappel de vos compatriotes? Mais voilà plus de six cents ans que vous avez été expulsés de la terre de la promesse et que vous restez privés de prophètes et d'oracles divins.

8) Si, à la venue de l'Élu, il est nécessaire que la Loi disparaisse et que se réalise « l'attente des nations » (*Gen.* 49, 10), comment se fait-il qu'à la venue de celui que vous prenez pour le Christ — je veux dire Zorobabel —, il ait reconstruit lui-même le Temple et remis en vigueur les prescriptions de la Loi juive, et qu'il n'ait réalisé aucune des attentes des nations? Au contraire, c'est lui qui mettait son espoir dans les nations, en les priant (de l'aider) à reconstruire le Temple (*I Esdr.* 6, *II Esdr.* 3-6).

9) Si Moïse proclame que « Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète tel que moi » (*Deut.* 18, 15), quel est ce prophète semblable à Moïse, je veux dire à la fois prophète, législateur et auteur de miracles, né du peuple d'Israël? Car ceux qui disent qu'il s'agit de Zorobabel se trompent : il n'était ni prophète, ni auteur de signes, ni législateur, même s'il faisait partie du peuple juif.

10) Si Moïse proclame que « Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète tel que moi, écoutez-le dans tout ce qu'il vous dira » (*Deut.* 18, 15-19), comment ne serait-il pas pécheur celui qui ne recevrait pas ce prophète?

11) Si Moïse proclame que « celui qui n'écoutera pas ce prophète sera extirpé du peuple » (*Deut.* 18, 19), comment se fait-il que le peuple qui a complètement négligé les avis d'Isaïe, de Jérémie et des autres prophètes n'a pas été extirpé, tandis qu'à l'époque du Christ tous ceux qui ne l'ont pas reçu ont été extirpés, privés de terre, de cité, de Temple, de prêtres, de sacrifices, de prophètes, de scribes et de tout ce qui fait la Loi, si bien qu'ils n'étaient même pas en mesure de montrer qu'ils étaient Juifs? Sortez donc de votre illusion et apprenez pour quelle raison vous êtes privés de tout cela, alors que vous vous bercez de vains espoirs.

12) Si Dieu déclare sous la foi du serment, quel que soit celui à qui il s'adresse, « Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech » (*Ps.* 109, 4) et non selon l'ordre d'Aaron, comment l'ordre d'Aaron peut-il ne pas être transitoire tandis que celui de Melchisédech est éternel (*Hébr.* 7, 11)?

13) Si la prêtrise de Melchisédech est une chose et celle d'Aaron une autre, qu'ils nous disent s'il est possible que les deux désignent la même chose. Puisque c'est impossible, (qu'ils nous disent) donc laquelle est transitoire et laquelle est éternelle.

Il est évident que la prêtrise d'Aaron, conservée par succession au sein des fils des prêtres (*Ex.* 29, 9), était transitoire du fait du décès de ses titulaires (cf. *Hébr.* 7, 23), tandis que la prêtrise de Melchisédech a été promise à un seul parce qu'elle était éternelle (*Ps.* 109, 4).

14) S'il est impossible que Dieu mente (*Hébr.* 6, 18), et si on peut l'entendre dire sous la foi du serment « Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech » (*Ps.* 109, 4) tandis que la prêtrise d'Aaron découle de la Loi, comment pourrait-il se faire que le changement de la prêtrise n'entraîne pas nécessairement aussi un changement de Loi (*Hébr.* 7, 12)?

15) Si Dieu déclare encore à David sous la foi du serment que sa race et le trône de sa royauté seront éternels (*Ps.* 88, 4-5), montrez-nous et dites-nous où nous devons chercher pendant tout ce temps sa race et son trône, pour que nous n'allions pas croire que la prédiction était mensongère.

16) Si, comme vous le dites, toutes les nations périront avec Gog (*Éz.* 38; *Nombr.* 24, 7) dans les derniers jours avant l'arrivée du Christ que vous attendez, quelles sont donc les nations dont le Christ est l'attente (*Gen.* 49, 10) pour leur salut et non pour leur perte?

17) Si, du fait de la sortie d'Israël hors d'Égypte, les Égyptiens ont péri frappés d'énormes fléaux (*Ex.* 7-9 et 12, 29) et engloutis par les flots (*Ex.* 14, 27-28), si de même après avoir reçu la Loi vous avez exterminé une foule de peuples, et si encore sous Ézéchias (*IV Rois* 19, 35) et Zorobabel (*Néh.* 4), sous le règne des Macédoniens à l'époque des Macchabées (*Macch. passim*) et à bien d'autres occasions (vous avez éradiqué) bien des nations, prétendûment à cause des préceptes de la Loi et à cause de vos traditions, comment n'est-il pas évident d'après les faits eux-mêmes que ce n'est pas la promesse que la Loi apporte aux nations, mais bien plutôt des fléaux sans nombre (*Rom.* 4, 13)?

18) Si Dieu a ordonné de faire un premier et un deuxième tabernacle dans le désert (*Ex.* 26, 33; *Lév.* 16), et si le premier était le type de ce monde et le deuxième celui des réalités célestes (*Hébr.* 9, 1-10), comment n'est-il pas évident que c'est lorsque le premier disparaît qu'apparaît le second tabernacle, qui resta toujours invisible et inaccessible aux prêtres de la Loi (*Hébr.* 9, 2-3 et 6-7)?

19) Si toute impiété et toute injustice humaine s'appliquent soit à Dieu soit au prochain (*Rom.* 1, 18), comment n'est-il pas évident que les superfluités de la Loi — comme la circoncision, le repos du sabbat, les prescriptions alimentaires et vestimentaires, les purifications et les sacrifices, tout ce qui a été écrit (dans la Loi) — ont été données en vue d'un autre but? Mais si cela est vrai, comme c'est le cas, il est clair qu'elles n'ont été données ni à cause de Dieu ni à cause du prochain, mais, comme cela a déjà été dit, pour préserver et protéger le peuple jusqu'à la venue de celui qu'on attend de son sein. Une fois celui-ci venu, les superfluités de la Loi prennent nécessairement fin, et il ne reste que la foi et la charité envers le prochain (*I Cor.* 13,

13; cf. *Matth.* 22, 37-40), c'est-à-dire ce qui est plus agréable à Dieu et ce que la vie conforme aux préceptes du Christ ne supprime pas.

20) Si le Christ annoncé par la Loi et les prophètes est l'attente, le règne et l'espoir des peuples (*Gen.* 49, 10), comment ne voyez-vous pas maintenant que tous les peuples se sont inclinés devant le Christ que nous adorons, ont jeté leurs idoles, et grâce à lui adressent l' « amen » à Dieu, reconnaissent tous Abraham comme leur père — et, comme il est écrit, « toute la terre a été remplie de la connaissance du Seigneur » (*Is.* 11, 9) —, lisent Moïse et les prophètes, et à partir de ces lectures s'appuient sur le Christ en renonçant à leur ancienne superstition?

21) Si, dans chacune de vos captivités, chacune de vos tribus était préservée, comment se fait-il que, depuis la venue de celui que nous croyons être le Christ, plus aucune de vos tribus n'est préservée, et que vous êtes déchus de tous les privilèges de la Loi?

22) Si, selon vous, le Christ venant de la tribu de Juda annoncé par la Loi et les prophètes (*Mich.* 5, 1) ne s'est pas encore présenté, pour quelle raison l'attendez-vous encore, alors que plus une seule tribu n'est préservée ou ne peut être préservée?

23) S'il est impossible que les mules sachent par elles-mêmes de quel âne et de quelle jument elles sont issues, vous ne le pouvez pas non plus, vous qui êtes confondus et mêlés depuis plus de trente générations.

24) Si c'est à cause de vos péchés individuels que vous êtes maintenant privés de terre, de cité, de Temple, de prêtres, de prophètes, de sacrifices et de tout le culte prescrit par la Loi, comment se fait-il que jadis, lorsque, en plus de vos péchés individuels, vous vous adonniez à l'idolâtrie individuellement et collectivement, que vous offensiez Dieu lui-même effrontément et que vous égorgiez vos enfants en sacrifice aux idoles, vous n'avez pas été privés complètement de tous ces biens, mais seulement d'une partie pour peu de temps, tandis que maintenant que vous ne sacrifiez plus vos enfants, que vous ne vous entretuez plus, que vous n'adorez plus les idoles, vous avez été privés de tous ces biens à cause de vos péchés individuels?

25) Si par la Loi et les prophètes nous avons été conduits comme des enfants par la main jusqu'au Christ (*Gal.* 3, 24-25), c'est une bonne chose que la Loi, qui a été donnée par un Dieu bon qui s'est fait pédagogue pour amener les Juifs à celui qui sort de leur peuple, celui qui a été le salut même pour les nations et pour le monde entier.

*

COMMENTAIRE

Cette petite collection est complète pour autant que nous puissions le savoir; le seul renvoi à un autre passage se trouve au chap. 19 (« comme il a déjà été dit ») : il doit s'agir des chap. 1 et 3, où l'on nous explique effectivement que la Loi n'avait qu'une valeur relative : préparer la venue du bien universel qu'est le Messie, bien que l'idée exacte d'une distinction du peuple juif parmi les nations grâce à la Loi ne soit pas aussi explicite qu'au chap. 19. Le chap. 25, qui donne à nouveau un caractère *positif* à la Loi, fait figure de conclusion : une fois le Juif réduit à quia, la réconciliation peut se faire sur les termes fixés par le Chrétien; la Loi est bonne à condition d'être comprise comme une préparation à la vérité définitive qu'incarne le christianisme. Une date approximative nous est fournie par le chap. 7 : les Juifs ont été expulsés de Jérusalem depuis plus de six cents ans, ce qui devrait placer le texte dans le VII[e] siècle (ces computs se faisant souvent à partir de la mort du Christ et non à partir de la prise de Jérusalem par Titus). En revanche, aucun indice ne permet de déceler le lieu de la composition. La personnalité de l'auteur nous échappe également; son œuvre montre seulement qu'il avait une pratique du syllogisme qui confirme le regain de faveur de la philosophie aristotélicienne à cette époque. Le seul passage délicat — et d'ailleurs déformé par la plupart des copistes — est la mention au chap. 6 de « votre docteur de maintenant » : c'est vraisemblablement l'exilarque de Babylone; il s'agit en effet d'une personne comparable au Messie attendu par les Juifs, en ceci qu'elle peut légiférer pour tout Israël, prérogative que seul l'exilarque détient après l'extinction du patriarcat juif au V[e] siècle.

Les chapitres ne suivent pas une progression rigoureuse malgré leur rédaction en syllogismes; mais on discerne des groupements cohérents dans l'ordre transmis par la majorité des témoins (tandis que celui qui figure dans M est impossible à justifier). Les chap. 1 à 5 traitent du salut des nations promis par la Bible, que la Loi ne peut accomplir; cette incapacité démontre qu'elle n'est que transitoire. Les chap. 6 à 11 démontrent que le prophète prédit par la Bible doit être l'égal de Moïse, donc annoncer une nouvelle Loi comme Moïse : seul le Christ peut remplir cette définition; la déréliction des Juifs depuis Jésus (chap. 7 et 11) en donne une confirmation. Les chap. 12 à 15 opposent l'éternité des promesses destinées aux Chrétiens (prêtrise de Melchisédech et trône de David) à la relativité de celles destinées exclusivement à Israël (prêtrise d'Aaron). Les chap. 16 à 20 reviennent sur la relativité de la Loi et son incapacité à sauver les nations : elle n'aboutit qu'à les faire massacrer par le peuple élu, tandis que le christianisme les convertit. Les chap. 21 à 24 montrent que de toute façon le peuple juif lui-même ne peut plus observer la Loi dans son état actuel de déréliction : le peuple juif a donc perdu son privilège d'être le seul porteur du salut, privilège qu'il faut chercher ailleurs — évidemment chez les Chrétiens; la confusion des tribus (chap. 21 à 23) indique qu'aucun Messie ne pourra plus sortir de la tribu de Juda puisqu'on ne peut plus la distinguer des autres tribus. Enfin, le chap. 25 tient lieu, comme nous l'avons vu, de conclusion.

Le vrai fil conducteur est fourni par les citations bibliques auxquelles se réfèrent les chapitres : les chap. 1 à 5 et 16 à 20 sont en fait des commentaires de *Gen.* 49, 10,

les chap. 6 à 11 commentent *Deut.* 18, 18-19, les chap. 12 à 15 le *Ps.* 109, 4. Le répertoire choisi se confine ainsi à la Torah et aux Psaumes, c'est-à-dire aux textes les plus sacrés aux yeux des Juifs ; même les prophètes reconnus ne sont pas invoqués. Quant aux références néo-testamentaires de l'auteur, ce sont d'abord les lettres de Paul, surtout l'Épître aux Hébreux ; c'est d'ailleurs dans la droite ligne de l'Épître aux Romains que l'auteur présente la Loi comme une étape positive de l'histoire du salut, maintenant dépassée, et non comme un simple châtiment infligé aux Juifs à cause de leurs vices [71]. L'argumentation est donc assez serrée malgré son apparence parfois déroutante, due surtout à l'emploi réitéré d'une même citation dont on tire plusieurs sens successifs. La grande originalité de cette argumentation par rapport à la masse des textes anti-judaïques de son époque réside dans son caractère *offensif* très affirmé. Au lieu de justifier les dogmes et usages chrétiens aux yeux des Juifs (l'identité de Jésus et du Messie annoncé par l'Ancien Testament, la vénération des icônes et des reliques, etc.) les *Képhalaia* vont s'attacher à démontrer l'absurdité du maintien de la Loi depuis la venue du Christ en poussant *ad absurdum* les thèses des Juifs à ce sujet. Remarquons l'usage du terme juif 'Ηλειμμένος concurremment à celui de Χριστός pour désigner le Messie. Logiquement, l'auteur des *Képhalaia* est amené à mettre en question les représentations eschatologiques courantes chez les Juifs en essayant de montrer leur incohérence [72]. Tout cela présuppose une certaine connaissance des thèses de l'adversaire : l'auteur des *Képhalaia* la possédait-il vraiment ?

Apparemment oui. L'originalité des *Képhalaia* est de faire allusion à des opinions qui ne peuvent provenir, directement ou indirectement, que des recueils rabbiniques ou des textes eschatologiques juifs, autrement dit des textes alors en circulation dans les communautés juives, même s'ils étaient déjà relativement anciens [73]. L'auteur a donc une certaine connaissance des opinions en vigueur parmi les Juifs, même s'il les présente abusivement comme un tout monolithique et cohérent, afin de mieux faire apparaître des contradictions internes. Ses questions rejoignent en effet les préoccupations des rabbins sur plus d'un point, et contiennent plusieurs mentions de l'avis des Juifs, « comme vous le dites » (chap. 16), « selon vous » (chap. 22), « que vous attendez » (chap. 6), « celui que vous prenez pour le Christ » (chap. 8) ; mais il désigne pourtant au moins une fois les Juifs à la troisième personne (chap. 13, « qu'ils nous disent »), en s'adressant en fait directement au lecteur chrétien de ce petit manuel.

Ces problèmes figurent en effet dans les textes juifs qui doivent concilier les différents passages de l'Ancien Testament : les nations disparaîtront-elles avec Gog et Magog (*Éz.* 38) ou seront-elles sauvées, comme plusieurs passages l'affirment ? La Loi actuelle continuera-t-elle jusqu'à la fin des temps ? Si oui, comment l'étendre au monde entier ? Comment interpréter les passages messianiques de l'Écriture ?

Sur le premier point, les exégètes juifs semblent avoir choisi de distinguer entre les nations persécutrices d'Israël, qui périraient avec Gog et Magog, et les autres, qui bénéficieraient du salut échu à Israël — bien que plusieurs textes excluent les

71. En 25 brefs chapitres, l'auteur cite au moins neuf fois les épîtres de saint Paul.

72. Cf. les *aporiai syllogistikai* de l'*Hodègos* d'ANASTASE, chap. XX.

73. La clôture du Talmud dans le courant du Ve siècle fait que nous sommes relativement mal documentés sur les siècles suivants.

prosélytes qui se présenteraient *après* le triomphe final d'Israël [74]. L'éternité de la Loi est un passage obligé de l'apologétique juive depuis les premiers siècles de l'Empire, où (probablement à cause de la polémique chrétienne) on fait remonter l'application de la Loi aux patriarches et jusqu'à la Création, en l'imposant à Dieu lui-même [75], et on la prévoit comme la caractéristique essentielle de l'âge messianique [76]. Non sans logique, les textes rabbiniques tirent les conséquences de cette extension de la Loi à tous les temps et à tous les peuples, comme dans ce passage où il est dit que les portes de la Jérusalem future se trouveront à Damas (*i. e.* que la cité sera assez grande pour contenir toutes les nations) [77]. Les passages messianiques de l'Ancien Testament ont été en général interprétés d'une façon qui prend (probablement à dessein) le contre-pied de l'exégèse chrétienne : les passages sur le Serviteur souffrant sont attribués à un premier Messie guerrier voué à la mort et à une défaite temporaire, tandis que ceux qui annoncent un avènement glorieux sont renvoyés à un second Messie spirituel qui assurera la victoire finale du peuple élu [78]; les Chrétiens réunissent naturellement ces deux types de passages dans la personne de Jésus. De plus, certains passages réputés messianiques par les Chrétiens sont attribués à des personnes historiques par les Juifs — ainsi certains passages à Zorobabel d'après Théodoret [79] comme dans les chap. 8 et 9 des *Képhalaia*. C'est encore l'idée d'une restauration complète de l'Israël ancien à la fin des temps qui a imposé aux Juifs le mythe des dix tribus perdues qui existeraient encore dans un pays mystérieux en Orient d'où elles reviendraient à la fin du monde [80]; l'argumentation des *Képhalaia* semble néanmoins porter sur la perte de la distinction entre Juda et les autres tribus plutôt que sur ces dix tribus perdues : le Messie né de Juda est désormais impossible, la tribu de Juda n'existant plus.

Jusque-là, les *Képhalaia* sont uniques en leur genre par leur connaissance des

74. En général, l'extermination promise aux païens avec Gog et Magog est en fait réservée aux nations qui ont persécuté Israël : P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen 1934, réimpr. 1966, p. 150-151.

75. A. MARMORSTEIN, « Quelques problèmes de l'ancienne apologétique juive », *RÉJ* 68, 1914, p. 161-173; J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel* (trad. anglaise de 1955, New York), p. 513 s.

76. P. VOLZ, *op. cit.*, p. 172-173.

77. J. KLAUSNER, *op. cit.*, p. 505.

78. J. KLAUSNER, *op. cit.*, *passim*; l'*Apocalypse de Zorobabel* présente deux Messies; cf. B. BLUMENKRANZ, *op. cit.* (n. 13), p. 51, pour une attestation de cette idée en Occident.

79. Les livres d'Aggée (2, 23) et de Zacharie (6, 11-13) mentionnent Zorobabel comme un Messie, c'est-à-dire une personne ayant reçu l'onction divine et pas nécessairement *le* Messie de la fin des temps. Théodoret de Cyr nous précise que les Juifs de son temps rapportaient à Zorobabel plusieurs passages messianiques : dans son *Commentaire sur Isaïe* (éd. J.-N. Guinot, SC 276, 1980; 295, 1982; 315, 1984), on trouve plusieurs réfutations de ces attributions, ainsi que dans le reste de son œuvre (voir les références rassemblées par J.-N. Guinot, *op. cit.*, SC 295, p. 50). Il est vraisemblable que ces attaques contre les exégèses juives visent en fait celles de Théodore de Mopsueste (J.-N. Guinot, SC 276, p. 85), mais même dans ce cas Théodoret ne pouvait y songer que s'il connaissait des exégèses juives analogues. On retrouve en tout cas Zorobabel dans la littérature apocalyptique qui apparaît justement au VIIe s. — cf. J. E. SHMUEL, *Midrashei Geulah. The Jewish Apocalypses*, Tel Aviv 1954 (en hébreu) —, en particulier l'*Apocalypse de Zorobabel* (cf. n. 62) où Zorobabel n'est pourtant que le bénéficiaire de la vision apocalyptique.

80. Cette légende remonte au moins à JOSÈPHE, *Antiquités juives* XI, 133; cf. P. VOLZ, *op. cit.*, p. 347, et J. KLAUSNER, *op. cit.*, p. 470-482.

théories juives ; sur d'autres points, ils dépendent au contraire d'œuvres chrétiennes précédentes, dont ils ne se distinguent que par leur caractère de manuel sans mise en scène. L'argument de la déchéance des Juifs privés de Temple et donc de culte conforme à la lettre de la Loi mosaïque figure aux chap. 7 et 11 des *Képhalaia*; mais il circulait déjà au IIe siècle de notre ère, puisque Origène mentionne l'embarras qu'il causait aux Juifs, qui finirent par élaborer une théorie de la substitution de la prière et des vertus aux sacrifices sanglants [81]. Cette réponse toute prête des Juifs n'empêcha pas des auteurs chrétiens comme Jean Chrysostome [82] de le réitérer à l'envi. Les homélies *adversus Judaeos* de Jean Chrysostome ont en effet un point commun avec les *Képhalaia* : elles cherchent elles aussi à discréditer les théories juives, mais dans l'esprit des Chrétiens plutôt que dans une confrontation directe avec les Juifs.

Il y a de fortes présomptions pour que l'auteur des *Képhalaia* dépende en fait de ces homélies de Jean Chrysostome dont il reprend plus d'une fois l'argumentation. L'impossibilité de la réunion de toutes les nations trois fois par an à Jérusalem, signalée au chap. 4, a déjà été utilisée par le prédicateur d'Antioche (PG 48, col. 916-917); la comparaison entre les trois captivités limitées des Juifs et leur déchéance actuelle illimitée (chap. 7) se retrouve particulièrement détaillée (*ibid.*, col. 890-897); la comparaison entre la situation ancienne d'Israël (énormes péchés, maintien de l'élection divine) et la situation actuelle (abandon par Dieu alors que les péchés individuels sont minimes) au chap. 24 est exposée à peu près dans les mêmes termes (*ibid.*, col. 906-907). D'autres rapprochements — chap. 9 des *Képhalaia* et col. 919 sur *Deut.* 18, 15; chap. 12 s. et col. 922-924 sur le *Ps.* 109, 4 — sont en revanche peu concluants : les arguments de Jean Chrysostome sont à peine esquissés et il s'agit de citations utilisées de longue date dans la polémique anti-judaïque.

L'existence des *Képhalaia* ne suffit pas à démontrer qu'un Chrétien pouvait réellement bien connaître les Juifs de son temps : une bonne partie des renseignements dont disposait l'auteur ont fort bien pu être puisés dans des ouvrages chrétiens antérieurs, comme ceux de Théodoret. Mais ce recueil témoigne d'un effort véritable de documentation en vue de confrontations bien réelles avec les docteurs juifs : contrairement à la plupart des textes chrétiens, les *Képhalaia* prennent l'offensive et s'attachent à démontrer l'incohérence des thèses adverses plutôt qu'à défendre la cohérence des dogmes chrétiens. Le contexte exact de la rédaction nous échappe malheureusement : l'absence complète d'allusions à la situation contemporaine plaide plutôt contre un lien direct avec le baptême forcé imposé par Héraclius. Il vaut donc mieux considérer les *Képhalaia* comme une attestation supplémentaire des vives tensions entre Juifs et Chrétiens au VIIe siècle.

81. ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres* X, 2; éd. A. Méhat, Paris 1951, p. 195. Les termes mêmes utilisés dès le IIe s. (ni prophète ni prêtre ni autel) sont ceux que reprendront bientôt les polémistes chrétiens.

82. *Op. cit.* (n. 29).

LE TRAITÉ DE GRÉGOIRE DE NICÉE SUR LE BAPTÊME DES JUIFS[1]

par Gilbert DAGRON

Un bref rappel bibliographique est nécessaire. Franz Cumont[2] est le premier à avoir appelé l'attention, en 1903, sur un traité concernant le baptême des Juifs, qu'il considérait à tort comme anonyme, mais qu'il rattachait avec raison à la politique de conversion lancée par Basile Ier. Il en percevait d'autant mieux l'intérêt qu'il avait édité l'année précédente, à partir des mêmes manuscrits tardifs et sans s'apercevoir qu'il avait été devancé par A. A. Dmitrievskij, un autre élément du dossier : la formule d'abjuration dite ἔκθεσις ἀκριβεστέρα[3]. Quelques extraits bien choisis donnaient une idée du contenu de ce traité et surtout de son ton, celui d'un pamphlet prenant violemment à partie l'empereur lui-même. Dix ans plus tard, l'Académie flamande de Gand publiait l'édition intégrale du Traité préparée par E. de Stoop[4], qui venait de mourir prématurément, à l'âge de vingt-neuf ans. Sous le titre « L'antisémitisme à Byzance au temps de Basile le Macédonien », cette édition, accompagnée d'une traduction et d'un commentaire en flamand, était faite à partir des trois manuscrits grecs signalés par Cumont : le *Vallicellanus* 80 (F 13) du XIIIe siècle, le *Vaticanus Palatinus* 233 du XIVe siècle et le *Parisinus* 1372 du XVe siècle.

Le compte rendu de ce travail par Giovanni Mercati[5], en 1915, leva l'anonymat d'une œuvre que deux témoins anciens jusque-là non utilisés, le *Coislin* 213 et le *Mosquensis Bibl. Synod.* 443 (*Vladimir* 232), attribuent à Grégoire métropolite de Nicée[6], autrement dit au fidèle partisan de Photius, Grégoire Asbestas. La datation

1. Ce dossier a été analysé dans mon séminaire du Collège de France. Il a bénéficié des remarques de collègues et auditeurs que je remercie ici collectivement.

2. « La conversion des Juifs byzantins au IXe siècle », *Revue de l'Instruction publique en Belgique* 46, 1903, p. 8-15.

3. « Une formule grecque de renonciation au judaïsme », *Wiener Studien* 24, 1902, p. 462-472. Sur les formules d'abjuration et leurs éditions par A. A. Dmitrievskij puis V. Beneševič, voir plus bas, p. 355-356 et n. 211.

4. « Het Antisemitisme te Byzantium onder Basilius den Macedoniër », *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal en Letterkunde,* 1913, p. 449-511.

5. « Un antisemita bizantino del secolo IX, che era siciliano », *Didaskaleion* 4, 1915, p. 1-6; repris dans G. MERCATI, *Opere minori* III (Studi e Testi 78), Vatican 1937, p. 441-445.

6. Dans le Coislin (décrit par A. A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskih rukopisej* II, Kiev 1901, p. 993-1052), le nom de Grégoire ne figure pas en tête de l'œuvre, mais dans la table du manuscrit,

du Traité s'en trouvait confirmée en même temps que son importance pour l'histoire de l'Église du IXe siècle. Les conditions étaient réunies pour reprendre le commentaire et éventuellement établir un meilleur texte ; mais l'édition donnée par de Stoop et la mise au point de Mercati furent assez peu remarquées en raison de l'époque et surtout du lieu de publication. Le fut encore moins l'édition donnée par S. Eustratiadès en 1932 dans la revue cypriote Ἀπόστολος Βαρνάβας [7]. C'est à l'article de Cumont que l'on continua le plus souvent de renvoyer, sauf dans la discussion qui opposa J. Andréadès à F. Dölger sur le statut fiscal des Juifs à Byzance [8]. A cette occasion, le texte ne fut analysé que pour une phrase prêtant à équivoque [9].

Il méritait, je crois, d'être réexaminé dans la perspective qui est ici la nôtre : l'histoire des baptêmes forcés et des conversions. Plusieurs arguments militaient en faveur d'une reprise du texte : les imperfections de l'édition donnée par de Stoop, qui ignorait les deux plus anciens manuscrits, et de la trop rapide transcription d'Eustratiadès, la difficulté de se procurer les Actes de l'Académie de Gand aussi bien que la revue cypriote, enfin le désagrément qu'il y aurait pour le lecteur à lire une traduction et un commentaire sans pouvoir se référer à l'original. Mais j'ai choisi d'alléger l'apparat en ne retenant que les principales leçons de **P** (*Palatinus* 233, XIVe s., fol. 106v-115v), **R** (*Parisinus* 1372, XVe s., fol. 21v-34v) et **V** (*Vallicellanus* 80, XIIIe s., fol. 176r-182v) [10]. Les leçons de **C** (*Coislin* 213, daté de 1027, fol. 151v-164v), le principal et de loin le meilleur manuscrit malgré plusieurs omissions, et celles de **M** (*Mosquensis* 443, XIIe s., fol. 44r-53v), dont le copiste est souvent inattentif, sont systématiquement notées, à l'exception des simples fautes d'orthographe. Je note également, lorsque je les rejette, les variantes retenues par Cumont (**Cu**) et par de Stoop (**St**), ou leurs corrections.

Le Traité est remarquablement construit :

— Une brève *introduction* (§ 1), sans rhétorique inutile, énonce la thèse : on ne doit baptiser les « Hébreux » qu'en s'entourant de précautions et en respectant les canons. Elle donne aussi le ton, doublement violent : contre l'empereur, dont la décision de brusquer les baptêmes est anticanonique, et contre les Juifs, considérés comme des ennemis irréductibles du christianisme, « sans pudeur et incorrigibles ».

I. L'auteur établit ensuite longuement (§ 2-7), en citant les Écritures, qu'un vrai Chrétien se reconnaît à son renoncement aux biens de ce monde (§ 2). Si les

qui est ancienne. La liste complète des manuscrits contenant le traité de Grégoire de Nicée est donnée par V. BENEŠEVIČ, « K istorii evreev v Vizantii VI-X vekov », *Evrejskaja Mysl'* II, 1, 1926, p. 214-215 (voir plus bas, n. 211) ; aux cinq manuscrits déjà cités il faut ajouter : *Athen. Bibl. Nat.* 1435 (XIIe s.), *Vindob. Theol. gr.* 306 (XIIIe s.) et *Athous* 5061 (Iviron 941, XIVe-XVe s.). Je ne crois pas que l'anonymat de l'œuvre dans une partie de la tradition s'explique par le désir de l'auteur de se mettre à l'abri de poursuites (Mercati).

7. Sôphronios (Eustratiadès) ex-évêque de Léontopolis (en Égypte), « Πῶς οἱ ἀπὸ αἱρέσεων προσερχόμενοι τῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ ἐγένοντο δεκτοί », *Ἀπόστολος Βαρνάβας* 4, 1932, p. 156-160 (formules d'abjuration), 187-190, 260-263, 281-282, 291-294. Eustratiadès, qui vivait à Paris, a simplement copié le *Coislin* 213 sans un mot d'introduction, de commentaire ou d'explication en note. Il ignore de toute évidence les travaux de Cumont et de Stoop.

8. Voir plus bas, p. 350-351 et n. 191.

9. Voir plus bas, p. 318-319.

10. Sur ces manuscrits, on se reportera à l'introduction donnée par de Stoop. Il est évident que P et V, sans dépendre l'un de l'autre, dérivent d'un même modèle.

Juifs étaient dans une telle disposition d'esprit, il faudrait les accueillir ; mais ils ne voient dans le baptême qu'un moyen d'améliorer leur situation matérielle et sociale, en raison des promesses matérielles qui leur sont faites (§ 3). Ils sont et restent endurcis de cœur (§ 4), et ceux qui veulent les sauver commettent une double faute : 1) Le temps n'est pas encore venu où le « reste » d'Israël devra se convertir (§ 5); 2) il est inconvenant et totalement contraire à l'enseignement du Christ d'attirer les Juifs au christianisme par l'argent (§ 7).

II. Dans une seconde partie (§ 8-10), Grégoire ne parle plus en exégète et en moraliste, mais en canoniste. Même si les Juifs étaient sincères, il faudrait leur appliquer le canon 8 du concile de Nicée II, qui exige non seulement qu'ils renoncent aux croyances officielles du judaïsme, mais qu'ils tournent en dérision les pratiques secrètes des Juifs (§ 8). La procédure d'abjuration devant un évêque ou un prêtre, de même que les canons conciliaires concernant les étapes de l'introduction d'un hérétique ou d'un non-Chrétien dans l'Église, empêchent d'accepter la procédure et le rituel abrégés auxquels on a eu recours et qu'un adversaire de Grégoire a fait la gaffe d'appeler « une esquisse de baptême », autrement dit un baptême hâtif (§ 9). Nous ne sommes plus au temps où il fallait convertir les foules pour donner au christianisme sa première large assise (§ 10).

III. Viennent ensuite des réponses aux arguments des évêques représentant le parti adverse (§ 11-13). On objecte à Grégoire qu'il est inutile de crier au scandale, puisque les dogmes ne sont pas en danger. Si, rétorque-il, en s'appuyant sur l'exégèse patristique pour donner un sens large à la notion de « dogme », opposée à celle de « commandement » et « proclamation ». Le baptême est un « dogme », et les dogmes ne doivent pas être divulgués (§ 11-12). On lui objecte alors que si le baptême est un dogme, c'est un « petit » dogme, entendons un dogme tout simple. Sur ce qu'il présente comme une nouvelle gaffe, Grégoire a beau jeu d'ironiser : ce « petit dogme » n'en est pas moins essentiel, et il est nécessaire de respecter jusque dans les plus petits détails la cohérence doctrinale du christianisme, sous peine de compromettre l'ensemble (§ 13).

IV. Est abordé enfin (§ 14-17) le dernier aspect de la controverse, qui n'est pas pour Grégoire le moins important, puisqu'il met en cause l'indépendance de l'Église par rapport à l'État et le respect de la hiérarchie dans l'Église elle-même. Les laïcs ont-ils le droit d'intervenir dans l'enseignement chrétien ? (§ 14). Les apparentes contradictions entre les canons s'expliquent, ici encore, par une différence d'époque. Aujourd'hui, les laïcs doivent rester à leur place (§ 15), et en tout cas ne pas se mêler de catéchèse et de baptême. Même un prêtre ne peut procéder au baptême sans l'autorisation de son évêque (§ 16). Certes, pour un baptême ordinaire, les prêtres peuvent agir sans consultation, mais pour un acte liturgique aussi inhabituel qu'un baptême massif de Juifs, les canons leur font obligation de consulter leur évêque, et aux évêques eux-mêmes de consulter leur métropolite. Les canons prévoient aussi qu'un prêtre officiant hors de son ressort sans autorisation épiscopale sera déposé (§ 17).

* * *

De Grégoire métropolite de Nicée, traité montrant qu'il ne faut pas se hâter de porter sur les Hébreux la main du baptême, à moins qu'ils n'aient été préalablement soumis à un examen rigoureux.

1. Le grand David nous apprend que la vérité est le principe des paroles de Dieu [11], et le sage Esdras démontre qu'elle est plus forte que tout [12]. S'il en est bien ainsi, rien n'est plus nécessaire que la vérité ni préférable à elle, et il nous faut, en choisissant de lui obéir, proclamer sans rougir face aux empereurs les témoignages de Dieu [13]. Et l'un des plus grands témoignages serait précisément qu'il ne faut pas se hâter de porter sur les Hébreux [14] la main du baptême, mais, en obéissant aux lois évangéliques et en suivant les canons des Apôtres et des Pères, s'engager avec précaution dans la voie de l'administration du baptême et reconnaître ceux qui s'en approchent à leurs fruits, de peur que, sans nous en apercevoir, « nous ne donnions ce qui est saint à des chiens et des perles à des cochons » [15], et les dogmes parfaits de notre foi à des gens sans pudeur et incorrigibles, qui, après avoir appris ce qu'ils ne savaient pas, en tirent des armes contre nous.

I

2. Pour ceux qui accèdent à la foi du Christ et au baptême, le premier fruit et en quelque sorte le principe et le signe de tout ce qui suivra est le renoncement au monde, aux choses du monde, aux corps eux-mêmes et aux volontés propres de l'âme [16]. « Si quelqu'un, dit le Christ, veut marcher derrière moi, qu'il renonce à lui-même, prenne sa croix et me suive » [17], et « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et sœurs et jusqu'à sa propre âme, il ne peut être mon disciple » [18], et « Quiconque parmi vous ne se détache pas de ses biens ne peut être mon disciple » [19]. Voilà ce que prescrit le Sauveur du monde; et son disciple Luc dans les bienheureux Actes des Apôtres écrit : « La multitude de ceux qui avaient la foi dans le Seigneur n'était qu'un cœur et qu'une âme, et personne ne disait qu'aucun de ses biens fût à lui : au contraire ils mettaient tout en commun » [20], et « Tous les propriétaires qui possédaient terres ou maisons les

11. *Ps.* CXIX, 160 : « Le principe de ta parole est la vérité, tout jugement de ta justice est pour toujours. »
12. *I Esdras* IV, 35.
13. *Ps.* CXIX, 46 : Καὶ ἐλάλουν ἐν τοῖς μαρτυρίοις σου ἐναντίον βασιλέων καὶ οὐκ ᾐσχυνόμην (Je parlerai de tes témoignages face aux rois et n'aurai pas honte).
14. Grégoire de Nicée, se conformant à l'usage patristique, distingue l'ethnie des Hébreux et la religion des Juifs.
15. *Matth.* VII, 6 : « Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint et ne jetez pas vos perles aux cochons de peur qu'ils ne les piétinent avec leurs pattes et ne se retournent pour vous déchirer. »
16. À rapprocher de *Éphés.* II, 3 : τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν.

Γρηγορίου μητροπολίτου Νικαίας λόγος διαλαμβάνων ὅτι οὐ χρὴ ταχέως ἐπιτιθέναι χεῖρα βαπτίζουσαν Ἑβραίοις εἰ μή τις ἀκριβῶς τούτους πρότερον δοκιμάσει.

1. Τὴν ἀλήθειαν ἀρχὴν εἶναι τῶν τοῦ Θεοῦ λόγων ὁ μέγας ἡμᾶς διδάσκει Δαβίδ, καὶ πάντων αὐτὴν ἰσχυροτέραν ὁ σοφὸς ἀποδείκνυσιν Ἔσδρας. Εἰ δὲ ταῦτα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οὐδὲν ἄρα τῆς ἀληθείας ἀναγκαιότερον οὐδὲ προτιμότερον, καὶ χρὴ ταύτῃ μᾶλλον ἡμᾶς πειθομένους τὰ μαρτύρια τοῦ Θεοῦ λαλεῖν ἐναντίον βασιλέων ἀνεπαισχύντως. Εἴη δ' ἂν τῶν μεγίστων ἓν μαρτυρίων καὶ τὸ μὴ δεῖν ταχέως ἐπιτιθέναι χεῖρα βαπτίζουσαν Ἑβραίοις, ἀλλὰ νόμοις εὐαγγελικοῖς πειθομένους, καὶ κανόσι στοιχοῦντας ἀποστολικοῖς τε καὶ πατρικοῖς, προσεχόντως ἐπὶ τὸ βαπτίζειν ἰέναι καὶ τοὺς προσιόντας ἐπιγιγνώσκειν ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ λάθωμεν « διδόντες τὰ ἅγια τοῖς κυσὶ καὶ τοῖς χοίροις τοὺς μαργαρίτας », τοῖς ἀναιδέσι καὶ ἀκολάστοις τὰ τέλεια τῆς ἡμετέρας δόγματα πίστεως, οἵ μετὰ τὸ μαθεῖν ἅπερ οὐκ ᾔδεισαν, ὁπλίζονται δι' αὐτῶν καθ' ἡμῶν.

I

2. Τῶν τοίνυν τῇ πίστει τοῦ Χριστοῦ καὶ τῷ βαπτίσματι προσιόντων καρπὸς πρῶτος, καὶ οἷόν τις ἀρχὴ καὶ σύμβολον τῶν ἑξῆς, ἄρνησις κόσμου καὶ τῶν ἐν κόσμῳ καὶ σωμάτων αὐτῶν καὶ θελημάτων ψυχῆς. « Εἴ τις γάρ, φησί, θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι », καὶ « Εἴ τις ἔρχεται πρός με, καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναταί μου μαθητὴς εἶναι », καὶ « Πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν, οὐ δύναταί μου εἶναι μαθητής ». Οὕτω μὲν οὖν ὁ τοῦ κόσμου παρεγγυᾷ Σωτήρ, γράφει δὲ καὶ ὁ τούτου μαθητὴς Λουκᾶς ἐν ταῖς μακαρίαις τῶν ἀποστόλων πράξεσιν ὅτι· « Τοῦ πλήθους τῶν πιστευσάντων Κυρίῳ ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά », καὶ « Ὅσοι κτήτορες χωρίων ἢ οἴκων ὑπῆρχον, πωλοῦντες

Tit. 1 auctoris nomen et titulum episcopale tantum in C (Γρηγορίου τοῦ Νικαίας in tabula ad initium codicis) et M exstant : om. ceteri cod. Cu St.
1 1 τῶν πανταχοῦ PV ‖ 3 ταύτην R ‖ 4 ἡμᾶς om. PV ‖ 8 διδόναι MR.
2 8 παρεγγυᾶται PV‖ 10 οὐδείς τι MPV ‖ αὐτῷ : αὐτῶν CMRV ‖ 11 αὐτοῖς om. PV.

17. *Matth.* XVI, 24.
18. *Luc* XIV, 26.
19. *Luc* XIV, 33.
20. *Actes* IV, 32.

vendaient, apportaient le prix de ce qu'ils avaient vendu, le mettait aux pieds des Apôtres, et l'argent était distribué à chacun selon ses besoins »[21]. Si donc un Hébreu qui embrasse le christianisme nous montre ce premier fruit de la foi, il faut s'attacher coûte que coûte à un tel homme et s'assurer qu'il continue bien à édifier sur ces belles fondations, en recevant de grand cœur les prescriptions et les promesses du Seigneur que voici : « Entrez par la porte étroite, car grande est la porte et large la route qui conduisent à la perdition, car étroite est la porte et resserré le chemin qui mènent à la vie, et ils sont peu nombreux à les trouver »[22], « Vendez vos biens et donnez l'aumône »[23], « Ne possédez ni or ni argent »[24], « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais qui ne peuvent tuer l'âme »[25], « Vous aurez de l'affliction en ce monde »[26], « Quand ils vous chassent de cette ville, fuyez dans cette autre »[27].

3. Si donc un Hébreu, comme il vient d'être dit, en se détachant de tout ce qui est du monde et se trouve dans le monde, choisit de s'engager dans le chemin étroit et s'est préparé à la privation de ses biens, à l'affliction, aux persécutions et à la mort, tout le monde concevra que celui-là a choisi délibérément le Christ et sa foi, que tous les Chrétiens doivent lui faire fête et qu'il s'est montré digne de la divine régénération, des célébrations sacrées et de la participation aux sanctifications salvatrices[28]. Mais s'il n'a même pas eu l'ombre de telles idées — sans parler d'une adhésion de cœur selon un jugement raisonné —, et si, encore attaché aux vanités judaïques, tannant son cuir[29], tout souillé de crottes de chiens[30] et de vomissures de toutes sortes, ne pouvant même pas regarder les Chrétiens dans les yeux, soumis aux pressions fiscales, en butte à tous ceux qui les briment[31], et n'ayant même pas de quoi vivre, si donc c'est dans cet état qu'il devait être immédiatement appelé par celui qui a le pouvoir suprême et qu'il commençait par toucher de l'argent, puis recevait l'assurance officielle qu'il serait désormais débarrassé de son métier malodorant[32], des charges fiscales[33] et de tous ceux qui jusqu'à maintenant le brimaient, qu'il serait mis en situation de dominer les Chrétiens authentiques et qu'en vivant une vie oisive et sans efforts il recevrait tout ce qu'il lui faut pour toute sa vie, qu'il parviendrait à des dignités dont il ne pouvait même pas rêver, et qu'il épouserait une femme bien-née du pays, si donc, tombant sur l'annonce officielle de telles promesses, il abjurait le judaïsme et tournait en dérision le christianisme en se faisant baptiser, moi, cet homme-là, je ne l'appellerais jamais un Chrétien. Le ciel me préserve d'être assez fou pour le faire et d'en venir à un tel reniement du christianisme.

21. *Actes* IV, 34-35.
22. *Matth.* VII, 13-14.
23. *Luc* XII, 33.
24. *Matth.* X, 9.
25. *Matth.* X, 28.
26. *Jean* XVI, 33.
27. *Matth.* X, 23.
28. Comprendre : le baptême, l'assistance à la liturgie et la participation à la communion.
29. Allusion au métier de tanneur, qui était l'une des spécialités des Juifs; voir plus bas, p. 351.
30. Jusqu'à une époque récente, on utilisait à Constantinople (et sans doute ailleurs) les crottes de chiens pour la teinture du cuir et la préparation des parchemins. Sur ce dernier aspect, voir M. HARAN, « Bible Scrolls in Eastern and Western Communities from Qumran to the High Middle

ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων, καὶ διεδίδοτο ἑκάστῳ καθ' ὃ ἄν τις χρείαν εἶχεν ». Εἰ μὲν οὖν τις Ἑβραῖος τὸν χριστιανισμὸν ἀσπαζόμενος τοῦτον ἡμῖν πρῶτον δείκνυσι τῆς πίστεως τὸν καρπόν, ἀνθεκτέον τοῦ τοιούτου παντὶ τρόπῳ καὶ ζητητέον εἰ τῷ καλῷ θεμελίῳ καὶ τὰ ἑξῆς ἐποικοδομεῖ, προθύμως παραδεχόμενος τὰ δεσποτικὰ προστάγματα καὶ τὰς ὑποσχέσεις ἐχούσας οὕτως· « Εἰσέλθετε διὰ τῆς στενῆς πύλης, ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν· ὅτι στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν », « Πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα καὶ δότε ἐλεημοσύνην », « Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον », « Μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι », « Ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἕξετε », « Ὅταν διώκωσιν ὑμᾶς ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν ».

3. Εἰ μὲν οὖν τῶν Ἑβραίων τις, ὡς εἴρηται, πᾶσιν ἀποταττόμενος ὅσα κόσμου καὶ τῶν ἐν κόσμῳ, τὴν στενὴν ὁδεύειν αἱρεῖται, καὶ πρὸς ὑπαρχόντων ἀφαίρεσιν καὶ θλῖψιν καὶ διωγμοὺς καὶ θάνατον παρεσκεύασται, παντί που δῆλον ὅτι Χριστόν τε καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν οὗτος εἵλετο κατὰ πρόθεσιν, καὶ πᾶσι Χριστιανοῖς περισπούδαστος, καὶ τῆς θείας ἀναγεννήσεως, καὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν καὶ τῆς μεταλήψεως τῶν σωτηρίων ἁγιασμάτων καθέστηκεν ἄξιος. Εἰ δὲ τοιοῦτον οὐδὲν οὐδ' ἐνενόησεν ὅλως — μὴ ὅτι γε κατὰ κρίσιν λελογισμένην ἠγάπησεν — ἀλλ' ἔτι ταῖς ἰουδαϊκαῖς ματαιότησι κάτοχος ὤν, βυρσοδεψῶν τε καὶ κυνείᾳ κόπρῳ καὶ βρώμῳ παντοδαπῷ συμφυρόμενος καὶ Χριστιανοῖς μὲν μηδ' ἀντοφθαλμῶν, δημοσιακοῖς δὲ βάρεσιν ὑποκείμενος καὶ τοῖς ἐπηρεασταῖς ἐκκείμενος ἅπασι, καὶ τῶν ἀναγκαίων αὐτῶν σπανιζόμενος, εἰ οὕτως ἔχων μετάκλητος αὐτίκα παρὰ τοῦ τὰ μέγιστα δυναμένου γένοιτο, καὶ χρηματισθείη μὲν ἐκ πρώτης, δέξαιτο δὲ πληροφορίαν ὡς ἀπαλλαγείη λοιπὸν τοῦ δυσώδους ἐπιτηδεύματος καὶ τῶν δημοσιακῶν βαρῶν καὶ τῶν ὅσοι μέχρι νῦν ἐπηρέαζον, καὶ κατασταίη μὲν ἐπικρατὴς τῶν αὐτὸ τοῦτο Χριστιανῶν, ζῶν δὲ βίον ἀργὸν καὶ ἄπονον ἕξει παρ' ὅλην ἑαυτοῦ τὴν ζωὴν χορηγούμενα τὰ χρειώδη, καὶ ἀξιωμάτων ὧν οὐδ' ὄναρ εἶδεν ἐπιβήσεται, καὶ τῶν ἐπὶ τοῦ τόπου τὴν εὖ γεγονυῖαν εἰς γάμους λήψεται, εἰ τοιούτων πεπληροφορημένων τυχὼν ὑποσχέσεων τὸν ἰουδαϊσμὸν ἐξομόσαιτο, καὶ τὸν χριστιανισμὸν διαπαίζων βαπτίσαιτο, τοῦτον οὐκ ἂν εἴποιμι Χριστιανὸν ἐγώ ποτε. Μὴ οὕτω μανείην, μηδὲ τὸν χριστιανισμὸν ἀρνησαίμην.

2 13 διεδίδοτο C : ἐδίδοτο ceteri cod. St ‖ 18 ὅτι correxi : στενὴ δὲ M τι στενὴ ceteri cod. St.
3 2 κόσμων R ‖ αἱρ. ὁδ. M ‖ 5 τελετῶν : τελεσμάτων M ‖ 6 οὐδὲν οὐδὲν ἐνόησεν St sed vide infra 8, l. 3 ‖ 8 κόπρων M ‖ βρῶμα M ‖ 12 δέξεται P ‖ δυσώδου R ‖ 13 ἐπηρεαζόντων PV ‖ 14 μὲν : ἡμᾶς R ‖ αὐτῶν τούτων P ‖ 16 γάμον PV ‖ 17 τύχοι P ‖ 17-18 καὶ τ. χ. δ. om. P ‖ 18 διαπαίξων R ‖ οὐκ ἂν ἐγώ ποτε εἴπ. χρ. M.

Ages », *Hebrew Union College Annual* 56, 1985, p. 21-62, dont on trouvera un compte rendu par M. McCormick dans *Scriptorium* 42, 1988, p. 61. Dans le Jugement Dernier de la *Vie de Basile le Jeune,* les Juifs sont d'une saleté repoussante, avec « un visage qui semble enduit d'un mélange de pus et de crottes de chiens » (éd. Vilinskij p. 108) : c'est peut-être, là aussi, une allusion au métier de tanneur.

31. On désigne sous le terme d'ἐπήρειαι les « vexations » que les fonctionnaires, surtout ceux du fisc, imposent aux administrés ; bien souvent il s'agit de corvées ou charges diverses.

32. Celui de tanneur.

33. F. Dölger surinterprète sans doute ce passage en y voyant la preuve que les Juifs byzantins étaient assujettis à un impôt spécial et discriminatoire ; voir plus bas, p. 351, n. 191.

4. Car ce n'est pas en se ralliant au Christ et à ses commandements qu'il aura choisi de devenir chrétien : vaincu par l'or et la promesse des biens de ce monde, il aura seulement fait semblant, et il profitera de la moindre occasion pour revenir comme un cochon à sa fange, puisque, quelles que soient les circonstances, le peuple hébreu est ainsi depuis l'origine : pieux par les mots, impie par ses actes, ainsi que le suggère le Seigneur en citant les paroles du prophète Isaïe : « Ce peuple s'approche de moi avec des mots et il m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi. Il me vénère en vain, puisqu'il enseigne pour enseignements des commandements d'hommes » [34]. Et Paul, invoquant le même témoignage [35], dit : « Vous écouterez avec vos oreilles et ne comprendrez pas, vous regarderez avec votre vue mais sans voir; car le cœur de ce peuple s'est épaissi, ils se sont fait durs d'oreille et se sont bouché les yeux de peur de voir de leurs yeux et d'entendre de leurs oreilles, de comprendre avec le cœur, de revenir à moi et que je les guérisse. Sachez donc que c'est aux Nations qu'a été envoyé le salut de Dieu. Eux écouteront » [36], et c'est quelque chose d'équivalent que signifie le *C'était à vous d'abord qu'il fallait dire la parole de Dieu, mais puisque vous la rejetez et que vous-mêmes ne vous jugez pas dignes de la vie éternelle, voilà que nous nous tournons vers les Nations* [37]. Endurcis de cœur, très exactement, ils résistaient fermement à la proclamation, et ils résistent jusqu'à nos jours; car Paul dit : « Encore aujourd'hui, quand ils lisent Moïse, un voile est sur leur cœur; mais quand ils se tourneront vers le Seigneur, le voile sera enlevé » [38]. Mais nous ne voyons aucun Juif qui ait encore enlevé ce voile, dans la mesure où aucun d'entre eux ne se convertit droitement. Car celui dont on dit qu'il se tourne vers le Seigneur, comme le montre le grand Basile dans son écrit adressé à Amphiloque, c'est « celui qui passe sur la lettre de la loi et s'élève vers Dieu par la contemplation » [39]; or aujourd'hui la supposée conversion de ces trompeurs trompés n'est pas une montée vers Dieu par la contemplation, mais une descente vers le monde et les richesses pire que la précédente.

5. Qu'ils se demandent donc, ceux qui viennent de « sauver » le reste d'Israël [40], si recevoir de l'argent [41] c'est être sauvé, et si le salut du « reste » (d'Israël) est à prévoir pour maintenant ou pour un autre moment. Car le divin Apôtre, évoquant deux « restes », l'un au temps du prophète Élie, l'autre au temps de la venue du Seigneur — à propos duquel Isaïe dit en prophétie : « Quand le nombre des enfants d'Israël serait comme le sable de la mer, il n'en sera sauvé qu'un reste » [42] —, fait la démonstration que, de même qu'aux jours du prophète Élie « (Dieu) s'était réservé sept mille hommes qui n'avaient pas fléchi le genou devant Baal, de même en ce moment il y avait encore un reste selon le choix de la grâce » [43]; et par *en ce moment* il entend le temps de la parousie du Christ, époque à laquelle lui-même vivait. Aussi poursuit-il : « Ceux du choix ont obtenu (ce qu'ils cher-

34. *Matth.* XV, 7-9, où le Christ cite assez librement *Is.* XXIX, 13 (où c'est Dieu qui parle).
35. *Is.* VI, 9-10, cité dans *Matth.* XIII, 14-15; *Marc* IV, 12; *Jean* XII, 40 et le passage des *Actes* cité ci-dessous.
36. *Actes* XXVIII, 26-28.
37. *Actes* XIII, 46.
38. *II Cor.* III, 15-16, renvoyant à *Ex.* XXXIV, 34.

4. Οὐ γὰρ Χριστῷ καὶ ταῖς ἐκείνου πεισθεὶς ἐπαγγελίαις εἵλετο χριστιανίζειν, ἀλλὰ χρυσοῦ καὶ κοσμικῶν ὑποσχέσεων ἡττηθεὶς ὑπεκρίνατο τέως, καὶ μέλλει, καιροῦ τυγχάνων, ἀναστρέφειν ὥσπερ ὗς ἐπὶ τὸν ἴδιον βόρβορον, ἐπεὶ καὶ περιστάσεως χωρὶς τοιοῦτον ἄνωθεν τὸ ἑβραϊκὸν φῦλον, εὐσεβοῦν μὲν τοῖς ῥήμασι, δυσσεβοῦν δὲ τοῖς πράγμασιν, ὥς που καὶ ὁ Κύριος παράγει λέγοντα τὸν προφήτην Ἡσαΐαν· « Ἐγγίζει μοι ὁ λαός, τῷ στόματι αὐτῶν καὶ τοῖς χείλεσί με τιμῶσιν, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων ». Καὶ ὁ Παῦλος αὐτῷ τούτῳ μάρτυρι χρώμενός φησιν· « Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶ βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μή ποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσι καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι καὶ ἐπιστρέψωσι πρός με καὶ ἰάσομαι αὐτούς. Γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ, καὶ αὐτοὶ ἀκούσονται ». Τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ *Ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ ἀναξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.* Πεπωρωμένοι γὰρ ἀκριβῶς τὴν καρδίαν, ἀντέβαινον τῷ κηρύγματι σφόδρα, καὶ μέχρι νῦν ἀντιβαίνουσιν. « Ἕως γὰρ σήμερον, φησίν, ἡνίκα ἀναγιγνώσκεται Μωσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται· ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα ». Οὐδένα δὲ βλέπομεν Ἰουδαῖον ἄρτι τὸ κάλυμμα τοῦτο περιαιρούμενον, καθὸ μηδὲ ἐπιστρέφει τις αὐτῶν εἰς εὐθές. Ἐπιστρέφειν γὰρ λέγεται πρὸς Κύριον, ὡς ὁ μέγας δηλοῖ Βασίλειος ἐν τοῖς πρὸς Ἀμφιλόχιον, « ὁ παρατρέχων τὸ γράμμα τοῦ νόμου καὶ διὰ θεωρίας πρὸς Θεὸν ἀναγόμενος »· ἡ δὲ ἐν τῷ παρόντι καιρῷ πλανώντων καὶ πλανωμένων δοκοῦσα ἐπιστροφὴ οὐκ ἐπὶ Θεὸν διὰ θεωρίας ἀναγωγή ἐστιν, ἀλλ' ἐπὶ κόσμον καὶ χρήματα καταγωγὴ τῆς προτέρας μείζων.

5. Σκοπείτωσαν οὖν οἷς ἄρτι σῴζεται τὸ κατάλειμμα τοῦ Ἰσραήλ, εἰ τὸ χρηματίζεσθαί ἐστι σῴζεσθαι, καὶ εἰ τοῦ παρόντος ἢ ἄλλου καιροῦ τὸ σῶσμα τοῦ καταλείμματος. Δύο γὰρ μνησθεὶς καταλειμμάτων ὁ θεῖος ἀπόστολος, τοῦ μὲν κατὰ τὸν προφήτην Ἡλίαν, τοῦ δὲ κατὰ τὴν δεσποτικὴν ἐπιδημίαν — περὶ οὗ λέγει προφητεύων Ἡσαΐας ὡς· « Ἐὰν ᾖ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν τοῦ Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ κατάλειμμα σωθήσεται » —, παραδειγματικῶς ἀποφαίνεται καί φησιν ὅτι· ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἡμερῶν Ἡλία τοῦ προφήτου, « κατέλιπεν ἑαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας μὴ κάμψαντας γόνυ τῇ Βάαλ, οὕτω καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν », *νῦν καιρὸν* καλῶν τὸν τῆς παρουσίας Χριστοῦ καθ' ὃν καὶ αὐτὸς περιῆν. Διὸ καὶ ἐπήγαγεν· « Ἡ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν ». Οὐκ ἄρα καλῶς τις οἴεται σῴζεσθαι

4 2 ὑπεκρίνετο R ‖ 4 τοιοῦτον : τοῦτον M ‖ εὐσεβοῦσι... δυσσεβοῦσι P ‖ 5 ὥς που : ὥσπερ MR St ‖ 10-11 βαρέως — ὠσὶν om. PV ‖ 17 αὐτῶν : αὐτοῦ R St ‖ 18-19 οὐδένα — κάλυμμα om. M ‖ 20 εἰς εὐθές : τὸ εὐθές PV ‖ 22 καὶ om. C.
5 1 οἷς om. M ‖ 2 σῶμα M ‖ 4 ἐπιδημίαν : παρουσίαν PV ‖ 7 κατέλιπον ἑπτ. ἄνδρας M.

39. Basile, *Sur le Saint Esprit* (dédié à Amphiloque) XXI, 52, l. 56-59, éd. Pruche (SC 17 bis), p. 436, où Basile cite également *II Cor.* III, 14-16.
40. Expression traditionnelle dans la littérature prophétique pour désigner les rescapés d'Israël : *Is.* I, 9; VI, 13; VII, 3; cf. *Rom.* IX, 29.
41. Le verbe χρηματίζεσθαι signifie certainement, ici comme plus haut, « se faire payer » et non « être appelé ».
42. *Is.* X, 22, repris par saint Paul dans *Rom.* IX, 27.
43. *Rom.* XI, 4-5; cf. *I Rois* XIX, 9-18.

chaient), mais les autres se sont endurcis »[44]. On aurait donc tort de croire que le « reste » est aujourd'hui à sauver : le temps présent n'est pas celui du « reste » judaïque mais celui des (Juifs) endurcis, à propos desquels le même Apôtre poursuit en disant : « Un endurcissement s'est produit pour une partie d'Israël, jusqu'à ce que soit entrée la plénitude des Nations; et alors tout Israël sera sauvé »[45]. Par conséquent, la plénitude des Nations n'étant pas encore entrée, ils font quelque chose de vain et de prématuré ceux qui entreprennent de sauver les endurcis, qui ne sont ni ne peuvent prétendre être Israël, et qui ne regardent pas Dieu, mais le monde et l'argent qui s'écoulent, ce qui leur fait assurément manquer et la foi et le salut. « Car la racine de tous les maux — dit (l'apôtre) — est l'amour de l'argent, et pour l'avoir désiré, certains se sont écartés de la foi »[46].

6. En outre, il est navrant et bien digne de larmes d'utiliser comme incitation à la foi dans le Christ ce que le Christ lui-même a prescrit de renier et d'abandonner, et d'user de Mammon comme intermédiaire et introducteur auprès de Dieu, ce qui revient à contredire ce dernier et à faire en sorte qu'il soit possible de servir deux maîtres. Le grand Jean Chrysostome, commentant *Personne ne peut servir deux maîtres*[47], dit : « Le Seigneur a opposé sans les définir les deux maîtres qui ordonnent des choses contraires; puis il ajoute : *Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon*[48]. Soyons saisis d'effroi en pensant à ce que nous avons conduit le Christ à dire : à mettre l'argent sur le même plan que Dieu. Et si cela même est effrayant, combien n'est-il pas plus effrayant encore de préférer à Dieu la tyrannie de l'argent? »[49]. Et, expliquant le mot de l'Apôtre *Aucun prostitueur, ou impur, ou exploiteur, c'est-à-dire idolâtre, n'a d'héritage dans le règne du Christ*[50], le même (Jean Chrysostome) appelle ouvertement idolâtre tout adorateur de Mammon[51]. Analysant cette autre parole de l'Apôtre : « Beaucoup, je vous l'ai souvent dit et maintenant je vous le dis en pleurant, marchent en ennemis de la croix du Christ, eux qui ont pour fin leur perte, pour dieu leur ventre et qui se font gloire de leur honte »[52], il tisse ce commentaire : « Certains feignaient d'être chrétiens, mais vivaient dans le relâchement et la mollesse, ce qui est contraire à la croix. C'est la raison pour laquelle Paul disait cela[53]. En effet la croix est le propre d'une âme prête à combattre, qui ne se soucie pas de mourir et n'aspire à aucun relâchement. Or ces gens-là[54] ont une conduite opposée, si bien que, même s'ils disent être du Christ, ce sont des ennemis de la croix. Car s'ils aimaient la croix, ils s'efforceraient de vivre la vie de crucifié. Le Christ en effet a coutume d'appeler croix la mort et les souffrances endurées pour lui, ainsi lorsqu'il dit : *Si quelqu'un ne prend pas sa croix pour me suivre*[55], c'est-à-dire : si quelqu'un n'est pas prêt à mourir. Mais ces gens étant sans courage, aimant la vie et leur corps, sont des ennemis de la croix. Et quiconque aime la mollesse et la sécurité en ce monde, est ennemi de la croix. Bien dignes de larmes de tels gens, qui flattent leur corps et

44. *Rom.* XI, 7.
45. *Rom.* XI, 25-26.
46. *Tim.* VI, 10.
47. *Matth.* VI, 24.
48. *Ibid.*
49. JEAN CHRYSOSTOME, *In Matth. homilia* XXI, PG 57, col. 295. Citation assez libre.
50. *Éphés.* V, 5.

τὸ κατάλειμμα νῦν· οὐ γὰρ τοῦ ἰουδαϊκοῦ καταλείμματος ὁ παρὼν καιρός, ἀλλὰ τῶν πεπωρωμένων, περὶ ὧν ἑξῆς φησιν ὁ αὐτὸς ἀπόστολος ὅτι· « Πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, καὶ τότε πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται ». Μήπω γοῦν τοῦ τῶν ἐθνῶν πληρώματος εἰσεληλυθότος, περιττόν τι πρὸ καιροῦ πράττουσιν οἱ σῴζειν τοὺς πεπωρωμένους ἐπιχειροῦντες, οἵτινες οὐδὲ Ἰσραὴλ εἶναι ἢ λέγεσθαι δύνανται, μὴ Θεὸν ὁρῶντες, ἀλλὰ ῥέοντα κόσμον καὶ χρήματα, δι' ὧν μάλιστα τῆς πίστεως καὶ τῆς σωτηρίας ἐκπίπτουσι. « Ῥίζα γάρ, φησί, πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία ἧς τινες ὀρεγόμενοι ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως ».

6. Ἔστι δὲ καὶ ἄλλως ἐλεεινὸν καὶ δακρύων ἄξιον τὸ προκλητικὰ ταῦτα τῆς εἰς Χριστὸν τίθεσθαι πίστεως ἅπερ αὐτὸς ἀρνεῖσθαι καὶ ἀφιέναι προσέταξε καὶ χρῆσθαι τῷ Μαμωνᾷ πρὸς Θεὸν μεσίτῃ τε καὶ προσαγωγῷ, καθάπερ ἀντιφθεγγομένους ἐκείνῳ καὶ δυνατὸν εἶναι κατασκευάζοντας τὸ τοῖς δυσί τινα δουλεύειν. Καὶ μὴν ὁ μέγας Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ἐξηγούμενος τὸ *οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν,* « Δύο, φησίν, ὁ Κύριος ἀορίστως τέθεικε τοὺς ἐναντία ἐπιτάττοντας. Εἶτα ἐπήγαγεν· *Οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν καὶ Μαμωνᾷ.* Φρίξωμεν ἐννοήσαντες τί παρεσκευάσαμεν τὸν Χριστὸν εἰπεῖν, ὅτι μετὰ τοῦ Θεοῦ τέθεικε τὸν χρυσόν. Εἰ δὲ τοῦτο φρικτόν, πῶς οὐ φρικωδέστερον τὸ προτιμᾶν Θεοῦ τὴν τοῦ χρυσοῦ τυραννίδα; » Διερμηνεύων δὲ τὸ ἀποστολικὸν ῥητὸν τὸ *Πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ,* πάντα τὸν τῷ Μαμωνᾷ λατρεύοντα φανερῶς εἰδωλολάτρην καλεῖ. Τὸ δ' ἕτερον ἀναπτύσσων τοῦ ἀποστόλου λόγιον, ὅ φησιν ὅτι· « Πολλοὶ περιπατοῦσιν οὓς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν, νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω, τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν », οὕτως ὑφαίνει τὴν ἐξήγησιν· « Ἐπειδή τινες ἦσαν ὑποκρινόμενοι τὸν χριστιανισμόν, ἐν ἀνέσει δὲ ἔζων καὶ τρυφῇ, καὶ τοῦτό ἐστιν ἐναντίον τῷ σταυρῷ, διὰ τοῦτο ταῦτα ἔλεγεν ὁ Παῦλος· ὁ γὰρ σταυρὸς ψυχῆς ἐστι παρατεταγμένης καὶ θανατώσης καὶ οὐδὲν ἄνετον ἐπιζητούσης. Ἐκεῖνοι δὲ ἀπεναντίας πολιτεύονται, ὥστε κἂν λέγωσιν εἶναι τοῦ Χριστοῦ, ἐχθροί εἰσι τοῦ σταυροῦ. Ἦ γὰρ ἄν, εἰ τὸν σταυρὸν ἐφίλουν, ἐσπούδαζον τὸν ἐσταυρωμένον βίον ζῆν. Ὁ γὰρ Χριστὸς οἶδε σταυρὸν καλεῖν τὸν θάνατον καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτοῦ πάθη, ὡς ὅταν λέγῃ· *Ἐὰν μή τις ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσῃ μοι,* τουτέστιν· ἐὰν μή τις ᾖ παρασκευασμένος πρὸς θάνατον. Οὗτοι δὲ ἀγεννεῖς ὄντες καὶ φιλόζωοι καὶ φιλοσώματοι, ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τυγχάνουσι· καὶ πᾶς ὃς ἂν ᾖ τρυφῆς φίλος καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀσφαλείας, ἐχθρός ἐστι τοῦ σταυροῦ. Δακρύων δὲ ἄξιοι οἱ τοιοῦτοι, τὸ μὲν σῶμα λιπαίνοντες,

5 12 αὐτὸς om. MPV ‖ 13 οὗ — τότε : ἄχρι τε M ‖ 19 ἀπὸ om. PV.
6 1 ἄλλον V ‖ 3 μεσίτην M ‖ 4 κατασκευάζοντας om. PV ‖ 6 τέθ. ἀορ. M ‖ 8 χρυσίον P ‖ 13 ὅ : ὅς PV ‖ 14 τοῦ σταυροῦ om. PV ‖ 17 τοῦτο om. cod. St sed vide op. cit. Joh. Chrysost. ‖ 18 ἀνεκτὸν CPRV ‖ 20 ζῆν : ζητεῖν P ‖ 22 αὐτοῦ om. PV ‖ 25 οἱ τοιοῦτοι : οὗτοι M.

51. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. ad Ephes. homilia* XVIII, PG 62, col. 121-128.
52. *Phil.* III, 18-19.
53. Les copistes ont laissé tomber τοῦτο, qui se trouve dans Jean Chrysostome, pensant sans doute que la phrase suivante était une citation de saint Paul.
54. Jean Chrysostome parle ici des Chrétiens qui n'appliquent pas les préceptes du Christ dans leur rigueur, et non pas des Juifs; mais dans le contexte du Traité, ce sont les Juifs qui sont implicitement visés.
55. *Matth.* X, 38.

qui ne font aucun cas du jour à venir (où ils devront) rendre des comptes [56]; aussi (Paul) poursuit-il : *eux qui ont pour dieu leur ventre*, c'est-à-dire : eux qui se font un dieu du *mangeons et buvons*. Tu vois quel fléau est la mollesse? Les uns se font un dieu de l'argent, les autres du ventre : ils sont eux aussi des idolâtres et pires encore » [57].

7. Voilà ce que dit cet homme divin (Jean Chrysostome). À ceux qui l'examinent d'un œil critique, le baptême de Juifs en échange de dons et de promesses d'argent pourrait être tenu non seulement pour une idolâtrie mais pour une trahison du Christ, et même pour une faute bien pire et plus énorme; car ceux qui ont autrefois tué le Christ ont donné un salaire au traître, tandis que ceux qui sont de nos jours leurs successeurs reçoivent un salaire pour que le Christ leur soit livré [58]. Quelle différence il y a entre les deux et ce qui résulte de la comparaison, il est superflu je pense de le dire [59]. Mais si quelqu'un s'exerçait à la contradiction et supposait, par une hypothèse à vrai dire insoutenable, que le Juif qui a reçu de l'argent et qui a été baptisé a fait de tout cœur acte de foi, même ainsi il ne pourrait montrer que le cas est conforme aux préceptes sacrés [60]. Car si tous, selon le grand Pierre, « nous avons été rachetés de la vaine conduite héritée de nos pères non par de l'argent et de l'or destructibles, mais par le précieux sang du Christ comme par celui d'un agneau sans tache et irréprochable » [61], il faut que, rachetés à un tel prix, nous ne devenions pas les esclaves d'hommes. Or celui qui vient à la foi en recevant de l'argent semble avoir été acheté par celui qui lui a donné l'argent, même s'il se trouve que sa foi est droite. J'entends des gens répondre qu'ils ont acheté des âmes que l'impiété avait perdues et qu'ils les ont amenées à Dieu en rançon de leur propre âme [62]; mais il faut de toute façon que notre homme [63] soit une marchandise appartenant à deux maîtres, à celui qui a répandu son sang et à celui qui a donné de l'argent, et voici qu'à nouveau on associe Mammon au sang du Christ! À quel point la conclusion qu'on en peut tirer est inconvenante, je laisse à d'autres le soin de le mesurer.

II

8. Que contrevienne aux lois du Christ celui qui conduit un Hébreu au baptême avec un don ou une promesse matérielle, et qu'il ne faille pas même envisager rien de tel — sans parler de le faire —, c'est ce qui a été sommairement montré; à qui voudrait approfondir le sujet en détail, il resterait bien des livres à écrire. Mais que plus généralement tous ceux des Juifs qui viennent (à nous), même s'ils viennent sans recevoir argent et promesses, ne doivent pas être reçus au petit bonheur mais avec une circonspection réfléchie, en pensant que certains feignent de devenir chrétiens par un prétendu zèle en ayant en tête de railler et de vilipender ce qui est à nous — voilà ce que signifie le précepte *Ne jetez pas vos perles aux cochons de*

56. Le sens est clair, mais la formulation de Jean Chrysostome curieuse : τῆς μελλούσης (s. e. ἡμέρας?) εὐθύνας διδόναι μηδένα ποιούμενοι λόγον...

57. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. ad Philipp. homilia* XIII, PG 62, col. 276-277.

58. Les grands prêtres ont donné à Judas trente pièces d'argent pour qu'il leur livre Jésus (*Matth.* XXVI, 15), tandis que les Juifs d'aujourd'hui reçoivent de l'argent de l'empereur pour que le baptême leur soit délivré.

τῆς δὲ μελλούσης εὐθύνας διδόναι μηδένα ποιούμενοι λόγον. Διὸ καὶ ἐπήγαγεν· *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία,* τουτέστι· θεὸς αὐτοῖς τοῦτό ἐστι, τὸ *φάγωμεν καὶ πίωμεν.* Ὁρᾷς ὅσον κακὸν ἡ τρυφή; Τοῖς μὲν τὰ χρήματα, τοῖς δὲ ἡ κοιλία θεός· εἰδωλολάτραι καὶ οὗτοί εἰσι καὶ ἐκείνων χείρους ».

7. Ταῦτα μὲν οὖν ὁ θεῖος οὗτος ἀνήρ. Κριθείη δ' ἂν τοῖς ἀκριβῶς σκοποῦσι τὸ βαπτίζεσθαί τινας τῶν Ἰουδαίων ἐπί τε δόσεσι καὶ ὑποσχέσεσι χρημάτων οὐκ εἰδωλολατρεία μόνον, ἀλλὰ καὶ προδοσία Χριστοῦ, μᾶλλον δὲ καὶ πολλῷ χεῖρον καὶ μεῖζον κακόν· οἱ μὲν γὰρ πάλαι χριστοκτόνοι μισθὸν τῷ προδότῃ παρέσχον, οἱ δὲ καθ' ἡμᾶς ἐκείνων διάδοχοι μισθοὺς ἵν' αὐτοῖς ὁ Χριστὸς προδοθῇ λαμβάνουσιν. Ὅσῳ δὲ ταῦτα διενήνοχεν ἀλλήλων καὶ πρὸς ὃ τὰ τῆς συγκρίσεως βλέπει, περιττὸν δήπου καὶ λέγειν. Γυμνάζων δέ τις καὶ τὸν ἐναντίον λόγον καὶ διδοὺς καθ' ὑπόθεσιν, ὅπερ ἀδύνατον, ὡς ὁ χρήματα λαβὼν καὶ βαπτισάμενος Ἰουδαῖος ἀπὸ καρδίας ἐπίστευσεν, οὐδ' οὕτως εὑρήσει τὸ πρᾶγμα θεσμῶν ἐχόμενον ἱερῶν. Εἰ γὰρ ἡμεῖς ἅπαντες, κατὰ τὸν μέγαν Πέτρον, « οὐκ ἀργυρίῳ καὶ χρυσίῳ τοῖς φθαρτοῖς ἐλυτρώθημεν τῆς πατροπαραδότου ματαίας ἀναστροφῆς, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀσπίλου καὶ ἀμώμου Χριστοῦ », καὶ δεῖ τοιαύτης ἡμᾶς ἠγορασμένους τιμῆς ἀνθρώπων μὴ γίνεσθαι δούλους· ὁ δὲ λήψει χρημάτων ἐπὶ τὴν πίστιν ἐλθών, ἐωνῆσθαι δοκεῖ τῷ δεδωκότι τὰ χρήματα, κἂν ὀρθῶς τυχὸν ἐπίστευσε. Τοῦτο γὰρ καὶ λεγόντων ἀκούω τινῶν ὡς ὠνήσαντο ψυχὰς ἀπολλυμένας ἀπιστίᾳ καὶ Θεῷ προσήγαγον εἰς ἀντίλυτρον τῶν ἰδίων ψυχῶν· ἀνάγκη πάντως δύο τοῦτον εἶναι δεσποτῶν ὤνιον, τοῦ τε τὸ αἷμα κενώσαντος καὶ τοῦ τὰ χρήματα δεδωκότος, καὶ συμβαίνει πάλιν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ παραζεῦχθαι τὸν Μαμωνᾶν. Ὅσον δὲ τὸ ἐντεῦθεν ἄτοπον, ἑτέροις ἀφίημι συνορᾶν.

II

8. Ὅτι μὲν οὖν ἀντιπίπτει τοῖς τοῦ Χριστοῦ νόμοις ὁ κατά τινα δόσιν ἢ ἐπαγγελίαν σωματικὴν ἐπὶ τὸ βάπτισμα προάγων Ἑβραῖον, καὶ ὡς οὐ χρή τι τοιοῦτον οὐδ' ἐννοεῖν — μὴ ὅτι γε πράττειν —, οὕτως ὡς ἐν ὑποτυπώσει δέδεικται, πολλῶν ἂν συγγραφησομένων βίβλων εἴ τις ἐθέλοι πάντα κατὰ μέρος ἐξακριβοῦν· ὅτι δὲ πάντας ἁπλῶς τοὺς ἐξ Ἰουδαίων προσιόντας, κἂν ἀχρηματίστως καὶ ἀνυποσχέτως προσίωσιν, οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ μετὰ λελογισμένης χρὴ δέχεσθαι τῆς παρατηρήσεως, οἷά τινων κατὰ ζῆλον δῆθεν ὑποκρινομένων τὸν χριστιανισμὸν ὡς ἂν τὰ ἡμέτερα κατανοοῦντες ἐπισκώπτωσι καὶ διασύρωσι — τοῦτο γάρ ἐστι τὸ *μὴ βάλλετε τοὺς*

6 27 τοῦτό om. P ‖ 28 κακόν ἐστιν PV.
7 1 οὖν om. P ‖ 2 τινες R St ‖ κριμάτων C ‖ 3-4 καὶ μεῖζον om. M ‖ 5 ὅσον M ‖ 6 δὲ iteravit C ‖ 9 θεσμῶν ἐχομένων ἱερέων M ‖ ἅπαντες : πάντα M ‖ 10 τοῖς φθαρτοῖς om. PV ‖ 11 ἀμ. κ. ἀσπ. MP ‖ 15 Θεῷ om. M ‖ 16 τοῦτον P : τούτων MRV St τοῦτο C ‖ ὤνιον : δοῦλον M.
8 2 τι om. PV ‖ 6 οὐχ οὕτως M ‖ 8 ἐπισκοπῶσι M ‖ ἐστι om. C.

---

59. Notons en tout cas que la comparaison assimile implicitement l'empereur Basile à Judas.
60. C'est-à-dire aux canons ecclésiastiques.
61. *I Pierre* I, 18-19.
62. Les partisans du baptême des Juifs, et d'abord Basile Ier, justifiaient donc l'argent versé aux nouveaux convertis en disant qu'ils rachetaient ainsi leurs propres péchés, autrement dit que leurs dons avaient le caractère de ψυχικά.
63. C'est-à-dire le Juif converti.

peur qu'ils ne se retournent pour vous déchirer[64] —, c'est ce que va nous montrer le huitième canon du concile qui réunit pour la deuxième fois nos bienheureux Pères à Nicée : « Attendu que certains Hébreux[65] ont cru devoir se moquer du Christ notre Dieu en faisant semblant d'être devenus chrétiens[66], nous décidons que ces gens-là ne soient admis[67] ni à la prière, ni à l'église[68]. Mais si l'un d'entre eux se convertit par une foi sincère, fait profession de foi de tout son cœur, tournant en dérision les us et coutumes de chez lui afin de convaincre d'erreur d'autres (Juifs) et de les redresser, celui-là il faut le recevoir et le baptiser »[69]. Vois avec quel soin minutieux le canon a retenu comme signe d'une foi sincère le fait que le Juif tourne en dérision les us et coutumes de chez lui; et il ne veut pas dire par là les préceptes de Moïse, comme certains l'ont cru[70], non plus que les hérésies des Juifs — qui sont exposées par écrit et donc connues de tout le monde —, mais les pratiques habituelles venues du dehors (du judaïsme), de traditions perverses, et accomplies en secret[71]. Voilà pourquoi (le canon) ajoute : « afin de convaincre d'erreur d'autres (Juifs) et de les redresser »; car « convaincre »[72] se dit généralement pour des choses tout à fait cachées et non pas faites au grand jour.

9. Eh bien, que les flatteurs s'efforcent, en divaguant, d'établir qu'il suffit qu'un Hébreu renonce devant l'empereur aux préceptes anciens (de l'Ancien Testament)! Nous, en suivant les saints canons et en nous conformant aux traditions ecclésiastiques, c'est-à-dire apostoliques et patristiques, nous recevons après mûre réflexion celui qui, sans promesse ni dons humains d'aucune sorte, par un choix pur et sans feinte passe à la foi du Christ, et nous lui prescrivons de tourner en dérision ses propres coutumes et pratiques habituelles, non pas devant l'empereur mais devant l'Église de Dieu, les évêques et les prêtres, et ce n'est pas lui le premier qui doit dire ou écrire cela comme certains le demandent — car cette dénonciation (des erreurs)[73] nous revient plutôt qu'à lui —, et nous devons le contraindre à cela conformément au canon, afin que, s'il saute par perversité quelque chose, il soit confondu par nous, qui avons par écrit la confession presque intégrale des baptisés d'autrefois[74]. Et lorsqu'il aura tourné en dérision tout cela, nous ordonnons qu'il jette l'anathème là-dessus[75], de même que sur les hérésies de chez les Juifs et sur les inventeurs de toutes ces choses[76], et qu'il renonce aux préceptes de Moïse, qui sont désormais sans usage, et alors nous faisons de lui un Chrétien, puis un catéchumène, procédant dans l'ordre aux opérations successives, sans faire une « esquisse de baptême », comme a eu la maladresse de le dire l'un de ces évêques irréfléchis[77], mais

64. *Matth.* VII, 6, déjà cité.

65. Le texte du canon dit plus précisément : « quelques égarés venant de la religion des Hébreux ».

66. ici, un passage du canon est sauté : « mais en reniant secrètement le Christ, en célébrant en cachette le sabbat et en se livrant à d'autres pratiques judaïques. »

67. Canon 8 : « ni reçus en communion. »

68. « Et qu'il soit bien clair qu'ils sont de religion juive, et qu'ils n'aient pas le droit de faire baptiser leurs enfants, ni d'acheter et de posséder un esclave (non juif). »

69. Concile de Nicée II, canon 8, RALLÈS-POTLÈS II, p. 583; le canon poursuit « et baptiser aussi ses enfants, et s'assurer que lui-même renonce bien aux habitudes judaïques. S'il n'en est pas ainsi, qu'il ne soit accueilli d'aucune manière ». Voir plus haut dans le même volume, p. 45.

70. Il y eut donc débat sur le sens à donner à l'expression θριαμβεύειν τὰ κατ' αὐτὸν ἔθη; voir plus bas, p. 354-355.

μαργαρίτας τοῖς χοίροις, ἵνα μὴ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς —, ὁ τῆς ἐν Νικαίᾳ τὸ δεύτερον συνελθόντων μακαρίων πατέρων ἡμῶν ὄγδοος δηλώσει κανών· « Ἐπειδὴ γάρ, φησί, τῶν Ἑβραίων τινὲς μυκτηρίζειν ἔδοξαν Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν προσποιούμενοι χριστιανίζειν, ὁρίζομεν τούτους μήτε εἰς εὐχὴν μήτε εἰς ἐκκλησίαν δέχεσθαι. Εἰ δὲ ἐξ εἰλικρινοῦς πίστεως ἐπιστρέψει τις αὐτῶν καὶ ὁμολογήσει ἐξ ὅλης καρδίας, θριαμβεύων τὰ κατ' αὐτὸν ἔθη καὶ πράγματα, πρὸς τὸ καὶ ἄλλους ἐλεγχθῆναι καὶ διορθώσασθαι, τοῦτον προσδέχεσθαι καὶ βαπτίζειν ». Ὅρα τὴν τοῦ κανόνος ἀκρίβειαν, πῶς σημεῖον εἰλικρινοῦς ἔλαβε πίστεως τὸ θριαμβεύειν τὸν Ἰουδαῖον τὰ κατ' αὐτὸν ἔθη, οὐ τὰ μωσαϊκὰ νόμιμα λέγων, ὥς τισιν ἔδοξεν, οὐδὲ τὰς παρὰ Ἰουδαίοις αἱρέσεις, — τούτων γὰρ ἡ θέσις ἔγγραφος οὖσα πᾶσι καθέστηκε γνώριμος —, ἀλλὰ τὰ παρ' αὐτῶν ἐκ πονηρῶν παραδόσεων ἔξωθεν ἐπιτηδευόμενα καὶ κρυφίως πραττόμενα. Διὸ καὶ ἐπήγαγε *πρὸς τὸ καὶ ἄλλους ἐλεγχθῆναι καὶ διορθώσασθαι*· ὁ δὲ ἔλεγχος τῶν ἐπικεκρυμμένων πάντως, οὐ τῶν πεφανερωμένων.

9. Ἀλλ' ἐπιτριβεῖεν οἱ κόλακες ἀρκετὸν εἶναι παραληροῦντες εἰ μόνον ἐπὶ βασιλέως ἀποτάξαιτό τις Ἑβραῖος τοῖς παλαιοῖς νομίμοις· ἡμεῖς δέ, θείοις κανόσι στοιχοῦντες καὶ ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς εἴτ' οὖν ἀποστολικαῖς καὶ πατρικαῖς ἑπόμενοι παραδόσεσι, τὸν πάσης χωρὶς ὑποσχέσεώς τε καὶ δόσεως ἀνθρωπίνης ἐκ καθαρᾶς καὶ ἀσχηματίστου προθέσεως ἐπὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ μεταχωροῦντα πίστιν λελογισμένως δεχόμεθα καὶ θριαμβεύειν ἐπιτρέπομεν, οὐκ ἐπὶ βασιλέως, ἀλλ' ἐπ' ἐκκλησίας Θεοῦ καὶ ἐπισκόπων καὶ ἱερέων τὰ ἴδια ἔθη καὶ ἐπιτηδεύματα, οὐκ αὐτοῦ πρώτου ταῦτα λέγοντος ἢ γράφοντος, ὥς τινες ἀπαιτοῦσιν — τοῦτο γὰρ ἡμᾶς ἐξαγορεύειν μᾶλλόν ἐστιν ἤπερ ἐκεῖνον —, ἀλλ' αὐτὸν εἰς τοῦτο κατὰ τὸν κανόνα συνωθοῦντες, ὡς ἄν, εἴ τι κακούργως παραλίποι, διελεγχθῇ παρ' ἡμῶν ἐν γράμμασι πάντα σχεδὸν ἐχόντων ἐκ τῆς τῶν πάλαι βαπτισθέντων ἐξαγορεύσεως. Ἐπὰν δὲ τὰ τοιαῦτα θριαμβεύσῃ, ταῦτα μὲν καὶ τὰς παρὰ Ἰουδαίοις αἱρέσεις καὶ τοὺς πάντων τούτων εὑρετὰς ἐπιτάττομεν ἀναθεματίσαι, τοῖς δὲ μωσαϊκοῖς νομίμοις, ὡς ἤδη σχολάσασιν, ἀποτάξασθαι. Καὶ λοιπὸν χριστιανὸν ποιοῦντες αὐτόν, εἶτα κατηχούμενον, τὰ ἑξῆς ἀκολούθως ἐπιτελοῦμεν, οὐ τὸ βάπτισμα σχεδιάζοντες, ὥς πού τις παρεφθέγξατο τῶν ἀνεπισκέπτων ἐπισκόπων, ἀλλ' ὡς οἱ θεῖοι κανόνες τῆς τε δευτέρας καὶ τῆς

8 13 ἐξ εἰλ. ἐπ. πίστ. R St ‖ 14 κατ' αὐτῶν M ‖ πρὸ τὸ CM ‖ 21 κεκρυμμένων PV.
9 1 παραπληροῦντες M ‖ 5 μετανοοῦντα πίστιν καὶ μεταχωροῦντα P ‖ 7-8 αὐτοῦ πρώτου... λέγοντος... γράφοντος recte corr. Cu St : αὐτοὶ πρῶτοι... λέγοντες... γράφοντες cod. ‖ 9 εἴπερ M ‖ 11 τῶν om. M ‖ ἐὰν δὲ τοιαῦτα V ‖ 12 ταὐτὰ scripserunt Cu St ‖ 14 ποιοῦμεν M Cu.

71. Idée que les Juifs ne sont pas seulement condamnables parce qu'ils en restent aux « lois mosaïques », parfois déformées par des hérésies judaïques, mais surtout parce qu'ils conservent des pratiques extérieures au judaïsme et en quelque sorte « païennes » (ἔξωθεν) les caractérisant comme une « ethnie » perverse; voir plus bas, p. 354.

72. Les termes ἐλεχθῆναι et ἔλεγχος sont pris ici dans leur sens judiciaire le plus fort : il s'agit de convaincre les autres Juifs de se livrer à des activités criminelles.

73. Le verbe ἐξαγορεύειν est constamment employé dans les pénitentiels dans le sens de confesser.

74. Les formules d'abjuration imposées aux Juifs; voir plus bas, p. 355-356.

75. Sur les us et coutumes des Juifs.

76. Les formules d'abjuration prévoient en effet, en même temps que la condamnation des hérésies judaïques, l'anathème porté contre les hérésiarques.

77. Jeu de mot : τις... τῶν ἀνεπισκέπτων ἐπισκόπων. Il faut comprendre que l'expression τὸ βάπτισμα

comme disent les divins canons des deuxième [78] et sixième [79] conciles, en lui faisant « passer du temps dans l'église et écouter les Écritures. »

10. Quant à celui qui nous a objecté les *trois mille* [80] et les *cinq mille* [81], et qui est allé inventer un certain Théon baptisé par Paul le jour même en mer Adriatique [82], nous nous contenterons de nous moquer de lui en reprenant l'expression très juste du grand Basile : il ne distingue pas les époques [83]. Car s'il avait le moindre sens des réalités, il se serait en premier lieu rendu compte que les deux canons précédemment cités veulent que ces gens passent du temps dans l'église et que le cinquième canon du grand Basile [84], de même que le quatre-vingt-quatrième [85] veulent que nous ne jugions pas de telles choses à la durée, mais que l'on s'attache à la manière du repentir; ensuite, il aurait prêté attention à ce fait que le même Paul qui a procédé le même jour à de nombreux baptêmes — car c'est ce qu'exigeaient alors les circonstances —, fixant des règles pour les générations à venir et prévoyant la sécurité qui allait résulter de la propagation de la foi [86], dit ceci quelque part, dans ce qu'on appelle ses canons : « Celui qui va être catéchisé, qu'il le soit pendant trois ans. S'il est zélé et bien intentionné [87], qu'il soit reçu (au baptême), car ce n'est pas à la durée mais à la manière qu'il faut juger » [88].

III

11. Voilà sur ce sujet. Quant à ce que chuchote l'un de ces opportunistes, que, s'il était question de l'un des dogmes divins, il pourrait y avoir opportunité à contester, mais que, puisque la question n'est pas de cet ordre, le franc-parler est inopportun et superflu [89], il me semble que c'est parfaitement inexact, et qu'il ne s'agit de rien d'autre que du mot d'un flatteur qui ne méconnaît peut-être pas la vérité, mais veut tromper ses auditeurs. Car ceux qui ont une exacte connaissance

σχεδιάζειν a été employée par l'un des évêques favorables à la politique de Basile Ier pour justifier un rituel un peu abrégé. Grégoire exploite cette « gaffe » (παρεφθέγξατο), qui donne l'idée d'un « baptême bâclé ».

78. Canon 7 du concile de Constantinople (381), cf. RALLÈS-POTLÈS II, p. 187-188 : « Ceux qui passent de l'hérésie à l'orthodoxie et au nombre des élus, nous les recevons selon un rituel que la coutume a ainsi fixé... » Sont distingués ensuite les hérétiques qui sont accueillis après abjuration par simple bénédiction ou onction, et ceux qui sont accueillis « comme les Hellènes » et dont on précise : « Le premier jour nous faisons d'eux des Chrétiens, le second jour des catéchumènes, le troisième jour nous les exorcisons en leur soufflant trois fois sur le visage et sur les oreilles, et nous les instruisons et les élevons de telle sorte qu'ils se rendent pendant longtemps à l'église et qu'ils y entendent les Saintes Écritures; après quoi nous les baptisons. » Il n'est question des Juifs ni dans ce canon, ni dans le canon du concile in Trullo qui en dérive.

79. Concile in Trullo (691-692), canon 95, qui reprend explicitement le canon 7 de Constantinople, RALLÈS-POTLÈS II, p. 529-531.

80. *Actes* II, 41 : « Ceux donc qui accueillirent sa parole se firent immerger, et, ce jour-là, trois mille âmes environ furent ajoutées. »

81. *Actes* IV, 4 : « Beaucoup de ceux qui avaient entendu la parole eurent foi, et le nombre des hommes passa à environ cinq mille. »

82. Le baptême du « timonier » (*gubernius*) Théon, par Pierre et non par Paul, est raconté dans les *Acta Petri cum Simone* 5, éd. Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* I, p. 50-51. Le baptême ne se fit du reste pas « le jour même ».

ἕκτης συνόδου φασί, χρονίζειν αὐτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ τῶν γραφῶν ἀκροᾶσθαι ποιοῦντες.

10. Πρὸς μέντοι γε τὸν τοὺς *τρισχιλίους* καὶ τοὺς *πεντακισχιλίους* ἡμῖν προβαλόμενον καὶ Θέωνά τινα πλάσαντα κατὰ τὸν Ἀδρίαν αὐθήμερον ὑπὸ Παύλου βεβαπτισμένον, ἀρκούμεθα τῇ τοῦ μεγάλου Βασιλείου φωνῇ καταγελᾶν, εἰκότως αὐτοῦ λέγοντος ὡς μὴ διακρίνοντος τοὺς καιρούς. Εἴπερ γάρ τις αἴσθησις ἦν, πρῶτον μὲν ἂν τοῦτο συνεῖδεν ὡς οἱ δηλωθέντες δύο κανόνες χρονίζειν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ βούλονται τοὺς τοιούτους, καὶ ὡς ὁ πέμπτος τοῦ μεγάλου Βασιλείου κανὼν οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὁ τέταρτος καὶ ὀγδοηκοστὸς οὐ τῷ χρόνῳ τὰ τοιαῦτα θέλουσι κρίνειν ἡμᾶς, ἀλλὰ τῷ τρόπῳ τῆς μετανοίας προσέχειν· ἔπειτα κἀκείνῳ προσέσχεν ἄν, ὡς ὁ πολλοὺς τῆς αὐτῆς ἡμέρας βαπτίζων Παῦλος — οὕτω γὰρ ἀπῄτει τότε τὸ τοῦ καιροῦ παραστατικόν —, τύπους τιθεὶς τοῖς μετέπειτα καὶ προβλέπων τὸ τοῦ μέλλοντος ἀπερίστατον, διὰ τὸ γενησόμενον τῆς πίστεως πλάτος, οὕτω πού φησι τῶν αὐτοῦ λεγομένων κανόνων· « Ὁ μέλλων κατηχεῖσθαι τρία ἔτη κατηχείσθω· ἐάν δὲ σπουδαῖός τις ᾖ καὶ εὔνοιαν ἔχῃ, προσδεχέσθω· ὅτι οὐ χρόνος ἀλλὰ τρόπος κρίνεται ».

III

11. Καὶ ταῦτα μὲν τοιαῦτα. Τὸ δὲ παρά τινος ὑποψιθυρισθὲν τῶν τῷ καιρῷ δουλευόντων ὡς, εἰ μέν τι τῶν θείων ἐζητεῖτο δογμάτων, εἶχεν ἄν τινα καιρὸν ἡ ἔνστασις, τοιούτου δὲ τοῦ ζητουμένου μὴ ὄντος, ἄκαιρος ἡ παρρησία καὶ περιττή, δοκεῖ μοι τέλεον ἀποπίπτειν τοῦ ἀκριβοῦς καὶ μηδὲν ἕτερον ἢ κόλακος εἶναι ῥῆμα, τὸ μὲν ἀληθὲς ἴσως οὐκ ἀγνοοῦντος, φενακίζοντος δὲ τοὺς ἀκροατάς. Οἱ γὰρ τῶν θείων ἀκριβεῖς ἐπιστήμονες εἰς δύο ταῦτα τὸ τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας διαιροῦσι σεβάσμιον· εἰς

10 1 τοὺς ante τρισχ. om. P ‖ τοὺς ante πεντ. om. PRV St ‖ προβαλλόμενον M ‖ 2 ἀνδρίαν RV St ‖ 7 καὶ ὁ ὀγδ. M ‖ 12 ᾖ : ἦν R.
11 2 μέντοι M ‖ 3-4 καὶ δοκεῖ μοι M ‖ 6 θεοσεβείας om. C.

---

83. Citation de Basile de Césarée difficile à localiser.
84. RALLÈS-POTLÈS IV, p. 107 = *ep.* 188, éd. Courtonne II, p. 125-126. Mais voir surtout le canon 2, RALLÈS-POTLÈS II, p. 96.
85. RALLÈS-POTLÈS IV, p. 253 = *ep.* 217, éd. Courtonne II, p. 216.
86. Il ne s'agit plus de convertir au christianisme le plus de païens possible, comme au temps de saint Paul, mais, le christianisme étant désormais bien établi, d'énoncer de nouvelles règles pour que les baptêmes soient précédés d'une longue catéchèse calculée selon les mérites de chacun.
87. Le canon dit : καὶ εὔνοιαν ἔχει πρὸς τὸ πρᾶγμα, ce qui signifie simplement que le catéchumène manifeste de la bonne volonté ; dans le contexte du Traité le mot signifie plutôt que le Juif abandonne ses sentiments d'hostilité à l'égard des Chrétiens.
88. *Sanctorum apostolorum constitutiones de mystico ministerio* (Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ μυστικῆς λατρείας) XV (*Pauli apostoli canones*), 14, éd. Pitra, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta* I, p. 66-67. Ces « Constitutions apostoliques » sont distinctes des *Constitutiones apostolicae per Clementem* (Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος), que le concile in Trullo tient pour contaminées par des hérétiques et rejette plus explicitement (canon 2, RALLÈS-POTLÈS II, p. 308) ; mais Grégoire les considère comme suspectes, d'où l'expression « ce qu'on appelle ses canons », et plus loin (§ 14) : « un canon promulgué, à ce qu'on dit, par Paul ».
89. Les évêques du parti adverse conseillaient à Grégoire de ne s'indigner et de ne crier au scandale que dans le cas où les décisions impériales contreviendraient aux dogmes, ce qui n'était, selon eux, pas le cas pour le baptême des Juifs.

des choses divines divisent ce qui rend notre religion vénérable en deux catégories : d'une part les commandements ou proclamations, d'autre part les dogmes [90]. Les commandements sont, disent-ils, des règlements et des préceptes proclamés publiquement, délivrés également à tous et exigeant d'être mis en œuvre par tous, tandis que les dogmes sont une croyance réfléchie ou une conviction éclairée sur le mystère de notre religion, croyance ou conviction que l'on appelle aussi la foi, s'agissant d'un assentiment de l'âme, simple et sans détour [91], qui n'exige aucune mise en œuvre, contrairement aux commandements [92], et qui ne saurait être divulguée dans le détail sans risque, car la plupart de ces dogmes ne sont même pas communiqués à la plupart des hommes. Aussi Jean à la bouche d'or, expliquant la parole de l'Apôtre affirmant que *la loi des commandements est abolie par les dogmes* [93], dit qu'il y a une grande différence entre un commandement et des dogmes, et il affirme fortement que les dogmes ont été introduits pour remplacer les commandements, c'est-à-dire la foi pour remplacer la vie [94]. Commentant cette autre parole de l'Apôtre : « Celui qui vous octroie l'Esprit et qui opère des miracles parmi vous, est-ce par les œuvres de la loi ou pour avoir entendu la foi? » [95], il dit : « Pourquoi avez-vous été jugés dignes d'un tel don et pourquoi avez-vous accompli des miracles? Est-ce parce que vous avez gardé la loi ou parce que vous avez conservé la foi? Évidemment à cause de la foi. Comme ceux-là disaient que la foi n'avait pas de force si la loi ne s'y ajoutait pas, lui montre qu'au contraire la foi ne servira plus à rien si les règlements s'y ajoutent; car la foi n'a de force que lorsque rien ne s'y ajoute venant de la loi » [96]. Et en ouvrant la deuxième épître aux Thessaloniciens [97], il donne les explications suivantes dans la conclusion morale [98] de sa seconde homélie : « Tu vois comment la prière s'articule en fonction et des dogmes et de la conduite morale. Quand nous demandons que soit révélé aux catéchumènes l'évangile de la justice, et qu'ils soient jugés dignes du vêtement d'incorruptibilité et du bain de la régénération, nous évoquons tous les dogmes; mais quand nous demandons que leur soient donnés un esprit pieux, une pensée sage et tout ce qui est encore dans la prière, nous pensons à la conduite morale » [99]. Vois donc comment le grand Chrysostome appelle partout œuvres et commandements de la loi l'exacte conduite morale, et dogmes le fait d'écouter et de recevoir la foi simplement et sans détour, et comment il rattache aux dogmes le vêtement d'incorruptibilité et le bain de la régénération.

12. Écoute maintenant ce qu'écrit Basile, le héraut de Dieu, à Amphiloque : « Parmi les dogmes et les proclamations gardées dans l'Église, nous tenons les dernières de l'enseignement écrit, et nous avons reçu les premiers, transmis en tant que mystère jusqu'à nous, de la tradition apostolique. Tous, qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre catégorie, ont la même force au regard de la piété. Car si l'on se

90. Sur cette opposition, cf. B. PRUCHE, « Autour du traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée », *Revue des Sciences religieuses* 52, 1964, p. 224-232; ID., « Δόγμα et Κήρυγμα dans le traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée en Cappadoce », *Studia Patristica* IX (TU 94), 1966, p. 257 s.; E. AMAND DE MENDIETA, « The Pair Δόγμα and Κήρυγμα in the theological Thought of St Basil of Caesarea », *Journal of Theological Studies* 16, 1965, p. 129-142.

91. À rapprocher de JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, 84, l. 19-20, éd. Kotter p. 187 : Πίστις δέ ἐστιν ἀπολυπραγμόνητος συγκατάθεσις.

92. M. à m. : « comme c'est le cas pour les commandements ».

93. *Éphés.* II, 15 : dans les éditions modernes, le texte évangélique porte τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν

ἐντολάς, εἴτ' οὖν κηρύγματα, καὶ εἰς δόγματα· καὶ τὰς μὲν ἐντολὰς εἶναί φασι προστάγματα καὶ διδάγματα κηρυττόμενα δημοσίᾳ καὶ πᾶσιν ἐπ' ἴσης ἐκκείμενα καὶ παρὰ πάντων ἀπαιτοῦντα τὴν ἐργασίαν· τὰ δὲ δόγματα, δόξαν λογικὴν καὶ πεπληροφορημένην ὑπόληψιν περὶ τοῦ μυστηρίου τοῦ καθ' ἡμᾶς, ἣν δὴ καὶ πίστιν καλοῦσιν, ἁπλῆν καὶ ἀπερίεργον οὖσαν ψυχῆς συγκατάθεσιν καὶ μή τινος δεομένην ἐργασίας κατὰ τὰς ἐντολάς, ἧς τὰ κατὰ μέρος δημοσιεύειν οὐκ ἀσφαλές, ὅτι μηδὲ ἐκφορὰ τοῖς πολλοῖς τὰ πολλὰ τῶν τοιούτων. Αὐτίκα γοῦν ὁ τὸ στόμα χρυσοῦς Ἰωάννης, ἑρμηνεύων τὸ ἀποστολικὸν λόγιον ὅ φησι *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν κατηργῆσθαι τοῖς δόγμασιν,* πολλὴν εἶναι λέγει διαφορὰν ἐντολῆς καὶ δογμάτων, καὶ ἀντὶ τῶν ἐντολῶν εἰσαχθῆναι τὰ δόγματα διαβεβαιοῦται, τουτέστιν ἀντὶ τοῦ βίου τὴν πίστιν. Ἕτερον δὲ τοῦ ἀποστόλου ῥητὸν ἐξηγούμενος ἔχον οὕτως· « Ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἀκοῆς πίστεως; », « Διὰ τί, φησί, τοσαύτης ἠξιώθητε δωρεᾶς καὶ θαύματα ἐτελέσατε; Ὅτι νόμον ἐφυλάξατε ἢ ὅτι πίστιν ἐτηρήσατε; Δηλονότι διὰ τὴν πίστιν. Ἐπεὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἔλεγον μὴ ἔχειν ἰσχὺν τὴν πίστιν, τοῦ νόμου μὴ προσκειμένου, δείκνυσι τὸ ἐναντίον, ὅτι τῶν ἐντολῶν προστεθεισῶν οὐδὲν ἡ πίστις ὠφελήσει λοιπόν· τότε γὰρ ἡ πίστις ἰσχύει ὅτε μὴ προστεθῇ τι ἀπὸ τοῦ νόμου ». Τὴν δὲ πρὸς Θεσσαλονικεῖς δευτέραν ἐπιστολὴν ἀναπτύσσων, ἐν τῷ τῆς δευτέρας ὁμιλίας ἠθικῷ, διέξεισιν οὕτως· « Εἶδες εὐχὴν ἀπηρτισμένην καὶ δογμάτων ἕνεκεν καὶ πολιτείας· ὅταν μὲν γὰρ αἰτῶμεν ἀποκαλυφθῆναι τοῖς κατηχουμένοις τὸ εὐαγγέλιον τῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ ἐνδύματος τῆς ἀφθαρσίας καὶ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας ἀξιωθῆναι τούτους, τὰ δόγματα πάντα λέγομεν· ὅταν δὲ δοθῆναι αὐτοῖς νοῦν ἔνθεον καὶ σώφρονα λογισμὸν καὶ τὰ λοιπὰ τῆς εὐχῆς, αἰνιττόμεθα τὴν πολιτείαν ». Ὅρα μοι τοίνυν πῶς ὁ μέγας Χρυσόστομος πανταχοῦ νόμου μὲν ἔργα καὶ ἐντολὰς τὴν ἀκριβῆ καλεῖ πολιτείαν, δόγματα δὲ τὴν ἀκοὴν καὶ παραδοχὴν τῆς πίστεως τὴν ἁπλῆν τε καὶ ἀπερίεργον, καὶ ὅπως τὸ ἔνδυμα τῆς ἀφθαρσίας καὶ τὸ λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας ἀφορίζει τοῖς δόγμασιν.

12. Ἄκουε λοιπὸν καὶ Βασιλείου τοῦ θεοφάντορος οἷα γράφει πρὸς Ἀμφιλόχιον· « Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα· ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν. Εἰ γὰρ ἐπιχειρήσαιμεν τὰ τῶν ἐθῶν ἄγραφα παραιτεῖσθαι, λάθοιμεν ἂν εἰς αὐτὰ

11 8 καὶ διδάγματα om. R St ‖ 11 ψυχὴν PRV ‖ 12 τὸ κατὰ μέρος M ‖ 13 τὸ om. PV ‖ 15 καὶ ante δογμάτων om. P ‖ 16 διαβεβαιοῦνται R ‖ 20 ἐτηρήσατε — πίστιν om. C ‖ 21 προκειμένου M ‖ 22 προστεθείη PV ‖ 26-27 καὶ τ. λ. τ. π. om. R ‖ 27 παλιγγενέσεως V ‖ 30 καὶ — ἀκοὴν om. P.

12 1 ἄκουσαι M ‖ 2-3 ἐκ τ. ἐγγ. διδ. ἔχ. τὰ δὲ om. C ‖ 5 ἐπιχειρήσαμεν R ἐπιχειρήσομεν P ἐπιχειρήσωμεν V.

ἐν δόγμασι κατηργήσας et est traduit : « en abolissant la loi des commandements décrétés ». Le texte qu'utilisent Jean Chrysostome et Grégoire, avec τοῖς δόγμασιν, donne un sens plus riche et oppose fortement les « commandements » aux « dogmes ».

94. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. ad Ephes. Homilia* V, PG 62, col. 39-40.

95. *Gal.* III, 5.

96. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. ad Gal. Commentarius,* PG 61, col. 650.

97. Erreur pour *II Cor.*

98. Τὸ ἠθικόν désigne le message moral délivré à la fin d'une homélie.

99. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. II ad Cor. homilia* II, PG 61, col. 404.

risquait à abandonner les coutumes non écrites, on porterait atteinte sans s'en rendre compte à l'Évangile sur des points importants, comme le fait de se marquer du signe de la croix pour ceux qui espèrent en Notre Seigneur Jésus-Christ, de se tourner vers l'Orient pendant la prière, de prononcer certaines paroles à l'épiclèse, au moment de la consécration du pain de l'Eucharistie et de la coupe de la bénédiction, de bénir l'eau du baptême et l'huile de l'onction ainsi que le baptisé lui-même, de procéder à l'onction avec l'huile, d'immerger le baptisé par trois fois, ou de renoncer à Satan et à ses anges. Tout cela ne nous vient de rien d'autre que d'un enseignement non divulgué et secret, (mais) [100] sans complication ni artifice » [101]. Et il poursuit un peu plus loin : « Telle est la justification de la tradition des choses non écrites : empêcher que, faute d'une sérieuse attention, la connaissance des dogmes ne devienne par accoutumance un objet de mépris pour la masse. Car autre chose est un dogme et autre chose une proclamation. Les dogmes, on les tait; les proclamations, on les divulgue » [102]. Vois comment, après avoir dit que ce qui est accompli au baptême relevait de la tradition non divulguée, il appelle dogme tout ce qui est non divulgué et tu, et comment il cloue le bec à tous ceux qui, à tort, ne comptent pas parmi les dogmes l'enseignement concernant le baptême.

13. Mais laissons tomber ces gens-là, et venons-en à d'autres, qui supposent que ce qui concerne le baptême des Juifs n'est qu'un petit sujet peu digne d'intérêt, et, pour ne pas allonger notre traité, supposons qu'ils aient raison et admettons que soit qualifié de plus « petit » un dogme qui n'est pourtant pas moindre qu'aucun des plus grands. Mais quoi? Tiendrons-nous pour rien les dogmes « petits »? Personne ne pourrait dire cela sans être complètement privé de sens, à moins de vouloir aller contre la nature elle-même et contre l'évidence des choses, et bien plus contre les disciples du Christ et contre le Christ lui-même. Si de n'importe quel système on détourne un élément si petit soit-il, l'ensemble ne fonctionne plus. Le divin Chrysostome, pour élucider une parole de l'Apôtre ainsi formulée : « Il n'y a que des gens qui vous troublent et qui veulent renverser l'Évangile du Christ » [103], déclare : « Certes, ceux qui les troublaient ne renversaient pas tout l'Évangile; ils ne faisaient qu'introduire l'observation des jours [104]. (L'Apôtre) apporte donc la preuve que si petit que soit l'élément que l'on pervertit, il gâte l'ensemble. De même, en effet, que celui qui rogne si peu que ce soit sur la frappe d'un *nomisma* impérial retire sa validité à toute la pièce, de même celui qui renverse le plus petit élément de la foi saine, porte atteinte à la totalité et ne peut, après ce début, qu'aller vers le pire » [105]. Et le grand Jacques écrit quelque part ceci : « Quiconque accomplit toute la loi, mais fait une faute sur un point, est coupable de tout » [106]. Le Seigneur lui-même dit : « Celui qui délie l'un des moindres des commandements et qui enseigne ainsi les hommes sera appelé le moindre dans le royaume des cieux » [107], et « Qui est injuste en petit est aussi injuste en grand » [108].

100. Grégoire saute ici un membre de phrase; Basile parle d' « un enseignement non divulgué et secret, gardé par les Pères dans un silence sans complication ni artifice », entendons : dans un silence qui ne cache rien de sournois ni de maléfique; en mettant à la file les quatre adjectifs, Grégoire rompt la logique du texte.

101. BASILE, *Sur l'Esprit Saint* XXVII, 66, éd. Pruche (n. 33) p. 478-482.

102. *Ibid.*, p. 484.

τὰ καίρια ζημιοῦντες τὸ εὐαγγέλιον· οἷον τὸ κατασημαίνεσθαι τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ τοὺς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἠλπικότας, τὸ πρὸς ἀνατολὰς τετράφθαι κατὰ τὴν προσευχήν, τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τὸ εὐλογεῖν τὸ ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος καὶ τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως καὶ αὐτὸν τὸν βαπτιζόμενον, τὴν τοῦ ἐλαίου χρῖσιν, τὸ τρὶς βαπτίζεσθαι τὸν ἄνθρωπον, τὸ ἀποτάττεσθαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Ταῦτα γὰρ οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου καὶ ἀπορρήτου καὶ ἀπολυπραγμονήτου καὶ ἀπεριέργου διδασκαλίας ». Καὶ μεθ' ἕτερα· « Οὗτος ὁ λόγος τῆς τῶν ἀγράφων παραδόσεως, ὡς μὴ μελετηθεῖσαν τῶν δογμάτων τὴν γνῶσιν εὐκαταφρόνητον τοῖς πολλοῖς γενέσθαι διὰ τὴν συνήθειαν. Ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα· τὰ μὲν γὰρ δόγματα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται ». Σκόπει μοι πῶς, τὰ τελούμενα κατὰ τὸ βάπτισμα τῆς ἀδημοσιεύτου φήσας εἶναι παραδόσεως, τὸ ἀδημοσίευτον καὶ σιωπώμενον ἅπαν ἐκάλεσε δόγμα, καὶ ὅπως ἐμφράττει πᾶν ἄδικον στόμα τῶν μὴ συναριθμούντων τοῖς δόγμασι τὸν περὶ τοῦ βαπτίσματος λόγον.

13. Ἀλλ' οὗτοι μὲν χαίρειν ἐάσθωσαν, ἐφ' ἑτέρους δὲ μεταβῶμεν, οἳ μικρόν τι ζήτημα καὶ οἷον ἄξιον παρορᾶσθαι τὸ περὶ τοῦ τῶν Ἑβραίων βαπτίσματος ὑποτίθενται, καί, ἵνα μὴ τὸν λόγον μηκύνωμεν, ἀληθεύειν αὐτοὺς ὑποθώμεθα, καὶ τὸ μηδενὸς τῶν μεγίστων ἧττον ἔστω βραχύτατον κατ' αὐτούς. Τί οὖν, τὰ βραχέα τῶν δογμάτων ἡγησόμεθα τὸ μηδέν; Ἀλλ' οὐδεὶς ἂν εἴποι τοῦτο μὴ πάντη φρενῶν ἔρημος, εἰ μὴ ἄρα βούλοιτο μάχεσθαι πρὸς τὴν φύσιν αὐτὴν καὶ τὴν τῶν πραγμάτων ἐνάργειαν, μᾶλλον δὲ καὶ πρὸς τοὺς Χριστοῦ μαθητὰς καὶ πρὸς αὐτὸν ἐκεῖνον. Παντὸς γὰρ οὑτινοσοῦν συνθέτου καὶ μικρόν τι μέρος παρατρεπόμενον, ἀχρειοῦν πέφυκε τὸ ὅλον. Ἀμέλει καὶ ὁ θεῖος Χρυσόστομος ἀποστολικόν τι ῥητὸν ἐπιλυόμενος οὕτω διαλαμβάνον· « Εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες ἀνατρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ », φησί· « Καὶ μὴν οἱ ταράσσοντες οὐχ ὅλον ἀνέτρεπον τὸ εὐαγγέλιον, ἀλλὰ μόνην ἐπεισῆγον τὴν τῶν ἡμερῶν παρατήρησιν· δείκνυσιν οὖν ὅτι καὶ μικρὸν παραποιηθὲν τὸ ὅλον λυμαίνεται. Ὡς γὰρ ὁ καὶ μικρόν τι τοῦ χαρακτῆρος περικόψας ἐν τοῖς βασιλικοῖς νομίσμασιν, ὅλον εἰργάσατο κίβδηλον, οὕτως ὁ τῆς ὑγιοῦς πίστεως καὶ τὸ βραχύτατον ἀνατρέψας, τῷ παντὶ λυμαίνεται ἐπὶ τὰ χείρω προϊὼν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ». Ὁ δὲ μέγας Ἰάκωβος οὕτω που γράφει· « Ὅστις ὅλον τὸν νόμον πληρώσει, πταίσει δὲ ἐν ἑνί, γέγονε πάντων ἔνοχος ». Καὶ ὁ Κύριος αὐτός· « Ὃς ἂν λύσῃ, φησί, μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτω τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν », καὶ « Ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν ».

12 7 ἐλπικότας V ‖ 8 ἐπὶ : ἐν PV ‖ 9 εὐλογίας χαριστίας M ‖ τῆς βαπτίσεως PV ‖ 10 χρήσεως MR χρίσματος PV ‖ χρῆσιν scripsit St ‖ 11 ἀποτάσσεσθαι PRV St ‖ 15 συνήθειαν : δόξαν PV ‖ γὰρ om. PV ‖ 17 φήσας — ἀδημοσίευτον om. M.

13 2 ὑποτίθενται om. R ‖ 8 ἀχρειοῦν : ἄχρι οὗ M ‖ 13 ὡς γὰρ εἰ M ‖ 16 πταίσει : πέσῃ M ‖ 17 τῶν ἐντ. μου τούτων M.

103. *Gal.* I, 7.

104. Formule traditionnelle pour désigner l'astrologie ; saint Paul fait, en effet, reproche aux Galates (IV, 10) d' « épier jours, mois, saisons, années ».

105. JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. ad Gal. Commentarius,* PG 61, col. 622.

106. *Jac.* II, 10.

107. *Matth.* V, 19.

108. *Luc* XVI, 10.

IV

14. Mais j'en ai dit assez contre ceux des nôtres qui luttent contre nous, ou plutôt contre notre foi commune, même si — je ne le souhaite pas et Dieu fasse qu'il n'en soit rien — il se trouve un évêque de cette sorte. Mais contre ceux qui sont laïcs et qui usurpent des fonctions ecclésiastiques, il suffit de citer le soixante-quatrième canon du sixième concile, qui stipule : « Un laïc ne doit pas publiquement prendre la parole et enseigner, s'attribuant ainsi indûment la dignité de didascale; il doit se contenter du rang que Dieu lui a accordé, ouvrir ses oreilles à la parole de ceux qui ont reçu la grâce de la parole didactique et recevoir d'eux les enseignements divins. Car dans l'Église unique, Dieu a créé différents membres »[109]. Tel est donc ce canon, qui apprend aux laïcs à rester à leur place. Mais certains, s'opposant à lui, invoquent un autre canon promulgué, à ce qu'on dit, par Paul le plus grand des Apôtres, et qui déclare ceci : « L'enseignant, même si c'est un laïc, du moment qu'il sait parler et que ses mœurs sont respectables, qu'il enseigne. En effet, ils seront tous des enseignés de Dieu »[110].

15. Et alors? Est-ce que les canons se contredisent? Sans doute ils se contredisent; non sur le fond, mais en raison de l'antinomie des circonstances; et encore pas de toutes les circonstances, mais seulement de celles qui touchent au temps et à la raison. Pour le temps de la composition de l'un et de l'autre canon, absolument personne ne niera qu'il soit différent. Quant à la raison pour laquelle le plus ancien autorise à enseigner quiconque sait parler et a des mœurs respectables, tandis que le plus moderne réserve l'enseignement à ceux qui y sont habilités, c'est que dans le premier cas la foi était récente, étroitement circonscrite à un petit nombre de gens, tandis que dans le second elle est solidement et largement implantée, répandue pour une foule innombrable. C'est du reste ce que laisse entendre le canon réputé apostolique : « Ils seront tous des enseignés de Dieu », c'est-à-dire : l'enseignement étant dispensé par tous ceux à qui un charisme divin aura été donné. Car il y avait à cette époque différents charismes donnés à ceux qui recevaient le baptême, parmi lesquels celui de l'enseignement; et ainsi, alors qu'il y avait beaucoup d'enseignés, à cause du grand nombre d'enseignants, on pouvait dire : « Tous recevront de Dieu leur enseignement ». À cette époque, comme nous l'avons dit, c'est en tenant compte de la rareté de la foi et en constatant que le charisme de l'enseignement était donné à certains en même temps que le baptême, que l'Apôtre a permis à tous ceux qui avaient reçu ce charisme d'agir ainsi (d'enseigner); mais plus tard, quand la voix des Apôtres eut atteint toutes les limites de la terre, que l'Évangile eut été proclamé dans le monde entier, que pour cette raison le charisme de l'enseignement eut cessé avec les autres[111], et que l'âme des fidèles n'eut plus été troublée par l'incroyance mais par le désir de commander et d'être le premier, les circonstances qui en ont résulté ont conduit les Pères à promulguer ce deuxième canon. Car les législateurs ecclésiastiques aussi bien que civils ont maintenant l'habitude, pour le bien et l'utile,

109. Canon 64 du concile in Trullo, RALLÈS-POTLÈS II, p. 453-454.
110. *Sanctorum apostolorum constitutiones de mystico ministerio* XV, éd. Pitra, *op. cit.* (n. 88) I,

IV

14. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν εἰρήσθω πρὸς τοὺς ἐξ ἡμῶν καθ' ἡμῶν, μᾶλλον δὲ κατὰ τῆς κοινῆς πίστεως, εἴ γε καί, ὅπερ ἀπευχόμεθα μηδὲ γένοιτο, τοιοῦτός ἐστιν ἐπίσκοπος. Πρὸς δὲ τοὺς ἐν λαϊκοῖς τελοῦντας καὶ τοῖς ἱερατικοῖς ἑαυτοὺς εἰσωθοῦντας ἔργοις, αὐτάρκης ὁ ἑξηκοστὸς τέταρτος τῆς ἕκτης συνόδου κανὼν διαλαμβάνων ὅτι· « Οὐ χρὴ δημοσίᾳ λαϊκὸν λόγον κινεῖν ἢ διδάσκειν, ἀξίωμα ἑαυτῷ διδασκαλικὸν ἐντεῦθεν περιποιούμενον, ἀλλ' εἴκειν τῇ παραδοθείσῃ παρὰ τοῦ Κυρίου τάξει, καὶ τὸ οὖς τοῖς τὴν χάριν τοῦ διδασκαλικοῦ λαβοῦσι λόγου διανοίγειν, καὶ τὰ θεῖα παρ' αὐτῶν ἐκδιδάσκεσθαι. Ἐν γὰρ τῇ μιᾷ ἐκκλησίᾳ διάφορα μέλη πεποίηκεν ὁ Θεός ». Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ τοὺς λαϊκοὺς παιδεύων ἐπὶ τῶν οἰκείων ὅρων ἑστάναι κανών. Τούτῳ δέ τινες ἀντιπίπτοντες κανόνα παραφέρουσιν ἕτερον ἐκτεθειμένον, ὥς φασιν, ὑπὸ τοῦ μεγίστου τῶν ἀποστόλων Παύλου, οὕτως ἔχοντα· « Ὁ διδάσκων, εἰ καὶ λαϊκὸς εἴη, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ Θεοῦ ».

15. Τί οὖν φαμεν; Ἆρα μάχονται οἱ κανόνες ἀλλήλοις; Μάχονται μέν, ἀλλ' οὐ φύσει, κατὰ περίστασιν δὲ τῷ λόγῳ τῆς ἀντινομίας, καὶ περίστασιν οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ἀπὸ τοῦ χρόνου καὶ τῆς αἰτίας. Ὁ μὲν οὖν χρόνος τῆς ἑκατέρου κανόνος θέσεως ὅτι διάφορος, ἀντερεῖ πάντως οὐδείς· ἡ δὲ αἰτία δι' ἣν ἐκεῖνος μὲν πᾶσι τοῖς ἐμπείροις τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνοῖς ἐπιτρέπει διδάσκειν, οὗτος δὲ τὰ τῆς διδαχῆς ἀφορίζει μόνοις τοῖς ἐπ' αὐτῇ τεταγμένοις, τὸ ἐν ἐκείνῳ μὲν τῷ καιρῷ τῆς πίστεως ἀρτιφυὲς καὶ βραχὺ καὶ ἐν ὀλίγοις περιγραφόμενον, ἐν τούτῳ δὲ πάγιόν τε καὶ μέγα καὶ εἰς πλῆθος οὐκ ἀριθμητὸν ἐξαπλούμενον· ὃ καὶ αὐτὸς αἰνιττόμενος ὁ λεγόμενος ἀποστολικὸς κανών· « Ἔσονται πάντες, φησί, διδακτοὶ Θεοῦ », τουτέστι· πάντων διδασκόντων ὅσοις χάρισμα δέδοται θεῖον. Εἶχε γὰρ ὁ καιρὸς ἐκεῖνος χαρίσματα τοῖς βαπτιζομένοις διάφορα παρεχόμενα, μεθ' ὧν καὶ τὸ τῆς διδασκαλίας, καὶ οὕτω πολλῶν διδασκομένων ἐκ τοῦ πολλοὺς εἶναι διδάσκοντας « πάντες ἔσονται θεοδίδακτοι ». Τότε μὲν οὖν, ὡς ἔφαμεν, ἐκ τοῦ σπανίου τῆς πίστεως περιστατούμενος ὁ ἀπόστολος καὶ τὸ τῆς διδασκαλίας χάρισμα διδόμενόν τισιν ἅμα τῷ βαπτισθῆναι βλέπων, παντὶ τῷ τοιαύτην λαβόντι χάριν ἐπέτρεπε τοῦτο ποιεῖν· ὕστερον δὲ τοῦ φθόγγου τῶν ἀποστόλων πάντα περιλαβόντος τὰ τῆς γῆς πέρατα καὶ τοῦ εὐαγγελίου κηρυχθέντος ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῦ διδασκαλικοῦ χαρίσματος μετὰ τῶν ἄλλων ἐπιλιπόντος, καὶ οὐκέτι μὲν ἀπιστίας, φιλαρχίας δὲ καὶ φιλοπρωτίας τὰς τῶν πιστῶν ταραττούσης ψυχάς, ἡ ἐντεῦθεν περίστασις ἐπὶ τὸν δεύτερον τοῦτον κανόνα τοὺς πατέρας ἐκίνησεν. Εἴθισται γὰρ ἤδη πρὸς τὸ καλὸν καὶ συμφέρον τοῖς τε ἐκκλησιαστικοῖς καὶ τοῖς πολιτικοῖς θεσμοθέταις μεταγενεστέραις διατάξεσιν ἐνίας τῶν προλαβουσῶν ἀναιρεῖν, ὡς τῷ

14 1 μὲν om. P ‖ 2 ἐστιν om. V ‖ 4 ὅτι om. V ‖ 6 οὖς om. V ‖ 7 διδάσκεσθαι PV ‖ 8 οὖν om. M ‖ 9 οἰκείων : ἰδίων M ‖ τούτῳ : τοῦτον M ‖ 10 παραφέρουν V.

15 2 περίστασιν — καὶ om. C ‖ δὲ om. PV ‖ 3 κανόνος : χρόνου PV ‖ 5 ἀφορίζει μόνοις : ἀφορισμένοις M ‖ 6 τὸ ἐν : τῶν V ‖ 12 τοὺς διδάσκοντας P ‖ 20 καὶ τ. πολ. om. St ‖ 21 τῶν om. C.

p. 67. L'auteur doute de l'authenticité de ces canons attribués à saint Paul, voir plus haut, § 10 et n. 88.

111. Thème patristique bien connu de la fin des charismes après l'époque apostolique.

de faire que les plus récentes dispositions périment certaines des dispositions précédentes, en considérant que, pour l'époque, la société et la situation présentes, elles n'apportent rien d'utile; c'est aujourd'hui pour tous une règle et une pratique, que les canons et les lois les plus récents l'emportent sur les précédents. Il est donc normal que dans le cas présent aussi le canon le plus récent fasse autorité et que les laïcs lui obéissent et restent à leur place, attendu surtout que celui qu'ils croient être de leur parti, Paul, prescrit et dit de sa voix éclatante : « Que chacun marche tel que Dieu lui a fait sa part, chacun tel que le Seigneur l'a appelé »[112], « Que chacun demeure dans la vocation à laquelle il a été appelé »[113]; attendu aussi que Jacques, frère du Seigneur, fait cette recommandation : « Ne soyez pas nombreux à être didascales, mes frères, sachant que nous n'en serons que plus durement jugés. Car tous nous commettons de nombreuses fautes »[114].

16. Mais s'ils ne veulent absolument rien entendre et tiennent coûte que coûte à l'enseignement, qu'ils veuillent bien au moins s'abstenir de la catéchèse et du baptême; et si à toute force ils visent à cela aussi et ne prêtent pas attention à nous qui protestons comme hiérarques, nous nous tairons, en nous disant à nous-mêmes le *En te sauvant, sauve ton âme*[115]; mais qu'eux-mêmes, en faisant participer ceux qu'ils baptisent aux mystères qu'ils voudront, ne nous forcent pas à communier avec eux. Et si, faisant comme s'ils renonçaient à cette incongruité, ils disent qu'ils enseignent eux-mêmes et qu'ils confient à des prêtres la catéchèse et le baptême, même ainsi il est évident qu'ils agissent de façon non canonique. Car, indépendamment du fait que même les prêtres peuvent ne pas très bien savoir comment il faut recevoir les Hébreux venant à nous, la manière dont ils doivent se confesser, ce qu'ils doivent abjurer et qui ils doivent anathématiser, le seul fait que ces (prêtres) procèdent au baptême indépendamment des évêques est en soi une incongruité. Le trente-neuvième canon des Saints Apôtres[116] et le cinquante-septième de Laodicée[117] interdisent en effet aux prêtres et aux diacres de procéder à un quelconque acte liturgique contre l'avis de l'évêque; et le trente et unième canon du sixième concile dit : « Nous décidons que, dans les chapelles se trouvant à l'intérieur d'habitations, les clercs qui feront la liturgie devront la faire avec l'assentiment de l'évêque du lieu; si bien que si un clerc n'observe pas cette règle, il doit être déposé »[118].

17. Et si quelqu'un conteste en disant : « Mais tous les prêtres aujourd'hui procèdent à des baptêmes sans ordre de leur évêque », nous répondrons qu'il leur est loisible de procéder aux actes liturgiques habituels sans précaution particulière, dans la mesure où ils font tout cela avec l'approbation des évêques — car si un évêque sait que des prêtres font quelque chose et ne l'interdit pas, c'est exactement comme s'il l'autorisait —, mais qu'inversement, s'il s'agit d'une nouveauté du genre du baptême des Hébreux aujourd'hui, ils n'en ont absolument pas l'autorisation en

112. *I Cor.* VII, 17.
113. *I Cor.* VII, 20.
114. *Jac.* III, 1-2.
115. *Gen.* XIX, 17 : avant de détruire Sodome par le feu, les anges disent à Lot : « En te sauvant, sauve ton âme, ne regarde pas en arrière et ne t'arrête pas dans tout le pays avoisinant; sauve-toi dans

καιρῷ καὶ τῇ νῦν πολιτείᾳ καὶ καταστάσει λυσιτελούσας οὐδέν, καὶ τοῦτο κρατεῖ παρὰ πᾶσι καὶ πολιτεύεται νῦν τὸ τοὺς ὑστέρους κανόνας καὶ τοὺς νόμους ἐπικρατεῖν τῶν προτέρων. Ἄξιον οὖν κἀνταῦθα τὸν μεταγενέστερον κανόνα κρατεῖν, καὶ τούτῳ τοὺς λαϊκοὺς πειθομένους μένειν ἐφ' ἑαυτῶν, καὶ μάλιστα τοῦ συνιστῶντος αὐτούς, ὡς οἴονται, Παύλου λαμπρᾷ τῇ φωνῇ νομοθετοῦντος καὶ λέγοντος· « Ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ Θεός, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ Κύριος, οὕτως περιπατείτω », « Ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω », καὶ τοῦ θεαδέλφου Ἰακώβου τοιάδε παραινοῦντος· « Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα ληψόμεθα· πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες ».

16. Εἰ δὲ τούτοις οὐ πάνυ τι προσέχοντες τὸν διδασκαλικὸν ἐκ παντὸς μεταδιώκουσι τρόπον, τοῦ κατηχεῖν γοῦν καὶ βαπτίζειν, εἰ βούλονται, ἀποσχέσθωσαν. Εἰ δὲ καὶ τούτου πάντως ὀρέγονται καὶ ἡμῶν διαμαρτυρομένων ὡς ἀρχιερέων οὐκ ἐπιστρέφονται, ἡμεῖς μὲν ἐπιλέγοντες ἑαυτοῖς τὸ *Σῴζων σῷζε τὴν σεαυτοῦ ψυχήν* σιωπήσομεν, αὐτοὶ δέ, τοῖς ὑπ' αὐτῶν βαπτιζομένοις μεταδιδόντες ὧν βούλονται μυστηρίων, ἡμᾶς αὐτοῖς μὴ καταναγκαζέτωσαν κοινωνεῖν. Εἰ δέ, τὸ ἄτοπον ὥσπερ ἀποτιθέμενοι, διδάσκειν μὲν δι' ἑαυτῶν φασι, κατηχεῖν δὲ καὶ βαπτίζειν διὰ πρεσβυτέρων, εὑρίσκονται καὶ οὕτως ἀκανόνιστα πράττοντες. Ἵνα γὰρ τέως μὴ λέγῃ τις ὡς οὐδ' αὐτοῖς ἐστι δῆλον τοῖς πρεσβυτέροις ὅπως χρὴ δέχεσθαι τοὺς ἐξ Ἑβραίων προσιόντας, καὶ ὅπως αὐτοὺς ἐξαγορεύειν δεῖ, καὶ τίσι μὲν ἀποτάττεσθαι, τίνα δὲ ἀναθεματίζειν, αὐτὸ τὸ χωρὶς ἐπισκόπων βάπτισμα παρ' ἐκείνων τελεῖσθαι τοιοῦτον αὐτόθεν ἄτοπον. Ὁ μὲν γὰρ τῶν ἁγίων ἀποστόλων τριακοστὸς ἔνατος κανὼν καὶ ὁ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ πεντηκοστὸς ἕβδομος οὐδὲν ἐπιτελεῖν βούλονται τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διακόνους παρὰ τὴν τοῦ ἐπισκόπου γνώμην· ὁ δὲ τῆς ἕκτης συνόδου τριακοστὸς πρῶτός φησιν· « Ἐν τοῖς εὐκτηρίοις οἴκοις ἔνδον οἰκίας τυγχάνουσι λειτουργοῦντας κληρικοὺς ὑπὸ γνώμην τοῦτο πράττειν τοῦ κατὰ τὸν τόπον ἐπισκόπου ὁρίζομεν, ὥστε, εἴ τις κληρικὸς μὴ τοῦτο οὕτω παραφυλάξῃ, καθαιρείσθω ».

17. Εἰ δέ τις ἀντιφερόμενος εἴποι· « Καὶ μὴν οἱ πρεσβύτεροι πάντες βαπτίσματα σήμερον τελοῦσιν ἐπισκοπικῆς χωρὶς προτροπῆς », ἐροῦμεν ὅτι τὰ μὲν συνήθη πάντα τελεῖν αὐτοὺς ἀπαρατηρήτως ἔξεστιν, ὡς γνώμῃ τῶν ἐπισκόπων πάντα ποιοῦσιν — ὃ γὰρ εἰδὼς ὁ ἐπίσκοπος παρὰ τῶν ἱερέων τελούμενον οὐ κωλύει, δοκεῖ πάντως ἐπιτρέπειν —, εἰ δέ τι καινόν, οἷον τὸ νῦν βάπτισμα τῶν Ἑβραίων, οὐ πάντως αὐτοῖς ἐπιτέτραπται

15 22-23 καὶ παρὰ πᾶσι πολ. R St ‖ 24 τῶν om. C ‖ 27 οὕτω M St ‖ 29 μεῖζον : μέγα M ‖ 30 γὰρ οὖν P.
16 2 γοῦν : μὲν PV ‖ εἰ om. C ‖ 4 λέγοντες C ‖ 6 τὸ om. V ‖ μὲν om. C ‖ 9 ἑβραίων : ἰουδαίων PV ‖ αὐτοὺς om. PV ‖ 10 καὶ om. PRV St ‖ 12 ὁ om. PRV St ‖ 14 τῆς om. R St.
17 2 ἐπιτελοῦσιν M.

---

la montagne de peur d'être pris toi aussi. » Par cette allusion, Grégoire veut signifier qu'alors ce sera le sauve-qui-peut général, que tout sera perdu et que le châtiment divin sera inéluctable.

116. Canon 39 des Apôtres, RALLÈS-POTLÈS II, p. 54 : « Que les prêtres et les diacres ne procèdent à aucun acte liturgique sans l'assentiment de l'évêque. Car c'est à ce dernier qu'a été confié le peuple du Seigneur, et c'est lui qui rendra compte de son salut. »

117. Canon 57 de Laodicée, RALLÈS-POTLÈS III, p. 222, sur les chôrévêques et périodeutes, mais qui reprend dans sa disposition finale le canon des Apôtres.

118. Canon 31 du concile in Trullo, RALLÈS-POTLÈS II, p. 371.

raison du caractère inhabituel. Et pourquoi parler des prêtres, alors qu'aux évêques eux-mêmes il n'est pas permis de faire quelque chose d'inhabituel contre l'avis de leur supérieur, selon le neuvième canon du concile d'Antioche, qui dit : « Les évêques de chaque province doivent reconnaître celui qui est à la tête de la métropole et ne rien faire de plus sans lui pour tout ce qui relève de la province et des territoires dépendant de lui » [119]. Voilà en ce qui concerne les évêques et prêtres exerçant dans le ressort d'une métropole. Mais si un prêtre d'un autre ressort épiscopal s'introduisait de son propre chef dans un diocèse étranger et y célébrait liturgie et baptême sans tenir le moindre compte de l'évêque du lieu, le canon est clair et pour tous évident [120]; et de notre point de vue, un tel individu se trouverait *ipso facto* déposé.

* * *

119. RALLÈS-POTLÈS III, p. 140-141. Pour comprendre la citation faite par Grégoire, il faut partir du canon 34 des Apôtres (RALLÈS-POTLÈS II, p. 457 : « Les évêques de chaque contrée doivent connaître celui qui est le premier parmi eux, le considérer comme leur chef, et ne rien faire de plus sans son avis, sinon seulement ce qui relève du diocèse et des territoires de chacun... ». Ce canon est repris de façon maladroite et presque fautive dans le canon 9 d'Antioche : « Il faut que l'évêque qui est à la tête de la métropole connaisse les évêques de la province et qu'il soit en charge de toute la province... Aussi a-t-on décidé qu'il aurait un rang supérieur, et que les autres évêques ne feraient rien de plus sans lui..., sinon ce qui relève du diocèse de chacun et des territoires dépendant de lui... (μηδὲν πράττειν περιττὸν... ἄνευ αὐτοῦ, ἢ ταῦτα μόνα, ὅσα τῇ ἑκάστου ἐπιβάλλει παροικίᾳ καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις) ». Les deux canons confirment donc bien l'autorité du métropolite sur les évêques de sa province, en précisant que l'évêque doit consulter son métropolite pour les problèmes de discipline ou de foi excédant sa juridiction épiscopale, mais non pas pour les affaires purement internes n'engageant pas la province. Mais Grégorire Asbestas (à moins que ce soit la tradition manuscrite) mélange les deux canons, substitue une construction à une autre pour le premier membre de phrase, mutile la suite en sautant ἢ ταῦτα μόνα, et se trouve ainsi contraint, pour obtenir un sens à peu près satisfaisant, de remplacer παροικίᾳ (diocèse de l'évêque) par ἐπαρχίᾳ (province à la tête de laquelle se trouve le métropolite). Dans ce contexte, ἑκάστου n'a aucun sens.

120. Nombreux sont les canons qui interdisent aux clercs d'officier dans un autre ressort épiscopal sans lettre de recommandation de leur propre évêque et sans l'agrément de l'évêque local : canon 15 des Apôtres, RALLÈS-POTLÈS II, p. 20-21; canon 5 et 13 de Chalcédoine, *ibid.*, p. 229 et 250; canon 17 du concile in Trullo, *ibid.*, p. 343.

διὰ τὸ ἀσύνηθες. Καὶ τί λέγω περὶ τῶν ἱερέων, ὅπου γε οὐδὲ τοῖς ἐπισκόποις ἐφεῖταί τι τῶν ἀσυνήθων ποιεῖν παρὰ τὴν τοῦ προεστῶτος γνώμην, κατὰ τὸν ἔνατον κανόνα τὸν ἐν Ἀντιοχείᾳ· « Τοὺς καθ' ἑκάστην γάρ, φησίν, ἐπαρχίαν ἐπισκόπους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν τῇ μητροπόλει προεστῶτα, καὶ μηδὲν πράττειν περιττὸν ἄνευ αὐτοῦ, ὅσα ἐπιβάλλει τῇ ἑκάστου ἐπαρχίᾳ καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὸν χώραις ». Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῶν ὑπὸ μητρόπολιν τελούντων ἐπισκόπων καὶ ἱερέων. Εἰ δὲ πρεσβύτερος ἑτέρας παροικίας, τῇ ἀλλοτρίᾳ δι' ἐξουσίας ὑπεισελθών, ἐπιτελοίη καὶ λειτουργίας καὶ βαπτίσματα, λόγον μηδένα τοῦ κατὰ τὸν τόπον ἐπισκόπου τιθέμενος, σαφὴς καὶ πᾶσι πρόδηλος ὁ κανών· καὶ τέως, ὅσον ἐφ' ἡμῖν, ὁ τοιοῦτος ἤδη καθῄρηται.

17 9 ἀλλ' ὅσα M ‖ 10 ὑπ' αὐτὴν M ‖ 10-11 περὶ τῶν ὑπὸ μητροπολιτῶν τῶν ἐπισκόπων M ‖ 11 ἑτέρας om. V ‖ 12 ἀλλοτρίᾳ δὴ ἐξ ὑπεισελθὼν M ‖ ἐξ ὑπεισελθὼν M ‖ 13 τιθέμενος : ποιούμενος M ‖ 14 καθήρεται V.

COMMENTAIRE

Grégoire de Nicée — À moins d'une homonymie peu vraisemblable ou d'une fausse attribution moins probable encore, le *Traité sur le baptême des Juifs* est la seule œuvre conservée d'un personnage haut en couleur, Grégoire Asbestas, qui a joué un rôle essentiel dans l'histoire de l'Église de la deuxième moitié du IXe siècle et dont une sorte de *damnatio memoriae* a failli occulter complètement le souvenir. Aussi n'est-il pas inutile de regrouper ici les éléments d'une biographie malheureusement très incomplète [121]. Certains aspects du Traité (date, contexte polémique) s'en trouveront éclairés; et inversement le Traité donnera une idée de la culture et du talent d'un homme dont la plupart des autres sources, violemment hostiles, se contentent de brosser une caricature.

Grégoire Asbestas est à la jonction de deux époques, celle du patriarche Méthode (né peu après 787) [122], dont il est le cadet et le fidèle admirateur sinon le disciple, et celle de Photius (né vers 810?) [123], dont il est sans doute l'aîné et qui — nous dit Nicétas Paphlagôn dans un passage traduit ci-dessous — le considère comme son « maître ». Puisqu'il meurt en 879/880, et qu'il est nommé archevêque de Syracuse en 843/844, il est raisonnable de placer sa naissance vers 800. Il appartient donc à une génération qui participe activement au rétablissement des images et se lance aussitôt dans d'autres combats, dont les sources concernant Méthode, Ignace et Photius montrent la violence, et que les historiens modernes dénaturent en y voyant une simple opposition entre un « parti des libéraux » ou des « modérés », soucieux de bonne entente avec la cour, et un « parti des rigoristes » ou des « zélotes » peu disposé aux concessions [124]. Cette classification simpliste placerait absurdement le bouillant Grégoire Asbestas, parce que admirateur de Méthode et partisan de Photius, dans le premier camp...

On peut supposer entre Méthode, né à Syracuse, et Grégoire Asbestas une solidarité de Siciliens. Ils n'ont cependant pas pu se connaître avant l'arrivée de Méthode à Constantinople (où il est déjà installé en 811); peut-être se rencontrent-ils lorsque Méthode séjourne à Rome, entre 815 et 821 [125]. En tout cas, la *Chronique de Cambridge* nous apprend que « l'archevêque Grégoire apporta l'orthodoxie » dans l'île en 843/844 [126], c'est-à-dire probablement qu'il fut nommé à cette date par

121. La seule biographie cohérente de Grégoire Asbestas se trouve dans l'ouvrage de G. LANCIA DI BROLO, archevêque de Monreale, *Storia della Chiesa in Sicilia nei primi dieci secoli del cristianesimo* II, Palerme 1884, p. 264-292.

122. Voir J. GOUILLARD, « La Vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode », *Tr. Mém.* 10, 1987, p. 11-12.

123. Hélène AHRWEILER, « Sur la carrière de Photius avant son patriarcat », *BZ* 58, 1965, p. 348-363; P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin,* Paris 1971, p. 180-181. La date reste hypothétique. Le cardinal Hergenröther proposait une date nettement plus tardive : 828.

124. F. DVORNIK, *Le schisme de Photius,* Paris 1950, p. 37-51; D. STIERNON, *Constantinople* IV, dans l'*Histoire des conciles œcuméniques* publiée sous la direction de G. Dumeige, V, Paris 1967, p. 15-17, 29.

125. J. GOUILLARD, « La Vie d'Euthyme de Sardes... » (n. 122), *ibid.*

126. Éd. Cozza-Luzi, p. 28; le texte (en version grecque seulement) est accessible dans

Méthode avec mission de restaurer le culte des images dans une métropole où son prédécesseur, Théodore Krithinos, avait strictement appliqué la politique iconoclaste [127]. Nous ne savons rien de son activité en Sicile avant et après 844, sinon que son rayonnement fut alors assez fort pour qu'un texte beaucoup plus tardif parle de ses « disciples » [128]. À la date de 847, nous le trouvons installé à Constantinople, définitivement semble-t-il, soit en raison de l'insécurité que les Arabes font déjà régner en Sicile, soit pour se justifier devant Méthode et le synode permanent d'une accusation portée contre lui, soit enfin parce qu'il est lié à Méthode et pressenti par certains pour lui succéder au patriarcat. Grégoire de Syracuse appartient, en effet, à l'entourage du patriarche, et nous avons toutes raisons de penser qu'il est l'auteur, un peu plus tard, d'une grande Vie de son protecteur [129], dont ne subsiste qu'un résumé « expurgé » et anonyme [130]. Peut-être Nicétas Choniate nous en conserve-t-il un fragment, celui sur le retour à l'orthodoxie du haut fonctionnaire Lizix/Zélix, iconoclaste et « manichéen », grâce aux efforts de Méthode [131]; peut-être aussi Génésios et Théophane Continué s'en inspirent-ils pour l'épisode où Méthode répond à une accusation d'adultère portée contre lui en faisant publiquement la preuve de sa nécessaire chasteté [132]. On devine que cette Vie perdue était écrite sur un ton assez vif et que l'auteur y réglait ses comptes [133]. Grégoire épouse toutes les

A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes* I, Bruxelles 1935, p. 345 : Ἔτους ,ςτνβ' ἔφερεν ὁ ἀρχιεπίσκοπος Γρηγόριος τὴν ὀρθοδοξίαν ἰνδ. ζ'.

127. Théodore Krithinos, ancien économe de Sainte-Sophie, iconoclaste notoire plusieurs fois envoyé en ambassade en Occident par Théophile, fut nommé par cet empereur archevêque de Syracuse peu après 827; après son remplacement par Grégoire, il fit encore figure, à Constantinople même, de chef d'un parti iconoclaste attardé. Il comparut au concile de 869 et fut anathématisé au même titre que les patriarches iconoclastes (MANSI XVI, col. 141-142 et 388-389) : voir J. GOUILLARD, « Deux figures mal connues du second iconoclasme », *Byz.* 21, 1961, p. 387-401, repris dans ID., *La Vie religieuse à Byzance,* Variorum Reprints, Londres 1981. Pour un autre témoignage sur l'application de la politique iconoclaste en Occident au IXe s., à Hydrous/Otrante cette fois, voir la *Vie de Grégoire le Décapolite,* éd. Dvornik p. 22 et 58. Sur la succession des archevêques de Syracuse à cette époque, voir plus bas, n. 161.

128. Voir le passage de la *Vie de Théodore Stoudite* par Michel, cité plus bas, n. 134.

129. C'est ce qu'affirme, bien tardivement il est vrai, une note marginale du *Vatic. gr.* 825 (XVe s.) relevée par Allatius (*Diatriba de Methodiis,* PG 100, col. 1222-1234), puis par Ehrhard (*Überlieferung* II, p. 746 n. 1).

130. Cette Vie abrégée (*BHG* 1278) porte le titre modeste de Ὑπόμνημα : *AASS,* Juin II, col. 961-968 = PG 100, col. 1244-1261. Un seul manuscrit tardif, l'*Athen. gr.* 991 (XVIe s.), attribue l'œuvre à Grégoire, « archevêque de Sicile » (cf. EHRHARD, *Überlieferung* III, p. 71, qui ne reconnaît du reste pas Grégoire Asbestas, p. 73).

131. *Thesaurus orthodoxae fidei,* PG 140, col. 281-284, où le texte figure, notamment dans le manuscrit *Bodl. Thomas Roe* 22 (XIIIe s.) en appendice au chap. XX sur les Saracènes, sous le titre Περὶ τῆς καινοφανοῦς αἱρέσεως τῶν Λιζικιανῶν, et se donne comme un emprunt à « Grégoire archevêque de Sicile, qui écrivit la vie de notre saint Père Méthode, patriarche de Constantinople ». Voir J. GOUILLARD, « Deux figures mal connues... » (n. 127), p. 371-380. Cet épisode ne figure pas dans la Vie abrégée.

132. GÉNÉSIOS, éd. Lesmüller-Werner et Thurn p. 59-60; THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 159 (d'où dérivent les récits du PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 654, et de KÉDRÈNOS, Bonn, p. 150). Méthode montre cette partie de son corps desséchée et comme nécrosée; il explique comment, tourmenté par la passion amoureuse lorsqu'il était à Rome, il avait prié saint Pierre et obtenu miraculeusement de lui d'être définitivement à l'abri de la tentation charnelle. On ne trouve dans la Vie abrégée qu'une allusion voilée à cet épisode : PG 100, col. 1261.

133. Génésios et Théophane Continué (*loc. cit.*) précisent que celle qui tenait le rôle de la femme séduite n'était autre que la mère de Métrophane, futur évêque de Smyrne et ennemi acharné de Photius et de Grégoire Asbestas.

querelles de Méthode : pour se moquer des Stoudites, il déclare que les vers de Théodore Stoudite sont mauvais [134], et dès son élection, il reproche au nouveau patriarche, Ignace, d'attaquer la mémoire de son prédécesseur [135].

L'incident survenu le 3 juillet 847, qui transforma cette inimitié en conflit ouvert, eut heureusement un excellent narrateur, l'ennemi juré de Photius et de Grégoire Asbestas, Nicétas Paphlagôn [136] :

(Photius) avait pour maître et pour initiateur en toutes choses ce Grégoire Asbestas dont on disait qu'il avait naguère été évêque de Syracuse, mais qui, étant l'objet de certaines accusations à Constantinople, se trouvait désormais déposé par l'Église des Romains comme ayant agi contrairement aux canons. Dès qu'il fut sur le point d'être consacré, Ignace lui fit dire de ne pas assister à la consécration, pour que lui soit laissé le temps, ajoutait-il, d'examiner à loisir et avec assez de minutie les accusations portées contre lui. Voilà ce que le patriarche commença par faire, à tort pensèrent la plupart, mais en tout cas par souci de justice. Comment décrire le tumulte et la rage meurtrière qui en résultèrent? Comment représenter la rivalité, la discorde, la rancune de ce redoutable Sicilien, qui résultèrent d'un simple petit mot? A peine eut-il entendu le message qu'au lieu d'en prendre son parti et d'avoir la sagesse de mettre un voile sur sa honte, il éteignit et jeta à terre les cierges qu'il tenait en main pour la consécration et, perdant toute retenue, couvrit des pires injures devant toute l'Église celui qui n'était pas responsable (Ignace) et clama comme un forcené qu'on introduisait dans l'Église non pas un pasteur mais un loup. Pierre de Sardes, appelé le Misérable, ainsi qu'Eulampios d'Apamée et d'autres clercs de peu de réputation le suivirent, déchirant sans raison l'Église. Tout au long des onze années de son premier patriarcat, Ignace s'efforça, en prenant les devants, de le (Grégoire) traiter avec honneur par ses paroles et des dons; mais il ne parvint pas à éteindre la méchanceté d'Asbestas [137]. Ce dernier parcourait toutes les maisons des gens au pouvoir en déblatérant vainement contre Ignace et en le déchirant à belles dents, jugeant, lui ce maudit, que le saint n'était même pas digne d'être appelé chrétien; et personne ne l'honorait plus que Photius et ses parents. Il avait la réputation d'un grand homme de Dieu. Aussi Photius, lorsqu'il fut consacré par lui comme premier consécrateur, à cause de la confiance qu'il avait en lui, hérita de toute la fureur de cet homme contre (Ignace) qui n'avait rien fait.

Cette page de polémique contient quelques aveux : Grégoire Asbestas jouit dans l'Église d'une haute réputation et exerce un grand ascendant sur un groupe d'évêques, de clercs et de hauts fonctionnaires cultivés comme Photius (alors *prôtasèkrètis*); d'autre part, l'opinion est à peu près unanime pour critiquer la maladresse

134. *Vie de Théodore Stoudite* par Michel (= *Vie B,* la plus ancienne, composée vers la fin du IXe s.). L'évêque de Sardaigne, rencontrant un moine stoudite, lui raconte l'histoire suivante : il avait l'habitude de faire chanter chaque année avec dévotion le Triodion composé par Théodore pour la sainte Quadragésime. Étaient hébergés chez lui des « moines par l'habit, qui se disaient disciples de Grégoire, l'ancien archevêque de Syracuse de Sicile ». Comme c'était la Pentecôte, l'évêque de Sardaigne fit répéter le chant, comme d'habitude; mais les moines siciliens se moquèrent de Théodore et déprécièrent sa poésie liturgique comme n'étant pas composée selon les règles de l'art (ὡς οὐ κατὰ λόγον συντεθέντα παιδείας). Ils parvinrent à en persuader l'évêque, qui renonça à faire chanter le Triodion. La nuit suivante, Théodore lui apparut en songe (il était mort depuis longtemps) pour lui en faire le reproche. L'évêque chassa aussitôt les disciples de Grégoire.

135. Voir ce que dit à ce sujet Anastase le Bibliothécaire, MANSI XVI, col. 3. Rappelons que l'élection d'Ignace, décidée par l'impératrice sans consultation des métropolites, fut jugée anticanonique.

136. *Vie d'Ignace,* PG 105, col. 512.

137. Jeu de mot sur le nom d'Asbestas, ἄσβεστος signifiant « inextinguible ».

ou le sectarisme d'Ignace. Grégoire n'était nullement « déposé »; il avait été l'objet d'accusations que ses adversaires ne peuvent définir, lorsqu'ils le condamnent en 869, que comme « des affaires délictueuses » (*propter criminales causas*) [138]. Anastase le Bibliothécaire n'est guère plus précis (*propter diffamata et publicata nonnulla crimina*) et laisse entendre que ces accusations auraient pesé aussi sur les partisans de Grégoire; mais il prête surtout à l'archevêque de Syracuse un ressentiment violent contre Ignace, accusé de s'être disqualifié dès le début de son patriarcat en s'attaquant à la mémoire ou aux décisions de Méthode (*quod derogator esset ejusdem sanctae memoriae Methodii et idcirco quasi parricida foret habendus*) [139]. Ce reproche, largement diffusé par le clan de Grégoire, est repris plus tard par Photius. Le Pseudo-Syméon ajoute un renseignement précis et sans doute exact : Grégoire aurait été accusé d'avoir consacré évêque de Taormina en Sicile le prêtre Zacharias, envoyé par Méthode à Rome pour on ne sait quelle mission, de façon anticanonique [140]. Comparaissant à Constantinople, il aurait été absous par Méthode; Ignace ne demandait donc pas un délai pour juger une affaire pendante, mais prétendait rouvrir un dossier que son prédécesseur avait clos [141].

Se trouve dès lors engagé un mécanisme qui rejette Grégoire dans une opposition violente et lie son sort à celui de Photius, le *prôtasèkrètis* qu'il a réussi à détacher d'Ignace ainsi qu'une bonne partie de l'aristocratie civile. Cette propagande schismatique est dénoncée par Ignace, qui fait déposer par décision synodale, dès la fin de 847 ou au début de 848, Grégoire de Syracuse, Pierre de Sylée et Eulampios d'Apamée [142], et plus tard d'autres évêques du même parti : Zacharias de Taormina, Théophile d'Amorion, Pierre de Milet [143]. Grégoire fait appel à Rome, d'abord auprès de Léon IV en 852/853, puis auprès de Benoît III en 855, qui demandent successivement des explications à Ignace et ne semblent pas satisfaits des réponses [144]. Grégoire peut alors compter sur le soutien de la papauté, trop heureuse d'intervenir dans les affaires de l'Église orientale; il n'est pas canoniquement déposé, puisqu'un appel à été interjeté, mais il est suspendu en attendant une décision romaine.

C'est alors que se produit un retournement, dont il est sans doute l'initiateur et le principal exécutant : la déposition d'Ignace à l'été 858, la promotion du laïc Photius qui reçoit de lui successivement tous les ordres à la file, puis est consacré patriarche, Grégoire étant, semble-t-il, le premier des évêques consécrateurs (peu avant le 25 décembre 858). Les partisans de Grégoire précédemment déposés sont

138. MANSI XVI, col. 87 et 91.

139. *Ibid.*, col. 2-3.

140. PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 671. Sur la mission, V. GRUMEL et J. DARROUZÈS, *Regestes*, n° 437.

141. Cf. V. GRUMEL, « Le schisme de Grégoire de Syracuse », *ÉO* 39, 1940-1942, p. 257-267.

142. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 445, où l'on trouvera les multiples sources conciliaires qui évoquent cette déposition. F. DVORNIK, *Le schisme...* (n. 124), p. 51-58, pense sans raison suffisante qu'Ignace ne se résolut à déposer Grégoire et ses partisans que plus tard, vers 853.

143. Pour Zacharias et Théophile, cf. *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne II, p. 154-155; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 454. La date (avant 858) reste douteuse. Rappelons que Zacharias est l'envoyé de Méthode que l'on reprochait à Grégoire d'avoir consacré de façon non canonique. Pour Pierre de Milet, nous avons seulement une mention de sa réhabilitation et de son transfert à la métropole de Sardes vers 858 : GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n° 457.

144. *Ibid.*, n°s 447-448.

réhabilités. À preuve, la lettre d'avènement de Photius est portée à Rome en 860 par Théophile d'Amorion et Zacharias de Taormina [145]; le concile des Saints-Apôtres, en avril 861, avec l'assentiment des légats romains bientôt désavoués par Nicolas I[er], casse la sentence de déposition portée contre Grégoire par Ignace, tandis qu'il dépose et anathématise Ignace lui-même [146]. C'est la revanche du Sicilien, comme le suggère Nicétas Paphlagôn en racontant comment furent saisis chez Photius, aussitôt après sa déposition (fin septembre 867), les Actes somptueusement reliés d'un concile (celui de 861?) condamnant Ignace, que Grégoire avait lui-même illustrés [147] :

Au début de chacune des sessions, Ignace avait été peint en couleur de la main même d'Asbestas le Syracusain (car il était aussi peintre [148], j'imagine, ce noble sire, en plus de ses méchants défauts). À la première session — ô rage inextinguible, ô fureur ne reculant devant rien! —, il avait représenté Ignace traîné à terre et battu, avec écrit au-dessus de sa tête : « Le diable »... À la seconde session, il l'avait représenté recevant des crachats et tiré de force, avec cette inscription : « Le principe du péché » [149]. À la troisième session, on le voyait déposé, et il était inscrit : « Le fils de la perdition » [150]. À la quatrième session, l'image le montrait les mains liées et envoyé en exil, et Asbestas avait écrit : « Cupidité de Simon le Magicien ». Au début de la cinquième session, il le montre pris dans un carcan avec cette injure : « Celui qui s'est élevé au-dessus de tout dieu et de toutes choses sacrées » [151]. À la sixième, il était représenté jeté en prison, et il avait droit à cette apologie : « Abomination de la désolation » [152]. À la septième et dernière session, il était peint traîné à terre et frappé à la tête, et il était écrit : « L'Antéchrist ».

En réponse au concile des Saints-Apôtres de 861, le synode réuni à Saint-Pierre puis au Latran en juillet-août 861 prive Grégoire de Syracuse de tout ministère ecclésiastique pour avoir consacré Photius en lui conférant à la suite tous les ordres alors qu'il était lui-même suspendu, et le menace d'anathème, lui et ses adeptes, s'ils ne se plient pas à cette décision et s'ils persistent à détourner d'Ignace les fidèles [153].

145. *Ibid.*, n° 467.
146. *Ibid.*, n° 469.
147. *Vie d'Ignace*, PG 105, col. 540-541. Le texte raconte comment on trouva, en perquisitionnant alors chez Photius, sept sacs scellés contenant des documents pris par lui au patriarcat, et notamment deux volumes somptueux d'actes conciliaires. Le premier contenait un compte rendu de « sept actions synodales qui n'avaient jamais eu lieu » contre Ignace; il faut sans doute entendre par là les sessions du concile tenu aux Saints-Apôtres en 861, qui condamna Ignace, avec peut-être un rappel du synode de 859. Le deuxième volume, destiné aux « rois de Francie », contenait les Actes du synode qui avait excommunié et anathématisé le pape Nicolas I[er] en août-septembre 867. Voir GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes*, n[os] 526-527.
148. A. Grabar met fort justement ces peintures de Grégoire Asbestas en relation avec les illustrations marginales, très polémiques et d'inspiration plutôt « populaire », de certains Psautiers comme, au IX[e] s., le célèbre Psautier Chludov, dont la victime est le patriarche iconoclaste Jean le Grammairien : *L'iconoclasme byzantin*, Paris 1957, p. 185-186, 196-198.
149. Grégoire ne s'inspire sans doute pas de *II Thess.* 2, 3, où « l'homme d'iniquité, fils de la perdition » n'est autre que l'Antéchrist.
150. *Jean* XVII, 12; *II Thess.* II, 3.
151. *II Thess.* II, 4.
152. *Dan.* IX, 27; XI, 31; XII, 11.
153. MANSI XVI, col. 108; voir aussi les lettres de Nicolas I[er] citées ci-desous.

Il suffit de lire les lettres de Nicolas Ier pour comprendre que la papauté voit en Grégoire le véritable chef du « parti » (l'expression *pars Gregorii Syracusani* revient sans cesse avec ce sens) qui a choisi et installé Photius au patriarcat, tient en main la situation et suscite le « scandale » dans l'Église. Des pages entières lui sont consacrées dans la réponse du pape à Michel III datée du 28 septembre 865 [154] et dans tout le courrier qui quitte Rome le 13 novembre 866 [155]. Il passe avant Photius dans la lettre que, le 10 juin 869, Adrien II adresse à Ignace rétabli patriarche [156]; il est condamné à l'égal de Photius dans le *libellus* dont le pape impose la signature aux évêques réunis pour le concile de Constantinople de 869 [157]. Il est alors condamné, traduit devant le concile en même temps que Photius lors de la septième session, anathématisé en même temps que lui [158]. Photius est déjà déposé (25 septembre 867), lorsqu'il écrit à Grégoire Asbestas de poursuivre en son nom l'ordination de clercs et la consécration d'églises malgré la persécution qui commence [159]. Dans une autre lettre, indatable celle-là, incluse ensuite dans les *Amphilochia*, Photius soumet au profond jugement historique de Grégoire « archevêque de Syracuse » une dissertation sur les trois noms de Rome (Amor, Flora, Roma) [160], donnant ainsi le ton de relations uniquement littéraires.

À partir de ce moment, du reste, le nom de Grégoire n'intervient plus guère dans la polémique religieuse, comme si, pour regagner la confiance de Basile Ier et désarmer l'hostilité d'Ignace et de la papauté, Photius avait pris quelque distance avec son turbulent partisan et ancien maître à penser. Lorsqu'il redevient patriarche (26 octobre 877), il rétablit Grégoire dans sa dignité; mais il n'est plus question de regagner Syracuse, pourvue, depuis longtemps sans doute, d'un autre archevêque [161],à peu près inaccessible depuis 868 et prise d'assaut par les Arabes le 21 mai

154. *Ep.* 88, MGH, *Epistolae* VI, p. 462, 478, 482 (où le pape propose que des partisans de Grégoire viennent défendre sa cause à Rome, tandis que représenteraient les intérêts d'Ignace un certain nombre d'évêques et de moines dont il donne les noms, parmi lesquels Théodore de Syracuse, qui a sans doute été nommé par Ignace à la place de Grégoire dès 847/848), 483-484. Le pape explique longuement à l'empereur les raisons pour lesquelles il a été obligé de prendre parti *contra partem Gregorii Syracusi.*

155. *Ep.* 90 à Michel III, *ibid.*, p. 497-500, 504, 511 ; *ep.* 91 aux archevêques, métropolites et évêques relevant de Constantinople, p. 519, 521, 523-527 ; *ep.* 92 à Photius, p. 533, 537 ; *ep.* 94 à Ignace, p. 545.

156. *Ep.* 39, *ibid.*, p. 751 : il s'agit de confirmer les décisions visant *prae omnibus et super omnia Gregorium Syracusanum et Photium tyrannum.*

157. MANSI XVI, col. 316, voir aussi col. 32.

158. MANSI XVI, col. 87, 91, 97, 133 et 381.

159. *Ep.* 112, éd. Laourdas-Westerink I, p. 150-151, datée par les éditeurs de 868/871.

160. *Ep.* 257 = *Amphilochia* 134, *ibid.* II, p. 200-202.

161. Probablement le Théodore de Syracuse que le pape Nicolas Ier cite comme un fidèle Ignatien dans sa lettre de 865 à Michel III (voir plus haut, n. 154). La succession des archevêques de Syracuse s'établit donc ainsi : Théodore Krithinos, après 827 et jusqu'en 843; Grégoire Asbestas de 843/844 jusqu'à sa déposition; un second Théodore, à une date incertaine entre 848 et 865 et jusqu'à la prise de la ville en 878 : cf. R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus et notitiis illustrata,* 3e éd., I, Panormi 1733, p. 612-613; G. LANCIA DI BROLO, *Storia della Chiesa...* (n. 121) II, p. 290; J. GOUILLARD, « Deux figures mal connues... » (n. 127), p. 394. Nous sont parvenus un sceau de « Grégoire archevêque de Syracuse » (certainement Asbestas) et un sceau de « Théodore archevêque de Syracuse » (sans doute Krithinos), voir V. LAURENT, *Corpus des sceaux de l'Empire byzantin* V, 1 (*L'Église de Constantinople, la hiérarchhie*), nos 886-887, p. 694-697.

878 [162]. C'est sans doute vers cette date [163] que Grégoire Asbestas est nommé métropolite de Nicée, à la suite d'une cascade de mutations et de transferts qui libèrent d'abord ce siège important, pour peu de mois, en faveur d'Amphiloque de Cyzique [164]. Grégoire assiste avec ce titre à l'ouverture du concile de Constantinople, à Sainte-Sophie entre le 10 et le 15 novembre 879 [165]; mais il meurt peu de temps après, probablement avant la cinquième session (26 janvier 880) [166]. À cette occasion, le récit de Nicétas Paphlagôn souligne une fois de plus l'ascendant de Grégoire sur Photius et, en confirmant que la mort du nouveau métropolite suivit de peu sa nomination, évoque les éloges funèbres dont il fut l'objet et qui l'égalaient aux Pères de l'Église, alors que « ce misérable n'avait fait jusqu'à la fin qu'affiler sa langue comme un rasoir contre le saint (Ignace). » Dieu donne alors des preuves non équivoques de sa colère en permettant que meure le fils aîné de l'empereur, Constantin, et que Syracuse soit prise par les Arabes dans un bain de sang [167].

Le *Traité sur le baptême des Juifs*, puisqu'il est attribué à Grégoire « de Nicée » et non « de Syracuse », devrait dater de la fin de sa vie, plus précisément des années 878/879. À ce moment, la verve et la fureur du Sicilien n'ont plus à s'employer contre Ignace. Elles se tournent contre l'empereur lui-même et la politique de conversion des Juifs, lancée quatre ou cinq ans plus tôt. Il semble que ce soit réagir un peu tard, mais plusieurs allusions du Traité montrent que Grégoire a déjà protesté et que ses adversaires ont eu le temps de lui répondre. De plus, dans cette polémique à épisodes lancée en 873/874 et sans doute poursuivie jusqu'à la mort de l'empereur

162. VASILIEV-CANARD, *Byzance et les Arabes* II, 1, p. 21-26 et 70-79. Le récit de la prise de Syracuse par Théodose parle d'un archevêque sans citer son nom; il s'agit sans doute de Théodore, mais M. AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia,* Catania 1933, 2e éd., I, p. 544, s'appuie sur G. Gaetani pour donner le nom de Sophronios.

163. Le passage de la *Vie d'Ignace* cité ci-dessous pourrait faire croire que le transfert de Grégoire à Nicée se fit avant la prise de Syracuse par les Arabes, puisque cet événement est présenté comme une punition de Dieu pour ce transfert et d'autres méfaits; mais Nicétas ne respecte peut-être pas la chronologie, et l'on peut penser au contraire que la chute de Syracuse a été l'occasion du transfert.

164. Voir NICÉTAS PAPHLAGÔN, *Vie d'Ignace,* PG 105, col. 573 : Photius force Nicéphore de Nicée à abandonner son évêché pour devenir orphanotrophe; il le remplace par Amphiloque de Cyzique, puis, ce dernier étant mort peu de temps après, par Grégoire de Syracuse; cf. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes,* nos 544a, 544, 545. Ces mutations sont enregistrées dans le *Traité des transferts,* éd. J. Darrouzès, *RÉB* 42, 1984, p. 179 (no 36), commentaire p. 201-203; voir aussi LEQUIEN, *Oriens Christianus* I, p. 646-647.

165. MANSI XVII A, col. 373.

166. Telle est du moins la conclusion de J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Konstantinopel* II, Regensburg 1867, p. 492, n. 3-4, qui constate que le nom de Grégoire manque dans la liste des évêques participant à la cinquième session (26 janvier 880). Cette liste manque dans Mansi, où elle est remplacée par une simple mention des principaux dignitaires, parmi lesquels le métropolite de Nicée n'a pas à figurer (col. 512 pour la cinquième session, col. 513 pour la sixième), mais le cardinal Hergenröther l'a trouvée complète dans le *Monac. gr.* 436 (p. 203), un manuscrit du XIVe s. ayant appartenu à Bessarion, qui contient les actes des conciles de 869 et de 879, ainsi que la *Vie d'Ignace* par Nicétas et divers documents concernant l' « affaire Photius ». Hergenröther ajoute (II, p. 493, n. 5) que Grégoire, au moment de sa mort, « devait bien avoir soixante-huit ans »; je pense qu'il était plus âgé d'une bonne dizaine d'années.

167. PG 105, col. 573. S. Aristarchès s'efforce absurdement de reconstituer cet « éloge » de Grégoire par Photius, qu'il dit avoir été prononcé le 17 janvier 880 (**Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι,** Constantinople 1901, II, p. 400-403); il en profite pour donner une biographie très imaginative de l'intéressé, qu'il fait naître en 811, on ne sait pourquoi (*ibid.,* p. 396-399).

en 886, il était probablement difficile à Grégoire Asbestas de prendre officiellement position sur la conversion des Juifs avant que le retour de Photius au patriarcat ne le rétablisse dans ses droits, dans les derniers mois de l'anneé 877. Est-ce à dire que ce conflit rejoigne celui qui oppose les partisans de Photius à ceux d'Ignace ? L'hypothèse ne reposerait sur rien d'autre que sur la vraisemblance, grande ennemie de l'histoire. Nous ne possédons aucun indice d'une position d'Ignace non plus que de Photius sur le problème de la conversion des Juifs ; quelques propos antijudaïques de ce dernier ne signifient pas qu'il soit intervenu ni dans la définition, ni dans la condamnation de la politique de Basile Ier [168]. Tout au plus peut-on remarquer qu'Ignace était patriarche en 873-874 et que par conséquent le clergé ignatien fut chargé de promouvoir, jusqu'en 877 au moins, les mesures alors décrétées. Sont probablement de ce parti les évêques complaisants et « opportunistes » que Grégoire Asbestas fustige, sans mettre pourtant en doute leur légitimité.

Les baptêmes de Juifs sous Basile Ier — En deux siècles et demi, trois empereurs ont tenté de convertir les Juifs au christianisme par la force ou l'intimidation, et de supprimer ainsi le statut ambigu qui ne fait d'eux, à l'intérieur de la Romanie chrétienne, ni vraiment des citoyens, ni vraiment des étrangers, mais les témoins d'une histoire sainte interrompue par un « reniement ». Ces trois tentatives répondaient toutefois à des situations très différentes. Héraclius, en 630/632 voulait refaire l'unité de l'Empire, réduire une dissidence dont la perte de la Palestine avait montré le danger, affirmer la victoire de la Croix dans une lutte historique et apocalyptique dont Jérusalem était l'enjeu. Ce formidable enjeu n'existait plus lorsque Léon III, en 721/722, décida de renforcer l'unité religieuse de l'Empire en éliminant les sectes « dualistes » et « judaïsantes » dont la permanence en Asie Mineure est bien attestée [169]. Les Juifs furent eux aussi contraints à l'exil ou au baptême, mais il s'agissait désormais de communautés dispersées et non plus d'un peuple prêt à refaire son unité politique. Sous Basile Ier, tout est encore différent. Aucune sécession ne menace, sinon celle des lointains Pauliciens. Byzance est à nouveau en expansion ; elle se soucie de missions lointaines, et il n'est pas exclu que les premiers succès du judaïsme chez les Chazars soient pour quelque chose dans l'abandon de la traditionnelle tolérance [170]. Mais, cette fois, les Juifs que l'empereur veut rallier, avec des méthodes moins coercitives, sont plutôt ceux de la capitale et des grandes villes, des commerçants ou artisans qui participent à la reprise démographique et économique de l'Empire.

Sur ce dernier épisode, les principales sources sont bien connues [171].

1) Constantin Porphyrogénète, dans la biographie de son grand-père Basile Ier,

168. Voir les remarques de C. MANGO, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople,* Cambridge 1958, p. 151-153.

169. Voir plus haut dans le même volume, p. 44, et plus bas, p. 366-367.

170. Voir D. M. DUNLOP, *The History of the Jewish Khazars,* Princeton 1954 ; O. PRITSAK, « The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism », *Harvard Ukrainian Studies* 2, 1978, p. 261-281, qui montre que la conversion est en partie réalisée avant 864 ; N. GOLB et O. PRITSAK, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century,* Ithaca-Londres 1982, qui éditent ou rééditent deux fragments de la Géniza.

171. Elles sont notamment utilisées par J. STARR, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204,* Athènes 1939, p. 127-141, et A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade,* Londres 1971, p. 82-105.

écrit ceci [172] : « Sachant que rien n'est plus agréable à Dieu que le salut des âmes et que celui qui *du vil extrait du précieux* est comparé à la bouche du Christ [173], il ne se montra pas non plus négligent et paresseux pour cette tâche apostolique; il commença par attirer dans ses filets et soumettre au Christ, autant qu'il était en son pouvoir, la race des Juifs incirconcis et endurcis de cœur [174]; il leur ordonna de venir discuter en apportant les arguments en faveur de leur propre foi et, ou bien de faire la démonstration que leurs positions étaient solides et sans réplique, ou bien, s'ils étaient convaincus que le Christ était bien l'objet essentiel de la Loi et des Prophètes et que la Loi n'était qu'une ombre dissipée par l'éclat de la lumière solaire [175], d'aller à l'enseignement du Seigneur et de se faire baptiser; il ajouta en outre, en faveur de ceux qui se ralliaient, des distributions de dignités et les soulagea de leurs précédentes charges fiscales, leur promit de les transformer d'hommes de rien en notables (προσθεὶς δὲ καὶ ἀξιωμάτων τοῖς προσερχομένοις διανομάς, καὶ τοῦ βάρους τῶν προτέρων ἀπαλλάξας φόρων, καὶ ἐπιτίμους ἐξ ἀτίμων ποιεῖν κατεπαγγειλάμενος) : ainsi il en libéra beaucoup du voile qui les aveuglait (τοῦ ἐπικειμένου καλύμματος τῆς πωρώσεως ἠλευθέρωσε) et les attira à la foi du Christ, même s'il est vrai que la plupart, quand l'empereur eut quitté la vie, revinrent comme des chiens à leur vomissement [176]. Quoi qu'il en soit, même s'il fut aussi impossible de faire changer ces gens-là — ou plutôt certains d'entre eux — que des Éthiopiens [177], l'empereur aimé de Dieu, lui, aura reçu intégralement de Dieu le salaire de cette tâche en raison de son zèle. »

2) Dans la *Novelle* 55, Léon VI se propose de transcrire en termes législatifs les mesures prises par son père [178] : « Les empereurs précédents, se penchant sur le cas de la race des Hébreux, autrefois célèbre par la faveur que Dieu lui avait octroyée, mais devenue depuis célèbre par les malheurs que mérita sa folie contre le Christ Dieu, promulguèrent différentes lois qui, traitant de l'organisation de leur existence, ordonnèrent qu'ils pussent lire les Saintes Écritures (en grec) [179], qu'ils ne fussent pas empêchés de suivre leurs propres coutumes [180], et même que leurs enfants fussent assimilés à eux non seulement par la parenté du sang, mais par celle qui résulte de la circoncision [181]. Voilà, comme je l'ai dit, ce que décidèrent ceux qui se

172. THÉOPHANE CONTINUÉ, *Vie de Basile*, 95, Bonn, p. 341-342; d'où KÉDRÈNOS, Bonn, II, p. 241-242 et ZONARAS, Bonn, III, p. 435.

173. « Et si du vil tu extrais le précieux, tu seras comme ma propre bouche », *Jér.* XV, 19.

174. Les Juifs sont traditionnellement appelés « incirconcis de cœur », cf. *Actes* VII, 51; rappel de *Lév.* XXVI, 41; *Jér.* VI, 10; IX, 25; *Deut.* X, 16. Il n'y a donc pas à corriger ἀπερίτμητον en περίτμητον comme le suggèrent Cumont et Starr.

175. Idée traditionnelle que l'Ancien Testament dit de façon anticipée et donc énigmatique ce que le Nouveau révèle clairement.

176. *Prov.* XXVI, 11.

177. Expression proverbiale : on ne peut pas blanchir un noir.

178. Éd. Noailles-Dain p. 209-211, où la traduction est fautive sur plusieurs points.

179. Pour favoriser un rapprochement avec le christianisme, Justinien avait officiellement permis aux Juifs des différentes communautés de l'Empire de faire la lecture liturgique de l'Ancien Testament dans leur langue vernaculaire et non pas seulement en hébreu; pour le grec, seule la traduction de la Septante et à la rigueur celle d'Aquila étaient autorisées : *Novelle* 146 (553), reprise dans *Basiliques* I, 1, 57.

180. *CJ* I, 9, 13-14 = *Basiliques* I, 1, 43-44.

181. Manière de dire que le droit de pratiquer la religion juive était considéré comme héréditaire.

sont succédé auparavant à la tête de l'Empire. Mais l'empereur de divine mémoire [182], de la semence de qui nous sommes le rejeton, comme il avait plus que les autres le désir de sauver ces gens, ne se contenta pas de les laisser — comme avaient fait ses prédécesseurs — soumis aux seules dispositions des lois anciennes, et, les ayant amenés au culte salvateur des Chrétiens tantôt par l'explication des paroles saintes, tantôt par les admonestations qu'il leur adressait, les a initiés par l'eau vivifiante du baptême. Et de fait, en les persuadant de se transformer en un homme nouveau selon le Christ, il a fait en sorte qu'ils abandonnent le vieil homme et tout ce qui caractérisait l'ancienne (Loi) : circoncision, sabbat et tout ce qui s'y rattachait. Mais après les avoir ainsi, de fait, débarrassés de leur esprit judaïque, il n'est pas allé jusqu'à décider par la promulgation d'une loi spéciale d'imposer silence et abandon aux dispositions antérieures qui donnaient la liberté de vivre selon les règles du judaïsme. Aussi, jugeant raisonnable de compléter ce que notre père a laissé inachevé, nous ordonnons que se taise toute la législation ancienne légiférant sur les Hébreux [183], et que ces derniers n'aient pas l'audace de vivre autrement que comme l'exige la foi pure et salvatrice des Chrétiens. Si quelqu'un est convaincu d'avoir abandonné les préceptes chrétiens et d'être revenu aux coutumes et aux croyances juives, qu'il paie la peine prévue par les lois frappant les apostats [184]. »

3) Une chronique familiale (*Sefer Yuhasin*, Livre des généalogies), composée à Oria en Italie méridionale vers 1054 par le chef de la communauté juive locale, Ahima'atz [185], nous montre, à travers un brouillard de légendes, les traces profondes laissées dans la mémoire collective par cet épisode [186]. Elle nous parle d'une discussion publique entre Rabbi Hananel et l'évêque d'Oria, puis d'une convocation à Constantinople de Rabbi Shefatiya, son frère aîné, avec qui Basile Ier entreprend une controverse publique, Écritures en main, sur le coût comparé du Temple de Salomon et de Sainte-Sophie. C'est l'empereur chrétien qui est vaincu ; mais il n'en lance pas moins une violente persécution contre les Juifs de tout l'Empire, qu'il a décidé de détourner de la Torah, faisant une exception pour ceux d'Oria et comblant de faveur Shefatiya, qui a exorcisé sa fille et jouit à la cour d'une grande considération. Les indications chronologiques données par l'auteur sont un peu contradictoires : Rabbi Shefatiya embarque pour Constantinople huit cents ans après la destruction du Temple, donc (s'il fallait prendre au sérieux une date évidemment imprécise et symbolique) en 868 [187] ; la persécution dure vingt-cinq ans ; elle s'inter-

Cette liberté ne s'exprime du reste dans les Codes que négativement, par l'interdiction faite à quiconque n'est pas juif de naissance d'adhérer au judaïsme et de se faire circoncire.

182. Expression signifiant tout simplement qu'il est mort.

183. Les Juifs définis ethniquement et non plus par leur religion.

184. La confiscation des biens : *CTh* XVI, 8, 7 (357, concernant les Chrétiens qui se convertissent au judaïsme) = *CJ* I, 7, 1, repris dans *Basiliques* LX, 54, 20.

185. A. NEUBAUER, *Medieval Jewish Chronicles* II (*Anecdota Oxoniensia*), Oxford 1895, p. 111-132 ; L. SALZMAN, *The Chronicle of Ahimaaz*, New York 1924 ; D. KAUFMANN, « Die Chronik des Achimaaz über die Kaiser Basilios I und Leo VI », *BZ* 6, 1897, p. 100-105 ; J. STARR, *The Jews*... (n. 171), p. 127-131 (nos 63-66) ; A. SHARF, *Byzantine Jewry*... (n. 171), p. 87-90 ; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris 1984, p. 307-309.

186. Voir aussi les poèmes liturgiques en hébreu mentionnés par J. STARR, *The Jews*... (n. 171), p. 127, no 62, qui sont contemporains de la persécution.

187. Date retenue par F. DÖLGER, *Regesten*, no 478.

rompt avec la mort de Basile Ier, Léon VI rapportant dès son avènement, en 886, les mesures de son père.

4) La *Chronique de Cambridge*, composée vers l'an 1000, place le « baptême des Juifs » à la date précise de 6832, indiction 7 = 873-874, qu'il faut préférer à celle de 868 [188].

5) Une autre source occidentale, le *De ordinationibus a Formoso papa factis* d'Auxilius († vers 912), mentionne incidemment que « l'empereur Basile... convertit par force un grand nombre de Juifs, dont très peu, quelque temps après, manifestèrent une adhésion spontanée à la foi du Christ, et, comme c'est la coutume, déclarèrent qu'ils garderaient fidèlement les Évangiles et les écrits apostoliques que l'on avait fait apporter, sans qu'aucun d'eux ait reçu pour autant un nouveau baptême » [189].

De cet ensemble de textes, on peut conclure que Basile Ier n'eut pas directement recours à la contrainte, comme Héraclius et Léon III, mais systématisa les débats publics fondés sur l'interprétation de l'Ancien Testament, ainsi que le préconisait en son temps Grégoire le Grand [190]. Le récit d'Ahima'atz garderait le souvenir légendaire, tourné à l'avantage du judaïsme, de ce genre de controverse. Grégoire de Nicée n'évoque pas cet aspect de la politique de conversion, mais il en confirme un autre (§ 3) : les promesses faites par l'empereur aux Juifs acceptant le baptême. Là-dessus, la Vie de l'empereur Basile et le Traité se complètent parfaitement et emploient des expressions très proches, bien que leurs auteurs aient des positions radicalement opposées, Constantin Porphyrogénète voulant montrer tous les efforts de Basile pour mener à bien une œuvre pieuse, et Grégoire lui faisant grief d'avoir vicié dès le départ son projet en consentant des avantages sociaux, économiques, voire fiscaux, exorbitants aux nouveaux convertis. Ils reçoivent peut-être directement de l'argent et en tout cas des dignités avec les sommes d'or qu'elles rapportent annuellement (ῥόγα) ; ils ne sont plus soumis aux restrictions légales frappant les Juifs, telles l'interdiction de posséder des esclaves chrétiens, de contracter des mariages avec les Chrétiens et d'accéder à des charges publiques. Faut-il penser que l'empereur change aussi leur statut fiscal et les libère d'un métier humiliant, celui de tanneur, auquel ils auraient été héréditairement attachés ? Ce serait surinterpréter des textes qui, eux-mêmes, pèchent par exagération pour mieux donner l'impression d'une métamorphose sociale. Le sujet a suscité bien des polémiques et mérite examen.

Que savons-nous des conditions de vie des communautés juives dans l'Empire aux IXe et Xe siècles ? Autant la législation du Bas-Empire, reprise à peu près telle quelle par les Macédoniens, dessine un statut juridique précis, autant restent floues les données concernant l'implantation des Juifs, les métiers exercés par eux, les impôts payés par eux. Sans rouvrir un dossier maintes fois examiné, disons qu'on ne saurait tirer ni de la *Vie de Basile*, ni du Traité la preuve formelle que les Juifs étaient alors astreints à des impôts spéciaux et « discriminatoires ». Peut-être Basile ne leur concède-t-il qu'un allégement des impôts ordinaires et la suppression de corvées

188. G. COZZA-LUZI et B. LAGUMINA, *La cronica siculo-saracena di Cambridge,* Palerme 1890, p. 32 et 103, trad. p. 60 et 113 ; J. STARR, *The Jews*... (n. 171), p. 127, n° 61.

189. E. DÜMMLER, *Auxilius und Vulgarius,* Leipzig 1866, p. 109-110 ; J. STARR, *The Jews*... (n. 171), p. 135-136, n° 72.

190. Voir plus haut dans le même volume, p. 35-36.

et autres « vexations » frappant les artisans, membres des corporations ou simples citoyens [191]. De même, l'affirmation que les Juifs devenus chrétiens sont « débarrassés » du métier répugnant de tanneurs ne signifie pas qu'ils y étaient précédemment « attachés », comme on pouvait l'être au Bas-Empire [192]. Il s'agit d'une spécialité où leur habileté est reconnue, comme dans le tissage et la teinture. Vers 1165, Benjamin de Tudèle note la « très basse condition » des Juifs relégués alors à Péra et explique les mauvais traitements auxquels les soumettent les Grecs par le fait que les tanneurs jettent leurs eaux sales devant la porte des maisons et souillent ainsi tout le quartier [193]. À la fin du XII[e] ou au début du XIII[e] siècle, Michel Choniate fait l'éloge de l'évêque Nicétas de Chônai, qui expulsa les Juifs de sa cité et les contraignit à « aller de ville en ville, comme des chiens affamés rongeant leur cuir, pour exercer leur métier de tanneurs et de teinturiers » [194]. Plus tard encore Maxime Planude, parlant de l'implantation des Juifs à Vlanga (ancien port d'Éleuthère), dit qu'on se détourne d'eux à cause de « la mauvaise odeur que leur donne leur métier de tanneurs » [195]. Le passage de Grégoire de Nicée est donc le premier d'une longue série de textes qui reconnaissent le savoir-faire des Juifs dans cet art et leur imputent la fâcheuse réputation faite aux tanneurs dans toutes les civilisations méditerranéennes jusqu'à nos jours. Mais nous savons que les Juifs exerçaient bien d'autres métiers (médecine, commerce, artisanats divers) [196], et nous n'avons aucune raison de croire que tous les tanneurs étaient juifs. Leur corporation est citée dans le *Livre de l'éparque* sans aucune allusion aux Juifs [197]. Seul le *Sefer Shevet Yehuda* de Salomon ibn Verga, qui ne mérite sur ce point aucune créance, laisse entendre qu'un empereur byzantin (il ne dit pas lequel), faute d'avoir pu convertir les Juifs, les contraignit « à n'avoir d'autre activité que celle de tanneurs et à se construire pour cela des ateliers près de

191. N'entrons pas ici dans le détail du débat, coloré d'idéologie, qui opposa F. Dölger à A. Andréadès. Le premier ayant parlé d'une capitation frappant les Juifs à Byzance (*Finanzverwaltung,* 1927), s'attira une réponse du second, qui conclut d'un nouvel examen à l'absence probable de toute taxe spéciale (« Les Juifs et le fisc dans l'Empire byzantin », *Mélanges Charles Diehl,* Paris 1930, I, p. 7-29); une nouvelle mise au point de F. Dölger reprend et complète l'inventaire des sources sans apporter de preuve décisive (« Die Frage der Judensteuer in Byzanz », *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 26, 1933, p. 1-24, repris dans *Paraspora,* Ettal 1961, p. 358-377). On trouvera un bon exposé du problème dans A. SHARF, *Byzantine Jewry*... (n. 171), p. 189-200, et, pour une époque plus tardive mais avec une bibliographie plus à jour, dans S. B. BOWMAN, *The Jews of Byzantium, 1204-1453,* University of Alabama 1985, p. 41-48.

192. F. DÖLGER, « Die Frage der Judensteuer... » (n. 191), p. 365.

193. M. N. ADLER, *The Itinerary of Benjamin of Tudela,* Londres 1907, p. 23-24 (texte) et 14 (traduction).

194. Éd. Lambros I, p. 53; voir J. STARR, *The Jews*... (n. 171), p. 29 et 224-225 (n° 176).

195. Lettre 31, à Autoréianos, éd. Treu p. 52. Au début du XIV[e] s., des Juifs vénitiens pratiquent le traitement des peaux et le tannage à Constantinople en même temps que les Juifs sujets de l'Empire, ce qui provoque un différend entre Andronic II et le baile, cf. D. JACOBY, « Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine », *Byz.* 37, 1967, p. 196-205, repris dans ID., *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine,* Variorum Reprints, Londres 1975.

196. Chaudronniers au quartier des Chalkopratéia (*Patria,* éd. Preger II, p. 226-227), verriers à Émèse (*Vie de Syméon Salos,* éd. Rydén p. 154 et 163), artisans de la soie dans le passage de Benjamin de Tudèle cité plus haut.

197. XIV, 1-2, éd. Sjuzjumov p. 219-222. D'autres textes font allusion aux tanneurs sans les caractériser comme juifs, ainsi JEAN CHRYSOSTOME, PG 52, col. 522; 61, col. 168; NICÉTAS CHONIATE, *Hist.,* éd. van Dieten p. 349 (à propos d'Andronic Comnène torturé par la foule de Constantinople).

la mer [198]. Par ailleurs, si Grégoire de Nicée n'évoque pas le « quartier juif », c'est peut-être parce qu'il n'est pas unique, mais fractionné selon l'implantation des métiers dans la ville [199]. Les Juifs sont soumis à des tracasseries administratives, à des humiliations, parfois sans doute à des expulsions, mais il n'y a aucune raison de leur supposer, en dehors de leur statut légal, un statut fiscal et social discriminatoire.

Le témoignage de Grégoire de Nicée rend en tout cas plus clair le fait que les Juifs visés au premier chef par les mesures de Basile sont de Constantinople et peut-être de quelques grandes villes, qu'ils vivent d'un artisanat et d'un commerce qui précisément commencent à se développer, et que la politique religieuse se double peut-être d'une politique sociale tendant à favoriser l'émergence d'une classe moyenne et son accès au rang sénatorial [200]. Ainsi s'expliquerait mieux la part personnelle que l'empereur prend non pas seulement à la décision de convertir, mais à l'accueil des convertis. Que Rabbi Shefatiya soit convoqué par Basile lui-même et discute longuement avec lui, texte en main, peut passer pour légende. Mais Grégoire de Nicée dit bien que le Juif qui doit devenir chrétien est « appelé par celui qui a le pouvoir suprême » (§ 3), peut-être pour une discussion sur l'Ancien Testament et en tout cas pour la collation d'une dignité; c'est « devant l'empereur » qu'il prononce une rapide formule d'abjuration (§ 9). L'empereur présidait donc certainement ces cérémonies « simplifiées » que Grégoire de Nicée juge anticanoniques; peut-être était-il le « parrain » (ἀνάδοχος) des nouveaux baptisés, comme il l'était souvent pour les princes païens venus recevoir le baptême à Constantinople. Peut-être même procédait-il à un simulacre de catéchèse et au baptême; car c'est certainement lui que vise le Traité, lorsqu'il reproche violemment à certains « laïcs » de vouloir à toute force usurper dans ce rôle les privilèges des clercs (§ 14 et 16).

La date de composition du Traité, vraisemblablement 878-879, s'accorde bien, nous l'avons vu, avec la chronologie la plus généralement admise [201]. Si l'ordre de convertir les Juifs est donné par Basile Ier en 873/874, sous le patriarcat d'Ignace, il est normal que l'affaire soit encore brûlante et la polémique relancée lorsque Photius

198. M. WIENER, *Das Buch Schevet Jehuda von R. Salomo aben Verga,* Hanovre 1856, chap. XXVIII, p. 47-48 (texte) et 94-95 (traduction); on peut maintenant consulter la traduction de St. B. BOWMAN, *The Jews of Byzantium...* (n. 191), p. 338-340. Salomon ibn Verga ne fait (à Séville à la fin du XVe s.?) que rassembler des témoignages épars et qu'il comprend mal, dont celui de Benjamin de Tudèle, sur les malheurs des Juifs dans toutes les civilisations de la Méditerranée. Il est impossible de dater la persécution dont il parle à propos de Byzance; les tentatives dans ce sens de Z. Ankori ne sont guère convaincantes (*Karaites in Byzantium,* New York-Jérusalem 1959, p. 176 s.).

199. Sur le ou les quartiers juifs de Constantinople, on consultera D. JACOBY, « Les quartiers juifs... » (n. 195), qui distingue une implantation jusqu'au Ve s. aux Chalkopratéia et une autre sur la Corne d'Or, à proximité de ce qui deviendra le quartier vénitien; vers le milieu du XIe s., les Juifs semblent avoir été regroupés à Péra, où les situent les témoignages des Croisés et celui de Benjamin de Tudèle; sous les Paléologues, les sources parlent presque exclusivement du quartier juif de Vlanga, sur la Propontide au Sud de la ville. S. W. BARON (*The Jewish Community, its History and Structure to the American Revolution* I, p. 365) et Z. ANKORI (*Karaites...,* cité n. 198) insistent avec raison sur le fait qu'il ne faut pas penser à l'implantation des Juifs à Byzance en termes de « ghetto » et que sans doute la diversité des métiers l'emporte sur la diversité des ethnies, au moins jusqu'au XIe s.

200. La même tentative, dans le contexte bien différent de la fin du XIe s. et sans qu'il soit alors question des Juifs, aura des détracteurs aussi énergiques que Grégoire de Nicée; voir P. LEMERLE, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin,* Paris 1977, p. 289-293.

201. Elle l'est notamment par J. Starr et A. Sharf, mais non pas par F. Dölger, qui retient celle de *ca* 868, *Regesten,* n° 478.

est rétabli sur le trône patriarcal. Les sources les plus crédibles affirment que la politique de Basile s'interrompit avec sa mort, en ajoutant que presque tous les « nouveaux convertis » revinrent au judaïsme. C'est en effet vraisemblable. Seule la Novelle de Léon VI donne l'impression d'une politique poursuivie par son successeur après 886 et qui aurait trouvé alors seulement sa consécration légale; mais on a souvent remarqué que les dispositions de ce texte juridique restent sans écho dans la législation des Macédoniens, où le statut des Juifs reste à peu près inchangé [202]. La Novelle semble n'être qu'un exercice de style [203]. On ne sait comment fut, cette fois, résolu l'épineux problème du retour au judaïsme des Juifs baptisés. Il semble qu'on en discuta, puisque Auxilius évoque une sorte de procédure de confirmation, sans nouveau baptême, pour les rares Juifs restés chrétiens. La reprise des conversions forcées sous Romain Lécapène ne nous intéresse pas ici [204].

Le sens et l'argumentation du Traité — Le Traité de Grégoire Asbestas constitue le seul exposé cohérent dont nous disposions pour comprendre la position officielle de l'Église, ou du moins d'une bonne partie de la hiérarchie, face au problème récurrent des baptêmes forcés de Juifs décidés par tel ou tel empereur. Les réserves de Maxime le Confesseur, des évêques de Nicée II, du chroniqueur Théophane (et précédemment en Occident de Grégoire le Grand, d'Isidore de Séville et des évêques du concile de Tolède IV) donnent bien l'idée d'un désaveu, et en tout cas d'un embarras devant les séquelles laissées par de telles initiatives [205], mais elles ne sauraient remplacer la prise de position doctrinale que nous trouvons ici. Grégoire fait mieux que confirmer les renseignements d'autres sources sur la tentative de Basile Ier et témoigner de la vivacité de la polémique : il développe une argumentation sur le fond, qui ne doit rien aux circonstances et éclaire rétrospectivement le problème des baptêmes forcés sous Héraclius ou Léon III. Le pamphlétaire est aussi un remarquable théologien et un excellent canoniste, l'un des tempéraments les plus vifs, mais aussi l'un des meilleurs esprits de son temps : cultivé, logique, précis, ne sacrifiant jamais (comme fait si souvent Photius) l'efficacité de la démonstration au désir d'étaler son savoir ou sa virtuosité verbale. Les points litigieux sont clairement délimités; ils portent sur les Juifs dans la perspective du salut, sur le rituel d'abjuration et de baptême, enfin sur l'intervention des laïcs, entendons de l'empereur, dans cette affaire.

202. *Procheiron* XXXIX, 31-32, ZÉPOS II, p. 219; *Épanagôgè* IX, 13, ZÉPOS II, p. 255; *Basiliques,* notamment pour les dispositions limitant les droits des Juifs, mais leur reconnaissant donc un statut dans l'Empire, et celles interdisant d'exercer des violences contre eux et contre leurs synagogues : I, 1, 30 (= *CJ* I, 5, 21); I, 1, 34 (= *CJ* I, 9, 6); I, 1, 40 (= *CJ* I, 9, 13); I, 1, 42 (= *CJ* I, 9, 16); I, 1, 47 (= JUSTINIEN, *Nov.* 37, 7); I, 1, 53 (= JUSTINIEN, *Nov.* 146); LX, 39, 7 (= *Dig.* 48, 8, 11 autorisant les Juifs à faire circoncire leurs enfants). Voir aussi le Nomocanon dit « de Photius », XII, 2, RALLÈS-POTLÈS I, p. 263-264. Commentaires de J. STARR, *The Jews*... (n. 171), p. 144-148 (n° 83-84, avec des erreurs de référence pour les Basiliques) et A. SHARF, *Byzantine Jewry*... (n. 171), p. 92-94.

203. À moins qu'on ne l'interprète comme une mesure comparable à celle de Tolède IV empêchant ceux qui ont déjà reçu le baptême de revenir au judaïsme; ce pourrait être le sens du dispositif final, mais toutes les considérations qui précèdent prévoient bien une abolition du judaïsme dans l'Empire.

204. Voir J. STARR, *The Jews*... (n. 171), p. 151-154 (n°s 90-96); A. SHARF, *Byzantine Jewry*... (n. 171), p. 94-102, et la bibliographie donnée plus haut, n. 170.

205. Voir plus haut dans le même volume, p. 37-38, 44.

Le portrait qui est brossé des Juifs n'a rien d'original. Leur condition sociale est décrite comme inférieure, mais ils n'en sont pas moins caractérisés par leur appétit de jouissance et leur goût du bien-être. Le Juif usurier imposera, surtout en Occident, l'idée de cupidité ; ici, comme dans Anastase le Sinaïte [206], c'est celle d'hédonisme qui prévaut. Aussi Grégoire, en haussant un peu la barre et en donnant comme critère d'une conversion sincère un renoncement ascétique auquel peu de Chrétiens souscriraient, croit-il administrer la preuve d'une sorte d'inaptitude psychologique des Juifs à la conversion (§ 2, 3, 6). Les nouveaux baptisés ne peuvent donc être attirés au christianisme que par les avantages matériels qui leur sont proposés, ou par le projet, que leur prêtait déjà Maxime le Confesseur [207], d'entrer dans la communauté chrétienne pour mieux la subvertir. Ces considérations douteuses se mêlent à une exégèse traditionnelle sur l' « endurcissement » des Juifs, le « voile » qui les aveugle [208], l' « impiété » qui leur est naturelle (§ 4), avec cette question qui est au fond de toute entreprise de conversion collective : le temps est-il venu d'assurer le salut d'Israël, prévu en effet, mais au dernier jour, après celui de toutes les Nations ? Les variations de Grégoire sur le « reste » d'Israël (**κατάλειμμα** § 5) posent, en effet, ce problème, où la politique rejoint l'eschatologie. Il faut rejeter comme prématuré et subversif tout baptême collectif qui ferait adhérer au christianisme les « Hébreux » en tant que tels, et ajouter aux baptêmes individuels un rituel complémentaire tendant à séparer le Juif converti de sa communauté [209].

La pensée profonde de Grégoire, celle qui colore son antijudaïsme d'un « antisémitisme » propre à l'Église de son temps, se trouve, en effet, dans son interprétation du canon 8 du concile de Nicée II et du rituel d'abjuration qui en découle (§ 8-9). Les partisans du baptême rapide ne voient dans l'obligation faite au Juif de « tourner en dérision ses us et coutumes » qu'une simple renonciation aux croyances et rites du judaïsme, et admettent par conséquent que le converti écrive ou lise lui-même une formule d'abjuration assez générale. Grégoire pense inversement qu'au-delà du judaïsme officiel (**ἔξωθεν**), et indépendamment de lui, il existe un monde secret de croyances et de pratiques criminelles, auquel le Juif adhère par sa seule appartenance ethnique et dont il faut lui arracher l'aveu. Il est nécessaire, pour atteindre cette zone profonde, d'établir une liste aussi complète que possible des révélations faites par des générations de convertis, de ne pas en confier la lecture au converti lui-même, mais, pour éviter toute fraude, à un prêtre dont les paroles seront répétées par le converti phrase après phrase. L'abjuration se double ainsi d'un procès d'inquisition ; le Juif qui devient chrétien doit dénoncer les siens et renoncer à son ethnie en même temps qu'à sa religion. L'interprétation de Grégoire est certai-

206. L'Anastase « physiologiste » de la *Question* 94, PG 89, col. 732, qui, pour montrer l'influence comparée du climat, de la race et du régime alimentaire dans l'apparition des maladies, prend l'exemple des Juifs, qui s'adonnent aux plaisirs et sont grands amateurs de viandes, de sauces et de vins, mais qui, en raison du climat désertique de leur pays d'origine et de la constitution sèche de leur race, sont plutôt moins podagres et malades que d'autres.

207. Voir plus haut dans le même volume, p. 31.

208. La même métaphore scripturaire se trouve dans le passage de la *Vie de Basile* par Constantin Porphyrogénète cité plus haut, p. 348.

209. Sur les conversions collectives et les conversions individuelles, voir dans le même volume mon article, « Judaïser ».

nement plus fidèle que celle de ses adversaires à la pensée des évêques de 787. C'est du reste elle qui semble avoir été adoptée par l'Église officielle, puisque la tradition manuscrite lie le plus souvent le Traité aux deux formules d'abjuration qui nous sont parvenues [210], l'une plus courte et plus ancienne qui remonterait à la deuxième moitié du VIe siècle, l'autre plus longue et plus tardive qui serait de la fin du Xe ou du début du XIe siècle, comme si l'œuvre de Grégoire de Nicée avait servi de modèle pour une récriture du rituel [211].

C'est probablement ce qui se produisit. V. Beneševič notait déjà des similitudes d'expression entre les formules d'abjuration et le Traité. On peut aller un peu plus loin et constater que la formule la plus ancienne reste vague sur la notion d'ἑβραϊκὰ ἔθη et n'insiste que sur les pratiques proprement religieuses auxquelles le Juif doit renoncer en devenant chrétien. Elle prévoit, il est vrai, qu'un prêtre « énonce le premier » les termes de l'abjuration, repris ensuite « phrase par phrase » par le converti ou, si ce dernier est un enfant, par son parrain [212]; mais on peut se demander si cette disposition n'a pas été ajoutée au texte primitif, de même que, *in fine*, celle qui précise l'échelonnement des actes religieux conduisant le converti jusqu'au baptême [213]. Car si Grégoire avait trouvé l'une et l'autre dans un rituel de son temps, il n'aurait sans doute pas manqué d'en faire état au lieu de présenter la première comme une suggestion et de se référer pour la seconde à des canons qui ne concernent pas directement les Juifs (§ 9). Quant à la formule « plus exacte », elle semble inspirée par le Traité lui-même [214]. Non seulement elle comprend la mention d'une lecture préalable par un prêtre, mais elle insiste sur deux points mis en évidence par Grégoire : 1) le fait que le Juif approchant de la foi des Chrétiens ne doit être influencé ni par la contrainte et la peur, ni *par les brimades et la pauvreté* (διὰ... ἐπήρειαν ἢ πενίαν), ni par *la promesse d'honneurs en ce monde, de bienfaits, d'argent ou de biens* (διὰ τιμὴν κοσμικὴν ἢ εὐεργεσίας τινὰς ἢ χρήματα ἢ πράγματα παρά τινος ὑπισχνούμενα); 2) une distinction tranchée entre d'une part la renonciation au judaïsme et à ses hérésies, d'autre part *l'anathème porté ensuite sur les us et coutumes conçus contre la volonté de Dieu* (ἀναθεματίζειν δὲ ὕστερον τὰ ἐπινενοημένα παρὰ

210. C'est le cas pour le *Coislin* 213, le *Mosquensis* 443, le *Parisinus* 1372, le *Palatinus* 233 et le *Vallicellanus* 80. Sur dix manuscrits donnant les deux formules d'abjuration, cinq donnent également le Traité de Grégoire.

211. L'étude indispensable (et malheureusement difficile à trouver) sur ces formules est celle de V. BENEŠEVIČ, « K istorii evreev v Vizantii VI-X vekov », *Evrejskaja Mysl'* II, 1, 1926, p. 197-224. Dans cet article, Beneševič analyse les éditions précédentes (p. 197-202), donne la liste des manuscrits (p. 202-203), procède à la comparaison des deux formules principales et tente d'établir leur date (p. 214-223); il en donne l'édition en appendice (*Prilož.*, p. 305-318). La formule courte est publiée par GOAR, *Euchologion*, p. 282-283, et reprise avec sa tradition slave par DMITRIEVKIJ, *Bogosluženie v russk. cerkvi v XVI v.*, Kazan 1884, *Prilož.*, p. 61-67, puis par BENEŠEVIČ, *op. cit.*, *Prilož.*, p. 305-307. La formule longue est inconnue de Goar et a été éditée par DMITRIEVSKIJ, *op. cit.*, *Prilož.*, p. 68-87, d'après le manuscrit de Moscou (*Mosq.* 443). Cumont, qui ignorait le travail de son prédécesseur, en donne une édition incomplète d'après de mauvais manuscrits dans « Une formule grecque... » (n. 3). L'édition la meilleure et la plus complète est celle de BENEŠEVIČ, *op. cit.*, *Prilož.*, p. 308-316.

212. Τοῦ ἱερέως δηλαδὴ προτέρου λέγοντος καὶ αὐτοῦ ἀποκρινομένου κατὰ στίχον ἢ τοῦ ἀναδόχου αὐτοῦ, εἴπερ ὑπάρχει παιδίον, éd. Beneševič p. 305.

213. *Ibid.*, p. 307 : ... καὶ οὕτως ἀκολούθως ἐπιτελοῦμεν πάντα τὰ ἐπὶ τῷ βαπτίσματι νενομισμένα.

214. BENEŠEVIČ, *op. cit.*, p. 214-215, remarque la similitude de certaines expressions sans en tirer de conclusion.

γνώμην Θεοῦ ἐπιτηδεύματα καὶ ἔθη)[215], c'est-à-dire sur les pratiques « hors de la religion juive », dont nous voyons ensuite qu'il s'agit avant tout d'actes de magie et de divination ou de fêtes scandaleuses et secrètes dirigées contre les Chrétiens[216]. Tout se passe donc comme si le Traité de Grégoire de Nicée servait de trait d'union entre une formule d'abjuration brève et ancienne, que je placerais plus volontiers vers 787 qu'au VIe siècle, car elle reproduit parfaitement l'esprit et la lettre du canon 8 de Nicée II, mais qui me semble avoir été retouchée ultérieurement, et une formule plus récente, qui découle du Traité lui-même et représente, après la tentative de Basile Ier ou celle de Romain Lécapène un demi-siècle plus tard, la position officielle de l'Église.

Les réflexions suivantes sur la catéchèse et le baptême sont de la plume d'un patristicien et liturgiste averti, mais leur originalité vient presque uniquement de ce qui est dit à propos du rôle des laïcs (§ 14-16), qui peut se résumer ainsi. Nous ne sommes plus aux temps apostoliques, lorsque les charismes divins étaient largement distribués et que la propagation de la foi exigeait que l'on confiât la catéchèse à des laïcs; dans un monde désormais chrétien, c'est l'ordination qui remplace les charismes. Pour marquer que la religion est désormais l'affaire des clercs, la référence au concile in Trullo (691-692) est bienvenue, puisqu'une bonne part de ses canons disciplinaires a en effet pour but d'établir une distinction tranchée entre le sacré et le profane, l'Église et le monde, au risque de tarir les sources les plus fécondes d'inspiration religieuse. On ne sait trop si Grégoire fait une concession ou renforce ses principes lorsqu'il distingue, dans le processus conduisant au baptême, un enseignement hors de l'église, qui pourrait à la rigueur être confié à des laïcs, et la catéchèse proprement dite, qui ne saurait l'être et qui se déroule dans l'église (début du § 16). Mais le vrai problème n'est pas ici celui du rôle des laïcs dans l'Église. C'est l'empereur, comme nous l'avons dit, ce « laïc » qui se mêle de catéchèse et de baptême, et contre lequel Grégoire revendique le respect des canons, l'indépendance de l'Église et la sauvegarde de la hiérarchie ecclésiastique. Ce n'est pas à l'empereur de décider que le moment est venue de sauver le « reste » d'Israël (§ 5); ce n'est pas devant lui mais devant « l'Église de Dieu, les évêques et les prêtres » que l'abjuration doit être prononcée (§ 9). Le ton est d'une rare violence : Basile est comparé à Judas pour avoir livré le Christ aux Juifs (§ 7); si les décisions anticanoniques ne sont pas rapportées, Grégoire se dit prêt à rompre la communion avec l'empereur et ses partisans, et à se détourner d'eux comme Lot se détourna des condamnés de Sodome (§ 16). La fin du Traité semble même prêcher la résistance ouverte aux ordres impériaux, en prévoyant une déposition automatique des prêtres qui seraient chargés de baptiser les Juifs sans l'agrément de l'évêque local (§ 17).

Autant il faut être prudent avant d'inscrire le débat sur la conversion des Juifs dans la querelle Ignace-Photius, autant il est facile de le replacer dans le contexte de la grande controverse, qui culmine au IXe siècle, sur les droits de l'empereur dans l'Église et sur le caractère sacerdotal ou non de la fonction impériale. On remarquera, du reste, que les trois empereurs qui ont entrepris de convertir les Juifs

215. Plus bas, et de façon encore plus claire : ἀναθεματίζω πᾶν ἑβραϊκὸν ἔθος καὶ ἐπιτήδευμα μὴ παραδεδομένον ὑπὸ Μωυσέως.

216. Éd. Beneševič p. 308, 312; éd. Cumont p. 466, 468.

prêtent directement ou indirectement le flanc à la même critique. Héraclius est accusé à propos du monothélisme d'intervenir en matière de dogme, et Maxime le Confesseur, lors de son interrogatoire de 655, rappelle à son successeur qu'il n'est pas Melchisédech, prêtre et roi [217]. Une lettre du pape Grégoire II, probablement fausse mais contemporaine, répond à une affirmation supposée de Léon III : « Je suis empereur et prêtre » [218]. C'est le même procès d'intention qui semble fait ici à Basile Ier : il usurpe, en catéchisant et, s'il l'a réellement fait, en baptisant, une fonction sacerdotale. Grégoire de Nicée entre avec fougue dans le rôle qui fut celui de Maxime le Confesseur, de Théodore Stoudite et de quelques autres avant lui : celui de défenseur non seulement des dogmes, mais aussi et surtout du droit exclusif des clercs d'intervenir dans certains domaines. Il prend, sans grand danger semble-t-il, la pose de l'évêque usant de son « franc-parler », qui « proclame sans rougir face aux rois les témoignages de Dieu » (§ 1). Et cette citation du *Ps.*CXIX, 46, placée au seuil du Traité, est révélatrice, puisqu'elle se retrouve dans le titre de l'*Épanagôgè* définissant les droits et devoirs du patriarche [219]. Coïncidence intéressante à noter, car ce texte législatif, qui plus qu'aucun rabaisse l'image de l'empereur et magnifie celle du patriarche et des clercs, est à dater de 879/886, et qu'il a Photius pour auteur ou en tout cas inspirateur.

Le problème de la conversion des Juifs est-il donc lié au « caractère sacerdotal » de l'empereur? Je le crois. D'abord parce qu'il revient à l'empereur, comme le confirme l'*Épanagôgè* peu après 879, d'étendre la chrétienté et de promouvoir la mission à l'extérieur comme à l'intérieur; à cet égard, intégrer les Juifs à l'Empire chrétien relève de sa décision et de son mandat divin. Ensuite parce qu'il y a dans la conversion des Juifs une dimension eschatologique, en même temps que politique et sociale, qui est aussi celle de l'empereur, comptable du temps dans l'économie du salut. C'est à travers l'institution impériale que se manifesteront les signes avant-coureurs de la seconde parousie, et parmi eux la conversion des Juifs. L'empereur, grand prêtre vétérotestamentaire dans la lignée de Melchisédech (et non pas d'Aaron), peut se croire chargé de cette ultime réconciliation.

217. *Relatio motionis,* 4-5, PG 90, col. 117.

218. J. GOUILLARD, « Aux origines de l'iconoclasme : le témoignage de Grégoire II ? », *Tr. Mém.* 3, 1968, p. 298-305.

219. III, 4, ZÉPOS II, p. 242 : ... ὑπὲρ δὲ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἐκδικήσεως τῶν δογμάτων λαλεῖν ἐνώπιον βασιλέως καὶ μὴ αἰσχύνεσθαι.

JUDAÏSER

par Gilbert DAGRON

> « ... Cela est admirable d'avoir rendu les Juifs grands amateurs de choses prédites et grands ennemis de l'accomplissement. »
>
> PASCAL

Nombreux sont les textes de haute époque, ou leurs reflets plus tardifs, qui opposent symétriquement le paganisme et le judaïsme au christianisme. Les mêmes canons excluent de l'orthodoxie « hellénisants » et « judaïsants »[1]; Grégoire de Nysse évoque la grave faute de ceux qui délibérément renient le Christ pour l'hellénisme ou le judaïsme[2]; les homélies de Jean Chrysostome interdisent aux Chrétiens de se mêler aux Juifs et aux païens sur les gradins de l'hippodrome[3]; un peu plus tard, l'auteur anonyme des *Miracles de sainte Thècle* dépeint, avec un sourire amusé, une femme de Séleucie d'Isaurie qui, avant sa conversion, « était encore païenne, mais n'éprouvait ni répulsion pour les Juifs, ni aversion pour les Chrétiens, et restait indécise sur tous et sur tout »[4]. Le concile in Trullo, en 691-692, s'attaque en même temps aux séquelles du paganisme et aux pratiques judaïsantes, justifiant la nécessité d'une profonde réforme morale par cette dénonciation équilibrée[5]. Vers la fin du Xe siècle encore, dans l'*Onéirokritikon* d'Achmès, le Chrétien rêve soit qu'il judaïse ou « magarise » (devient Musulman), soit qu'il adore des idoles; dans le

1. Voir, par exemple, RALLÈS-POTLÈS IV, p. 400 : ὁ ἑλληνίζων ἢ ἰουδαΐζων ἢ μετατιθέσθω ἢ ἀποβαλλέσθω (canon 12 « de saint Paul »).

2. Lettre à l'évêque de Mélitène, PG 45, col. 225, reprise dans les collections canoniques, RALLÈS-POTLÈS IV, p. 303 (canon 2). La faute des Chrétiens qui se convertissent au judaïsme, à l'idolâtrie, au manichéisme ou à n'importe quelle autre forme d'athéisme est d'autant plus grave qu'elle engage la fonction « logique » de l'âme.

3. Ainsi dans *De Lazaro*, 7, PG 48, col. 1045-1046; *Catéchèses baptismales* VI, 14-15, éd. Wenger (SC 50), p. 222.

4. *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Mir. 18, éd. Dagron p. 338-339. Séleucie possède une importante communauté juive, et Aba, comme bien d'autres, consulte les médecins et les magiciens juifs.

5. Voir la lettre adressée par les évêques à l'empereur Justinien II, MANSI XI, col. 933 = RALLÈS-POTLÈS II, p. 299.

premier cas il se parjurera et trahira les siens, dans le second il conspirera plus secrètement contre eux [6]. Cette présentation symétrique n'est pas entièrement fausse; elle repose d'une part sur une réalité sociale transitoire : la coexistence aux IVe-VIe siècles dans presque toutes les régions de l'Orient en voie de christianisation de groupes résiduels de païens et de communautés bien vivantes de Juifs hellénisés et romanisés, d'autre part sur une réalité culturelle plus durable : l'ambivalence d'un Empire chrétien qui prolonge une histoire païenne et qui se greffe sur un héritage judaïque. Mais la symétrie n'a aucun sens du point de vue religieux, puisque le paganisme, contrairement au judaïsme, n'est pas à proprement parler une religion; elle a en outre pour résultat de présenter paradoxalement les païens comme des non-Chrétiens du dehors et les Juifs comme des non-Chrétiens du dedans (les nuances de l'interprétation d'Achmès sont sur ce point révélatrices), alors que les premiers sont en réalité de futurs Chrétiens qui n'ont pas encore achevé leur mutation et résistent à contre-courant ou des Chrétiens qui gardent quelque chose de leurs croyances antérieures, tandis que les seconds seraient plutôt de lointains cousins opposés aux Chrétiens dans une contestation d'héritage. On devine à cette distorsion que l'Empire chrétien voudrait rompre avec son propre passé et s'approprier une autre histoire.

Abandonner le judaïsme pour le christianisme ou le christianisme pour le judaïsme n'est donc pas exactement changer de religion. C'est beaucoup moins, puisqu'il y a succession théorique et patrimoine en partie commun, accepté ou refusé; beaucoup plus, puisque cette acceptation ou ce refus ne mettent pas seulement en cause des divergences sur la foi et les dogmes, mais une histoire et une culture. L'enjeu est si élevé et les équilibres sont si précaires que l'on peut se demander s'il y eut réellement un désir de convertir l' « autre » et à quelles conditions. Nous tenterons plus loin de répondre pour les Juifs. En ce qui concerne les Chrétiens, on perçoit souvent une hésitation qu'il faut élucider avec prudence.

Certes, l'hagiographie met en bonne place quelques saints venus du judaïsme, et de nombreuses histoires exemplaires attribuent la conversion d'un Juif à la prière d'un intercesseur et à la bienveillance de Dieu. Mais on pourrait mettre en balance plusieurs récits qui semblent dénier la validité ou la sincérité de ces conversions. L'historien Socrate met en scène un Juif qui se fait baptiser plusieurs fois par pure hypocrisie et qu'un miracle dénonce (l'eau se retire de la cuve baptismale) [7]; une anecdote « édifiante » raconte comment un Juif vertueux et sur le point d'être converti meurt, est ressuscité par l'intercession d'un saint ermite, mais refuse alors le baptême qui le sauverait [8]. Ce dernier récit est construit à l'inverse des nombreux *exempla* où un païen négligent est provisoirement rappelé à la vie par un saint qui le baptise et lui évite ainsi la damnation; si le Juif décline l'offre que le païen accepte, ce n'est pas seulement, comme le suggère l'auteur anonyme, parce qu'il a peur de subir une seconde et douloureuse mort, mais parce que le baptême d'un Juif appa-

6. 12, éd. Drexl p. 8 : Si un homme voit en rêve que de chrétien il est devenu juif (ἑβράϊσε), c'est un homme sans foi et blasphémateur, et il va à sa perte; si c'est un roi, il inaugurera une hérésie contre son peuple; si c'est un homme du peuple, il fera un faux témoignage; si c'est une femme, elle conspirera contre son mari; si c'est un esclave, contre son maître. La signification est la même pour celui qui rêve qu'il « magarise ».

7. *Hist. eccl.* VII, 17, PG 67, col. 772-773.

8. P. CANART, « Trois groupes de récits édifiants byzantins », *Byz.* 36, 1966, p. 11-14, 22-23.

raît un peu comme une anomalie, contrairement à celui du païen, qui n'est qu'une formalité indispensable. Même équivoque, plus sensible encore, pour les conversions collectives. Le ralliement des Juifs, après celui des ethnies, est un thème important de l'exégèse patristique [9] et apparaît bien dans certains textes plus populaires comme le signe d'un monde enfin réconcilié avec lui-même et qui va clore son histoire sur cet ultime et intime succès [10]; mais cette éventualité paraît assez douteuse ou incongrue à certains pour que Glykas, au XIIᵉ siècle, la justifie à grand renfort de citations scripturaires [11]. Les apocalypses les plus largement diffusées conservent pour la fin des temps, avec une évidente jubilation, un noyau dur de Juifs récalcitrants qui, à la veille du Jugement Dernier, persistent et signent, scellant ainsi une condamnation définitive [12].

En tant que peuple, les Juifs sont condamnés; c'est leur fonction. Les historiens de l'art ont noté que les représentations du Jugement Dernier, qui ne montrent du côté des condamnés que des individus, caractérisés parfois par leur rang social, mais jamais des « peuples » avant le XVᵉ siècle, font exception pour les Juifs. Sur les icônes du Sinaï ou les fresques de Staraja-Ladoga, les Pharisiens et les douze tribus d'Israël s'offrent à la sévérité du Juge suprême comme un résumé de tous les péchés du monde et comme le symbole d'un irrémédiable endurcissement [13]. Avant ces images, des textes décrivant à l'avance la seconde parousie, comme l'*Apocalypse de la Vierge* et la *Vie de Basile le Jeune*, y faisaient déjà figurer les Juifs « déicides » comme seule nation et les mettaient sur le même plan que les catégories de pécheurs : pour eux seuls aucun pardon n'était envisagé [14]. Aussi les conversions forcées sous Héraclius, puis sous Léon III et sous Basile Iᵉʳ, firent-elles peur : elles étaient collectives,

9. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur la sainte Pâque*, éd. Jaeger et Langerbeck, *Gregorii Nysseni opera* IX, p. 245-246; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Eclogae propheticae* IV, 8, PG 22, col. 1209-1213, cf. J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période phénicienne*, Dakar 1961, p. 480 et n. 1. Sur les fondements scripturaires de cette prédiction, voir mon « Introduction historique » à la *Doctrina Jacobi*, plus haut p. 42. La même idée est reprise tout au long du Moyen Âge latin, cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris-La Haye 1960, p. 152-153.

10. Voir par exemple le commentaire d'Antoine de Novgorod (1200) après le « miracle » dont il a été témoin à Sainte-Sophie, trad. B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, p. 95.

11. *Aporiai*, 17, éd. Eustratiadès I, p. 218-221. Glykas tire ses arguments d'une exégèse allégorique de l'Ancien Testament sur le thème de la réconciliation entre les pères (les Juifs), et les fils (les Chrétiens); il cite particulièrement *Mal.* III, 23-24 : « Voici que moi je vous envoie le prophète Élie avant que vienne le jour de Iahvé, jour grand et terrible; il ramènera le cœur des pères vers les fils et le cœur des fils vers les pères, de peur que je ne vienne frapper d'anathème le pays » (d'où l'idée assez répandue que le baptême des Juifs au dernier jour se fera par Élie); *Gen.* XLII, 1-28 et XLVI : repentir des frères de Joseph et descente de Jacob lui-même en Égypte; *Ex.* II, 1-10 : Moïse abandonné par sa mère, mais trouvé par la fille de Pharaon, qui, par un merveilleux hasard, donne l'enfant à allaiter à sa propre mère.

12. Ainsi dans l'*Apocalypse d'André Salos*, éd. Ryden, *DOP* 28, 1974, p. 210-211 (865 B-868 A), et, dans les passages analysés plus bas (p. 373 s.) de la *Vie de Basile le Jeune*; voir aussi plus haut dans le même volume, p. 42-43, la lettre 14 de Maxime le Confesseur.

13. Voir M. GARIDIS, « La représentation des Nations dans la peinture post-byzantine », *Byz.* 39, 1969, p. 86-103 (notamment p. 86 et 90-91); et les remarques d'A. GRABAR, « La représentation des Peuples dans les images du Jugement Dernier en Europe orientale », *Byz.* 50, 1980, p. 186.

14. *Apocalypse de la Vierge* (*BHG* 1050), 26, éd. James, *Apocrypha anecdota* I, *Texts and Studies* II, 3, p. 124 : la Vierge demande à Dieu — et obtient de lui — de pardonner à tous les pécheurs chrétiens qu'elle a vus punis, mais elle précise qu'elle ne demande rien en faveur des « juifs sans foi ». Pour la *Vie de Basile le Jeune*, voir le passage analysé plus bas, p. 373-374.

comme l'avaient été la plupart du temps les conversions de païens. Eussent-elles été sincères, elles faisaient passer les Juifs à l'intérieur du christianisme avec armes et bagages, sans qu'ils aient préalablement abandonné leurs coutumes et, en quelque sorte, changé d'histoire. On ne revient pas d'un passé aboli; on ne se dégage d'une malédiction générale qu'un par un, à la suite d'exorcismes individuels dont le baptême n'est que le couronnement. Les lettres de Maxime le Confesseur sont là-dessus très claires [15]; les canons conciliaires et les formules d'abjuration aussi [16] : il ne suffit pas à un Juif pour devenir chrétien de professer la foi dans le Christ, il lui faut abandonner sa judéïté, rompre, revenir chez les siens le sarcasme à la bouche, risquer, comme saint Constantin le Juif, d'être assassiné par eux [17], se renier. Sur ce point au moins, il y a réciprocité : des exemples plus tardifs (XIe siècle) montrent qu'aux Chrétiens convertis au judaïsme les rabbins faisaient aussi obligation de prouver leur sincérité en polémiquant contre leurs anciens coreligionnaires [18]. Il ne s'agit pas de passer d'une religion à une autre, mais de perdre une identité pour en acquérir une autre. À la fin de la *Disputatio* entre l'évêque Grégentios et Herban, lorsque les Juifs du royaume arabique des Himyarites sont sur le point de se convertir, ils ont peur de se trouver dans une situation intermédiaire, où, baptisés sans que leurs yeux se soient ouverts, ils ne seraient plus juifs sans être pour autant chrétiens [19], tout comme les Juifs de Carthage après leur baptême forcé dans la *Doctrina Jacobi* [20]. Pour aucun peuple païen on n'aurait imaginé cet entre-deux, cette attente ou cet arrêt au deuxième temps d'un rite de passage. Herban et la communauté dont il est le chef ont du reste raison de craindre un complet anéantissement, puisque le roi chrétien des Himyarites met comme condition au baptême des Juifs de son pays la dispersion de leurs communautés et interdit sous peine de mort à un Juif de marier sa fille à un autre Juif, fût-il devenu chrétien, afin que la race juive (ἡ γενεὰ τῶν Ἰουδαίων) s'éteigne dans l'oubli [21]. Simple invention d'auteur, peut-être, mais qui jette une lumière vive et crue sur les craintes obsessionnelles de Maxime le Confesseur.

Comment nommer cette prévention, parfois violente, curieusement réservée à l'ethnie du Christ et de ses Prophètes? Sommes-nous déjà à mi-chemin entre l'antijudaïsme antique, qui réprouvait la seule religion juive, et l'antisémitisme moderne,

15. *Ep.* 8, PG 91, col. 445 (à compléter grâce à R. DEVREESSE, « La fin d'une lettre de saint Maxime... », *Revue des Sciences religieuses* 17, 1937, p. 25-35), et *ep.* 14, PG 91, col. 537-541. Voir plus haut dans le même volume, p. 30-31 et 39-40.

16. Voir le canon 8 du concile de Nicée II (787), qui impose au Juif désireux de recevoir le baptême de tourner publiquement en dérision les coutumes des Juifs. Pour l'interprétation du canon et la mise au point de formules d'abjuration spéciales pour les Juifs, voir, plus haut dans le même volume, « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », p. 354-356.

17. *Vie de Constantin le Juif*, 51, *AASS*, Novembre IV, p. 642-643 : Constantin, sous Basile Ier, fait du prosélytisme dans la communauté juive de Nicée, et ses anciens coreligionnaires lui tendent un guet-apens.

18. B. BLUMENKRANZ, « La conversion au judaïsme d'André, archevêque de Bari », *JJS* 14, 1963, p. 34; N. GOLB, « Notes on the Conversion of European Christians to Judaism in the Eleventh Century », *JJS* 16, 1965, p. 71, qui considère qu'il ne s'agit pas d'André de Bari, mais d'un converti anonyme.

19. PG 86, col. 780-781. Le dialogue entre Grégentios et Herban est vraisemblablement écrit à la fin du VIe ou au VIIe s.

20. Voir plus haut, p. 231.

21. PG 86, col. 781.

fondé sur la notion de race? Sans doute pas. Sauf exception, les auteurs chrétiens ne pensent pas en terme de race [22], mais en terme d'histoire. Le roi des Himyarites cherche moins à provoquer la disparition de la race juive qu'à empêcher sa reconstitution en une ethnie qui garderait au sein même du christianisme des caractères spécifiques et prolongerait une histoire considérée par les Chrétiens comme définitivement close. Ce que redoute Maxime le Confesseur, c'est qu'à l'occasion d'un affaiblissement de l'Empire ou sous le couvert d'une conversion, les Juifs ne retrouvent après la *diaspora* une unité géographique et après l'asservissement le fil d'une histoire indépendante, comme le prévoient les apocalypses et comme les événements de 610-650 semblent en confirmer la possibilité. Ils ne doivent être qu'un peuple témoin, sans lieu ni temps dans une actualité devenue chrétienne. Dans la grande typologie de l'Histoire sainte, la mission confiée au peuple juif est celle d'annoncer le christianisme par ses prophéties, puis de le refuser pour que le message chrétien ne soit pas entaché de judaïsme. Personne ne l'a dit avec plus de clarté et moins de haine que Pascal, au XVIIe siècle : « Il fallait que, pour donner foi au Messie, il y eût des prophéties précédentes, et qu'elles fussent portées par des gens non suspects et d'une intelligence et fidélité et d'un zèle extraordinaire, et connu de toute la terre. Pour faire réussir tout cela, Dieu a choisi ce peuple charnel, auquel il a mis en dépôt les prophéties qui prédisent leur Messie, assurant toutes les nations qu'il devait venir, et en la manière prédite dans les livres qu'ils tenaient ouverts à tout le monde. Et ainsi ce peuple, déçu par l'avènement ignominieux et pauvre du Messie, ont été ses plus cruels ennemis. De sorte que voilà le peuple du monde le moins suspect de nous favoriser et le plus exact et zélé qui se puisse dire pour sa loi et ses prophètes, qui les porte incorrompus; de sorte que ceux qui ont rejeté et crucifié Jésus-Christ, qui leur a été en scandale, sont ceux qui portent les livres qui témoignent de lui et qui disent qu'il sera rejeté et en scandale; de sorte qu'ils ont marqué que c'était lui en le refusant » ... « C'est leur refus même qui est le fondement de notre créance... Cela est admirable d'avoir rendu les Juifs grands amateurs des choses prédites et grands ennemis de l'accomplissement »... « Il ne suffisait pas qu'il y eût des prophètes, il fallait qu'ils fussent conservés sans soupçon » ... « Si les Juifs eussent été tous convertis par Jésus-Christ, nous n'aurions que des témoins suspects » ... « En continuant à le méconnaître, ils se sont rendus témoins irréprochables... » [23].

Voilà pourquoi l'idée d'une conversion du peuple juif, sauf peut-être au dernier jour du monde, est si difficilement admise. Elle menace la vérité et l'universalité du message chrétien, qui ne sont jamais aussi bien assurées que si les Juifs s'obstinent dans leur refus de croire à l'accomplissement des prophéties dont ils sont porteurs. La christianisation de l' « ethnie juive » remettrait en question la captation d'héritage et le détournement d'élection qui sont à l'origine de la « Romanie » chrétienne; elle établirait une sorte de continuité historique entre l'Ancien et le Nouveau Testament au lieu d'une opposition entre un « avant » et un « après »; elle risquerait de

22. Voir, par exemple, le passage de la *Vie de Georges de Choziba* où le saint déclare que la vraie piété peut se trouver chez un Hellène, un Juif ou un Samaritain, « car dans toute race celui qui craint Dieu et le vénère est accueilli par Dieu » (*An. Boll.* 7, 1888, p. 113).

23. *Pensées*, éd. Brunschvicg, n°s 571, 745, 749, 750, 761; voir L. MARIN, *La critique du discours. Études sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris 1975, p. 388-389.

« rejudaïser » le christianisme ou du moins de compromettre son effort patient et continu pour se « déjudaïser » et pour éliminer tout danger de confusion cultuelle et culturelle en dessinant des frontières aussi nettes que possible et en creusant des fossés profonds [24].

Dans ce contexte, le reproche de « judaïser », si fréquent dans les sources, prend un singulier relief. Il est d'abord adressé aux Chrétiens qui, plus sensibles à la parenté qu'aux différences entre les deux religions, participent à certaines fêtes juives, vont occasionnellement à la synagogue sans cesser pour autant de fréquenter les églises, recourent aux rabbins plutôt qu'aux prêtres pour certains actes à valeur religieuse (serments, exorcisme, bains), et font appel aux Juifs pour certaines spécialités reconnues généralement de leur compétence (médecine, magie). Les homélies de Jean Chrysostome [25], d'Isaac d'Antioche [26], d'Aphraatès hors de l'Empire [27], montrent comment la proximité sociale, surtout dans les milieux populaires, a pu favoriser les contaminations et quelle lutte ouverte est engagée par les prédicateurs pour corriger les déviances de ceux qui sont « atteints de la maladie du judaïsme » (οἱ τὰ ἰουδαϊκὰ νοσοῦντες). Marcel Simon remarque avec raison que ces mises en garde répétées supposent, dans la Syrie des IVe et Ve siècles, une communauté juive forte, entreprenante et accueillante aux non-Juifs, sachant exploiter ses cultes et ses pèlerinages. Ajoutons seulement que cette force d'attraction persiste, ou qu'elle renaît dans la Syrie du VIIIe siècle, lorsque la région cesse d'appartenir à l'Empire chrétien. Dans la *Disputatio* de Sergios le Stylite, le contradicteur juif tire argument de l'existence de Chrétiens judaïsants qui apportent en offrande à la synagogue de l'huile et du pain non levé; bien entendu, Sergios les condamne, se moque de leur souci un peu naïf d'être à la fois en règle avec le christianisme par le baptême et avec le judaïsme par le sabbat, et suppose sans beaucoup de vraisemblance qu'ils sont ou bien les descendants de païens mal détachés de l'idolâtrie, ou bien des « enfants des Hébreux » qui n'auraient pas encore tout à fait renoncé à leurs coutumes ancestrales [28].

24. Le terme moderne d'acculturation pourrait servir à décrire les rapports entre Juifs et Chrétiens, au moins dans cet Orient où ils cohabitent, avec leur mélange d'intégration, d'assimilation et de refus hostile, mais à condition de comprendre que cette acculturation est à la fois celle des Juifs à l'intérieur de la Romanité et celle des Chrétiens dans la « Religion du Livre ».

25. Huit homélies de Jean Chrysostome sont prononcées sur ce thème à Antioche en 386 et 387, PG 48, col. 843 s.; cf. M. SIMON, « La polémique antijuive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves* IV (Mélanges F. Cumont), Bruxelles 1936, p. 403-421, repris dans M. SIMON, *Recherches d'Histoire judéo-chrétienne*, Paris-La Haye 1962, p. 140-153; ID., *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1948, notamment p. 334-340; R. L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews : Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1983, notamment p. 66-94.

26. S. KAZAN, « Isaac of Antioch's Homely aigainst the Jews », *Oriens Christianus* 45, 1961, p. 30-53; 46, 1962, p. 87-98; 47, 1963, p. 89-97; 49, 1965, p. 57-78.

27. Cf. G. GAVIN, « Aphraates and the Jews », *Journal of the Society for Oriental Research* 7, 1923, p. 95-166.

28. *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, éd. trad. A. P. Hayman, CSCO vol. 338-339, Scriptores Syri 152-153, Louvain 1973, XXII, 1; 5; 12; trad. p. 72-73 et 76-77; voir aussi l'introduction, p. 74*. La datation entre 730 et 770 est vraisemblable; Sergios aurait été stylite à Gousit, près d'Antioche.

Aussi trouve-t-on une série continue de canons qui mettent en garde les Chrétiens contre la fréquentation des « assemblées des Juifs », l'observance du sabbat et la célébration de Pâques ou d'autres fêtes selon le calendrier des Juifs [29]. Des adhérences encore nombreuses sont progressivement supprimées par un christianisme soucieux de se démarquer définitivement, de ponctuer son temps selon ses propres computs, et qui pose en règle générale que les dispositions de l'Ancien Testament sont caduques, sauf celles que l'Église a explicitement reprises, et que ceux qui continuent de s'y conformer « judaïsent » [30]. Il peut s'agir d'hérétiques ou de sectaires, nous le verrons, mais ce qui frappe au VIe et surtout au VIIe siècle, c'est le parti-pris de laisser au problème sa dimension sociale et anthropologique, sans trop faire intervenir la théologie. Lorsque l'empereur Justinien II et les évêques du concile in Trullo veulent en finir avec les séquelles du paganisme et du judaïsme [31], ils ne pensent pas à des doctrines religieuses erronées, mais à des habitudes jugées mauvaises dont ils estiment qu'elles sont peut-être causes de la colère de Dieu et des malheurs du temps, comme Justinien Ier estimait que les blasphèmes et la pédérastie pouvaient être à l'origine des séismes. Les canons conciliaires de 691-692 ne pourchassent pas de vrais païens, mais un folklore paganisant; ils ne dénoncent pas de vrais judaïsants, mais les Arméniens qui, « selon les coutumes juives », n'ordonnent clercs que les descendants des familles de prêtres [32], et tous ceux, clercs et laïcs, qui mangent du pain azyme préparé par des Juifs, fréquentent ces derniers, se baignent avec eux, appellent leurs médecins et absorbent leurs médecines, lorsqu'ils sont malades [33]. C'est affaire de corps, d'ablutions [34], de cuisine et de convivialité. Déjà dans les réponses de Barsanuphe et Jean de Gaza nous voyons un pieux laïc demander : « J'ai l'intention de fouler le vin d'un Juif dans mon pressoir. Est-ce une faute? Le vieillard lui répond que non, mais il invoque les canons lorsqu'un autre l'interroge : « Si un Juif ou un païen m'invite à un repas à l'occasion de sa fête, si même il m'envoie des présents, dois-je accepter ou non? » [35]. Vers la même époque, on trouve en Occident les mêmes hésitations et les mêmes condamnations : le concile d'Agde interdit en 506 aux clercs et aux laïcs de manger avec des Juifs en invoquant le repas eucharistique, et l'évêque Ferréol, qui, pour mieux convertir les Juifs, s'asseyait volontiers à leur table, est dénoncé et exilé [36].

29. Pour la célébration de Pâques, voir le canon 7 des Apôtres et le canon 1 du concile d'Antioche, RALLÈS-POTLÈS II, p. 10 et 123-124; cf. R. L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews*... (n. 25), p. 76-77; interdictions générales de participer aux assemblées et fêtes des Juifs : canons 70 et 71 des Apôtres, canons 29 et 37 de Laodicée, RALLÈS-POTLÈS II, p. 90-91, III, p. 196 et 206.

30. Ainsi s'exprime Balsamon, au XIIe s., en commentaire du canon 79 de saint Basile, RALLÈS-POTLÈS III, p. 242.

31. MANSI XI, col. 933 = RALLÈS-POTLÈS II, p. 299.

32. Canon 33 du concile in Trullo, RALLÈS-POTLÈS II, p. 379.

33. Canon 11, *ibid.* II, p. 328-329.

34. À noter que la purification « judaïque » par l'eau est évoquée dans le Pseudo-Justin à propos des rêves érotiques et de la pollution nocturne, cf. *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* 21, PG 6, col. 1265-1268.

35. *Correspondance*, édition de Nicodème l'Hagiorite revue par S. N. Schoinas, n°s 687 et 775, p. 316 et 338.

36. Canon 40, MANSI VIII, col. 331 : « Omnes deinceps clerici sive laïci Judaeorum convivia evitent, nec eos ad convivium quisquam excipiat... ». Sur Ferréol, évêque d'Uzès († 581), voir dans le présent volume mon « Introduction historique » à la *Doctrina Jacobi*, plus haut, p. 34 et n. 86. Sur les

Pour qu'il y ait à proprement parler hérésie judaïsante, il faut qu'aux pratiques et coutumes s'ajoutent des dogmes et un canon de textes saints non conformes au christianisme. Tel est le cas de sectes anciennes qui subsistent au moins jusqu'au IXe siècle, plus ou moins fossilisées, dans certaines régions de l'Asie Mineure. L'excellente étude que leur a consacrée Jean Gouillard me permet d'être bref[37]. Malgré bien des amalgames et des simplifications, les hérésiologues postérieurs à Épiphane distinguent avec une relative sûreté d'une part les sectes judaïsantes, d'autre part les mouvements hérétiques d'inspiration différente, comme le messalianisme, les formes diverses de dualisme (manichéisme, paulicianisme, bogomilisme) et, secondairement, le marcionisme, auquel est reproché un antijudaïsme primaire allant jusqu'au rejet de l'Ancien Testament. Assez habituellement, ils divisent les sectes judaïsantes elles-mêmes en deux catégories : 1) celles qui ont viré à la magie et auxquelles on donne Simon comme porte-drapeau (les samaritains et les athinganes, généralement assimilés) ; 2) celles qui ont gardé d'une époque très ancienne des éléments de judaïsme, entretenus et développés ensuite (les montanistes, novatiens, quatuordécimans, sabbatiens et tétradites, qui forment un groupe à peu près cohérent, avec une équivalence de fait pour les trois derniers)[38]. La réception en milieu chrétien de l'héritage judaïque apparaît donc comme un critère relativement sûr et constant.

On pourrait douter de la persistance de ces communautés judaïsantes, repérées dans les catalogues d'hérésiologie, si des textes précis n'en apportaient la preuve en nous montrant leur ralliement ou leur activité. Pour nous en tenir au VIIIe siècle, il y a, parmi les hérétiques dont le patriarche Nicéphore dénonce à l'empereur les insolents progrès en Asie Mineure, à côté des manichéens-pauliciens et des samaritains-athinganes, les Juifs et phrygiens[39]. Ce sont les mêmes hérétiques judaïsants que Léon III persécute au début de son règne en les désignant comme « montanistes »[40]. Le Continuateur de Théophane donne sur eux des précisions intéressantes, même si

formes de syncrétisme religieux et les tendances « judaïsantes » dans le Haut-Moyen Âge occidental, cf. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens*... (n. 9), p. 56-64.

37. J. GOUILLARD, « L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XIIe siècle », *Tr. Mém.* 1, 1965, notamment p. 310-312.

38. Voir par exemple la description sommaire des hérésies faite, sans doute peu avant la crise monothélite sous Héraclius par le prêtre TIMOTHÉE DE CONSTANTINOPLE, *De receptione haereticorum*, PG 86, col. 25 s.

39. *Vie du patriarche Nicéphore*, éd. de Boor p. 158-159; V. GRUMEL, *Regestes*, nos 383-384. TÉOPHANE, éd. de Boor p. 488 et 495, parle seulement des manichéens et des athinganes de Phrygie. Voir J. GOUILLARD, « L'hérésie... » (n. 37), p. 310.

40. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 401, déclare que l'empereur fit baptiser les Juifs et les montanistes; l'*Ecloga* des Isauriens (XVII, 52) punit de mort les manichéens et montanistes, sans parler des Juifs. A. SHARF, « The Jews, the Montanists and the Emperor Leo III », *BZ* 59, 1966, p. 37-46, n'est pas du tout convaincant lorsqu'il pense que les montanistes désignent une secte juive messianique et dissidente, pour la seule raison que de vrais hérétiques montanistes n'auraient pas été rebaptisés. La tradition hérésiologique prévoit encore à l'époque qui nous intéresse que les montanistes de même que les pauliciens repentis, assimilés à des non-chrétiens, seront reçus dans l'Église comme catéchumènes puis baptisés, cf. la lettre de Théodore de Nicée à Philothée d'Euchaïta (milieu du Xe s.), qui semble se référer au traité du prêtre Timothée (*De receptione haereticorum*, PG 86, 1, 33 s., début du VIIe s.), J. DARROUZÈS, *Épistoliers byzantins du Xe siècle*, Paris 1960, p. 274-276. D'après les canons 7 du concile de Constantinople (381) et 95 du concile in Trullo (691-692), les montanistes sont traités comme des « hellènes » et soumis au baptême : cf. RALLÈS-POTLÈS II, p. 187-188, 529-531.

elles sont déformées à des fins polémiques, à propos de l'éducation de Michel II (820-829), originaire d'Amorium en Phrygie, région où — dit le chroniqueur — habitent quantité de Juifs et d'athinganes (samaritains), et où une hérésie est née de leur fréquentation et des conversations constantes que les Chrétiens ont eues avec eux. Cette secte sabbatienne (= quatuordécimane), à laquelle appartiendrait la famille de Michel II, retient du christianisme le baptême et rejette la circoncision, critère ultime du vrai judaïsme, mais suit pour le reste la loi mosaïque, nie la Résurrection, n'admet pas l'existence du diable, dont Moïse ne parle pas, met Judas parmi les élus, fête Pâques à une mauvaise date (conforme au calendrier des Juifs), admet le Pentateuque mais non pas les Prophètes [41]. Plus tard encore, dans l'homélie qu'il prononce le 29 mars 867 (Samedi Saint) pour l'inauguration à Sainte-Sophie d'une image de la Vierge à l'enfant, Photius fait une digression pour évoquer un groupe important de quatuordécimans présents, qui ont abjuré leurs erreurs et sont réintroduits dans l'Église : ils se vantaient précédemment, nous apprend le patriarche, d'avoir gardé plus pure la foi des apôtres, usaient d'actes apocryphes, déniaient l'efficacité de la pénitence, se trompaient eux aussi sur la date de Pâques, et, plus généralement, respectaient les coutumes des Juifs et prenaient ces derniers pour guides [42], exactement comme les sabbatiens décrits par Théophane Continué.

Les adversaires des images furent, eux aussi, accusés de pencher vers le judaïsme, et le problème a été souvent posé du rapport qui aurait pu exister entre l'iconoclasme et les mouvements syncrétistes ou dissidents qui viennent d'être évoqués. S'il y en eut — ce qui est douteux —, ils ne furent en tout cas pas directs : Léon III s'attacha à convertir les Juifs et à supprimer les hérésies judaïsantes; Michel II, réputé « sabbatien », fut le plus modéré des empereurs iconoclastes et son indifférence fit croire aux iconodoules qu'ils pouvaient compter sur lui pour un rétablissement des images [43]. On ne voit pas comment des sectes fossilisées du fin fond de l'Asie Mineure ou des pratiques populaires limitées à certains milieux urbains auraient pu changer soudain et durablement le cours de la religion officielle. Si les tout premiers « défenseurs de l'orthodoxie », le patriarche Germain dans ses lettres [44] et l'auteur de la *Nouthésia gérontos* dans son traité [45], suivis ensuite par tous les autres, firent griefs aux adversaires des images de « judaïser », c'est parce qu'ils retrouvaient dans leur bouche les références vétérotestamentaires et les arguments utilisés depuis un siècle par les Juifs dans leur polémique ouverte contre les Chrétiens. Cette polémique, relancée et libérée de toute entrave par l'occupation perse et la conquête arabe, apparaît aujourd'hui comme une donnée fondamentale de la vie religieuse du

41. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 42-43 et 49 (p. 44 : c'est un athingane qui prédit que Michel deviendra empereur; p. 52 : Michel lui-même est dit athingane); KÉDRÈNOS, Bonn, II, p. 73-74. Voir J. GOUILLARD, « L'hérésie... » (n. 37), p. 310-311. ZONARAS, *Annales*, Bonn, III, p. 337, reprend Théophane Continué; à noter que GÉNÉSIOS, éd. Lesmüller-Werner et Thurn p. 22, se montre beaucoup plus discret et ne parle que du magicien athingane.

42. PHOTIUS, *Homélie* 17, éd. Laourdas p. 165-166; trad. Mango p. 288-289, accompagnée d'un commentaire très éclairant sur les quatuordécimans, p. 279-282.

43. Voir notamment la *Vie de Théodore Stoudite* par Michel, PG 99, col. 221 et 317. On notera que les sources orthodoxes qui le disent sabbatien ne mettent pas cette origine en rapport direct avec ses tendances iconoclastes.

44. Lettre à Thomas de Claudiopolis, MANSI XIII, col. 109.

45. Éd. Mélioranskij p. 11-13, 31-32, 38.

VII[e] siècle [46]. L'accusation d'idolâtrie fut peut-être formulée assez tôt par les Juifs, mais elle semble n'avoir acquis une véhémence particulière que lorsque les Chrétiens eurent eux-mêmes levé les dernières barrières à l'envahissement de l'icône. Pour y répondre, au VII[e] et au début du VIII[e] siècle, des auteurs comme Léontios de Néapolis [47], Jean de Thessalonique [48], Étienne de Bosra [49], le Pseudo-Athanase des *Quaestiones ad Antiochum ducem* (plus précisément de la Question 39) [50], l'auteur du *Dialogue de Papiscus et Philon* [51] et celui des *Trophées de Damas* [52] fourbissent leurs armes et mettent au point contre les Juifs une panoplie d'arguments déjà bien rodés avant 730 : l'image renvoie au prototype, on trouve dans l'Ancien Testament des représentations licites, il y a des miracles d'icônes, le temps de la Grâce abolit l'âge de la Loi. Les iconodoules, dans leurs débats contre les iconoclastes, n'ajoutent ensuite à peu près rien de neuf, du moins jusqu'à l'intervention de Théodore Stoudite et du patriarche Nicéphore.

Il y a toutes chances pour que le patriarche Germain soit sincère lorsqu'il s'étonne de trouver dans la bouche d'un évêque chrétien, Thomas de Claudiopolis, un grief qu'on s'était habitué à entendre, fréquemment précise-t-il, adressé par les Juifs. Bientôt après, l'injure fuse, et les légendes prennent corps : les iconoclastes sont *ioudaiophrones* [53]; Léon III fut influencé par un magicien juif... [54]. Mais il faut comprendre que les rôles ont été dès le départ intervertis. Au lieu de chercher dans l'iconoclasme du VIII[e] siècle des tendances judaïsantes qui ne s'y trouvent pas, il faut se rendre compte que la polémique relancée par les Juifs au VII[e] siècle a été l'occasion pour les Chrétiens de « déjudaïser » encore un peu plus le christianisme et de prendre leurs distances, sur un point jugé sensible, avec l'héritage vétérotestamentaire. Il n'y a pas au VII[e] siècle (non plus sans doute qu'au VIII[e] siècle) une

46. Voir plus haut dans le même volume, l'article de V. Déroche, p. 284 s. Du côté juif aussi, la polémique contre les interprétations christologiques de l'Ancien Testament semble avoir été une donnée constante et a laissé des traces écrites, cf. E. I. J. ROSENTHAL, « Anti-Christian Polemics in Medieval Bible Commentaries », *JJS* 11, 1960, p. 115-135.

47. PG 93, col. 1597-1609; voir V. DÉROCHE, « L'authenticité de l'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis », *BCH* 110, 1986, p. 655-669.

48. MANSI XIII, col. 164-168.

49. Cité par JEAN DAMASCÈNE, *Contra imaginum calumniatores* III, 72-73, éd. Kotter p. 174.

50. *Question* 39, PG 28, col. 621. Le Père Joseph Munitiz, que j'ai consulté, a l'impression que l'auteur de cette Question, qui n'est pas Anastase, résume JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel*, 45 (cf. THÉOGNOSTE, *Thèsauros* XIII, 5, p. 75-76), ce qui donne un terminus *post quem*, mais non pas une date sûre pour la composition.

51. I, éd. McGiffert p. 51.

52. Éd. Bardy, PO 15, p. 245-250.

53. Le terme (ou des équivalents) se trouve déjà dans la *Nouthésia* (éd. Mélioranskij p. 11-13), mais le ton injurieux est surtout donné par le PS.-DAMASCÈNE, *Adversus Constantinum Caballinum*, PG 95, col. 313, 333. Plus tard, le *Synodikon de l'Orthodoxie* dit que les iconoclastes « se sont rangés au parti des Juifs », éd. J. Gouillard, *Tr. Mém.* 2, 1967, p. 54-55.

54. Sur les différentes formes de la légende, apparue quelques années avant 787 (cf. PS-DAMASCÈNE, PG 95, col. 336-337) et reprise au concile de Nicée II par Jean de Jérusalem (MANSI XIII, col. 197-200), voir notamment L. W. BARNARD, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden 1974, p. 34-50. Dans un article souvent cité, J. Starr (« An iconoclastic Legend and its historical Basis », *Speculum* 8, 1933, p. 500-503) a tenté de donner un peu de crédibilité à la forme de la légende qui présente Beser, un proche de Léon III, comme un ancien prisonnier en terre d'Islam, influencé pendant sa captivité par des Juifs conseillers de Yazid II.

vraie théologie de l'image, mais, à propos de l'image, une nouvelle stratégie de rupture avec le passé judaïque. Les iconoclastes, de leur côté, pouvaient évidemment se réclamer de toute une tradition chrétienne réticente à l'égard des représentations et n'avaient pas besoin des Juifs pour lire l'Exode. « Judaïser » signifie ici vouloir revenir en arrière, tenter un retour aux sources, une Réforme [55].

Parlons maintenant des vrais convertis, de ceux qui abandonnèrent le christianisme pour le judaïsme, et demandons-nous d'abord si les Juifs eurent vraiment le souci de convertir. À cette question, il est difficile de répondre de façon tranchée. À l'inverse du christianisme qui fait dépendre le salut d'une conversion et du baptême, le judaïsme admet depuis l'époque talmudique que l'on puisse être sauvé hors de la religion des Juifs, si l'on vénère le Dieu unique et si l'on respecte les « sept commandements des fils de Noah ». Ainsi se marque une certaine ambiguïté, souvent relevée, entre le caractère universel et le caractère national de la foi judaïque [56]; ainsi se justifie aussi la catégorie intermédiaire des « craignant Dieu » et des « prosélytes », qui assistent aux offices et lisent la Bible sans être pour autant l'équivalent des catéchumènes [57]. La législation romaine antérieure à la christianisation profita du reste de cette ambiguïté pour imposer l'idée que le judaïsme, ses croyances et ses pratiques n'étaient faites que pour les communautés juives [58]; mais elle ne réussit pas à détourner des synagogues ces sympathisants qui y cherchaient à peu près la même chose que dans les églises. L'Empire chrétien pourchasse avec beaucoup plus de constance et de fermeté encore le prosélytisme et les cas de conversion [59], notamment

55. Bien des « réformes » chrétiennes partent d'une réflexion sur l'Ancien Testament : après l'iconoclasme, le jansénisme, le luthéranisme, le calvinisme... Sur ce sujet on se reportera au livre bien connu de L. I. NEWMAN, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, New York 1925, qui analyse les divers sens du terme « judaïser » et l'influence du judaïsme sur certaines hérésies du Moyen Âge occidental et sur la Réforme; voir aussi L. BEACK, « Judaïsm in the Church », *Hebrew Union College Annual* 2, 1925, p. 125-144.

56. Voir, par exemple, V. NIKIPROWETZKY, « Ethical monotheism », *Daedalus* 1975, p. 69-89, article repris en version française : « Le monothéisme éthique et la spécificité d'Israël », dans *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, recueil d'études publiées sous la direction de V. Nikiprowetzky, Lille 1979, p. 17-50.

57. Les « craignant Dieu » (σεβόμενοι, θεοσεβεῖς, φοβούμενοι τὸν Θεόν) ne sont que des sympathisants; les « prosélytes » sont plus près de la conversion, sans être pour autant des catéchumènes. Sur ces catégories, voir I. LEVI, « Le prosélytisme juif », *RÉJ* 50, 1905, p. 1-9; la très utile mise au point de B. LIFSHITZ, « Du nouveau sur les 'sympathisants' », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 1, 1970, p. 77-84; et un récent travail consacré à une inscription d'Aphrodisias en Carie, sans doute du IIIe s. : J. REYNOLDS et R. TANNENBAUM, *Jews and Godfearers at Aphrodisias,* Cambridge Philological Society, Suppl. 12, Cambridge 1987, où l'on trouvera toute la bibliographie récente. Les éditeurs pensent qu'il s'agit d'une liste de donateurs; l'inscription ne comporte pas de symboles juifs, mais l'onomastique et les termes de *théosébeis* et de *prosèlytoi* ne laissent guère de doute sur son appartenance au judaïsme.

58. Des lois interdisent la circoncision des non-juifs (*Dig* XLVIII, 8, 11). Périodiquement les prosélytes sont inquiétés ainsi que ceux qui les convertissent : voir la documentation rassemblée dans J. PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Londres 1934, p. 61-64.

59. Sont promulguées à partir de 315, et reprises ensuite dans les codes, des dispositions sévères contre les Chrétiens passés au judaïsme (ils sont privés de tout droit, notamment de celui d'ester et tester) et contre les Juifs qui les auraient convertis ou circoncis. Voir notamment *CTh* XVI, 8, 1 = *CJ* I, 9, 3 (Constantin, 315) : les Juifs qui persécuteront ceux des leurs devenus Chrétiens seront brûlés, un

celle des esclaves domestiques[60]; mais il suffit que l'étau se desserre pour que soit bravé cet arsenal de lois et de canons, et pour que les Juifs eux-mêmes se montrent plus entreprenants. Des témoignages concordants, étudiés par V. Déroche dans le présent volume, indiquent que les controverses publiques ou privées sont fréquentes au VIIe siècle et que des zélotes juifs en prennent souvent l'initiative; surtout, bien sûr, dans les territoires occupés par les Perses entre 612 et 630, et bientôt envahis par les Arabes, où les Chrétiens n'ont plus une situation privilégiée[61]. Il y a alors des violences, des pressions et, nous l'avons vu, des conversions au judaïsme obtenues par la menace, auxquelles répondent un peu plus tard des massacres et des baptêmes forcés[62]. Il semble qu'alors on soit passé d'un prosélytisme assez discret pour ne pas remettre en cause une tradition romaine de « tolérance », à une politique de conversion active, qu'illustre le cas du clerc Léontios dans la *Doctrina Jacobi*[63]. Ce changement s'explique sans doute par la flambée de haine dont la guerre est l'occasion, mais aussi par les nouvelles perspectives qui semblent s'ouvrir aux Juifs de Palestine après la victoire des Perses : reconnaissance d'une entité nationale, rétablissement des sacrifices à Jérusalem, attende d'une venue imminente du Messie[64]. Les deux religions ne se sont sans doute jamais senties aussi liées contradictoirement l'une à l'autre que dans ce contexte apocalyptique de la Palestine du VIIe siècle; et l'on peut comprendre que les Juifs, puis les Chrétiens aient alors songé à « en finir », fût-ce par la contrainte.

Chrétien qui se joindrait à leur secte serait puni; *CTh* XVI, 8, 5 (Constantin, 335) : peines frappant les Juifs qui retiendraient ou insulteraient ceux de leurs coreligionnaires qui veulent devenir chrétiens; *CTh* XVI, 8, 7 (Constance II, 357) : si un Chrétien est accusé de s'être converti au judaïsme, ses biens passent au fisc; *CTh* XVI, 8, 19 = *CJ* I, 9, 12 (Honorius, 409) : la loi, datée de Ravenne, reprend avec une emphase particulière les dispositions précédentes; voir aussi *CTh* XVI, 7, 3 = *CJ* I, 7, 2 (Gratien, 387), sur les apostats et l'invalidation de leur testament. Une loi de Théodose II datée de 423 (*CTh* XVI, 8, 26 = *CJ* I, 9, 16), après avoir renouvelé le désaveu impérial à l'égard de ceux qui brûlent les synagogues, ajoute : *Tamen, ipsi Judaei et bonorum proscriptionem et perpetuo exilio damnabuntur, si nostrae fidei hominem circumcidisse eos vel circumcidendum mandasse constiterit*; c'est la paraphrase de cette loi que l'on trouve dans le Nomocanon « de Photius » IX, 25 (RALLÈS-POTLÈS I, p. 197) avec un alourdissement des peines prévues : « Si un Juif, par un enseignement contraire, attire à sa religion quelqu'un qui n'y appartient pas, il sera puni de mort et ses biens seront confisqués ». À noter le récent livre de A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Jérusalem 1987, qui traduit et commente les textes des codes.

60. Lois et canons interdisent aux Juifs d'avoir, et bien sûr de circoncire, des esclaves chrétiens qu'ils pourraient facilement pousser au judaïsme : *CJ* I, 3, 54 (56), § 8; I, 10, 1; *Procheiros nomos*, XXXIX, 31-32, Zépos II, p. 219. Ce prosélytisme domestique, discret sinon secret, permettait aux maîtres d'intégrer les serviteurs à la vie familiale et de les faire participer notamment à la préparation des repas sans risque d'impureté; il donnait aussi aux esclaves des avantages allant, à terme, jusqu'à l'affranchissement. Pour l'Occident, voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens*... (n. 9), p. 160.

61. Voir plus haut dans le même volume, p. 284 s. Quelques exemples : Cosmas, *scholastikos* d'Alexandrie, est dépeint par Jean Moschos comme un activiste chrétien qui va chez les Juifs Bible en main (*Pré spirituel*, 172, PG 87, col. 3040-3041); Anastase (ou un Pseudo-Anastase, cf. *Clavis* n° 7770) subit avec un peu de lassitude les « discussions sans fin » que lui imposent des zélotes juifs (*In Hexaemeron* VI, PG 89, col. 931-933, en latin seulement). Nous sommes probablement au milieu du VIIe s. et en terre conquise par les Arabes; peu avant 730, le patriarche Germanos rattache les velléités iconoclastes de Thomas de Claudiopolis aux fréquents reproches des Juifs sur le sujet (PG 98, col. 168).

62. Voir plus haut dans le même volume, p. 23-24, 28 s., et plus bas, p. 372-373, 375.

63. Voir plus haut, p. 180-181.

64. Voir mon « Introduction historique » à la *Doctrina Jacobi*, plus haut, p. 26-28, 38 s.

Mais bornons-nous à examiner le cas des « judaïsants » volontaires, de ceux qui, par libre choix, ébranlés par un contradicteur ou un ami juif, ou, plus souvent encore, convaincus par une réflexion personnelle, adhérèrent au judaïsme. Des textes occidentaux beaucoup plus tardifs aident à comprendre comment l'Église en vint à craindre que les controverses officieuses ou officielles avec des Juifs n'eussent pour résultat de conduire certains Chrétiens au doute, voire à la conversion. Agobard de Lyon, au début du IXe siècle, oppose la fermeté des Juifs à la fragilité des Chrétiens invités à partager leurs repas [65]; Pierre Damien, au XIe siècle, souligne que ce sont les Juifs qui, le plus souvent, provoquent des controverses pour ébranler les Chrétiens peu avertis et peu lettrés, auxquels il est prudent de fournir des réponses toutes faites [66]; en 1233, le pape Grégoire IX finit par interdire aux Juifs, pour la même raison, *de fide vel de ritu suo cum christianis... disputare* [67]. Il est difficile de savoir dans quelle mesure ces craintes étaient fondées, mais certaines affaires, toujours en Occident, sont assez retentissantes pour percer le silence dont sont généralement entourées ces conversions dans le « mauvais sens » : Bodo-Eléazar, diacre de Louis le Pieux, part en Espagne, d'abord comme *metuens Dei*, et entraîne son neveu dans l'aventure [68]; un clerc du nom de Vécelin sous le règne d'Henri II, se convertit et publie un pamphlet contre l'Église [69]; enfin, au XIe siècle, l'archevêque de Bari André, un jeune prêtre normand Jean-Obadiah [70], et quelques autres sans doute [71], fuient en pays musulman pour vivre leur nouvelle foi.

On aimerait trouver pour Byzance l'amorce de tels dossiers; mais on y rencontre autre chose : non pas des sources qui donnent des noms de convertis sans

65. *Ep.* 9, à Nebridius évêque de Narbonne (826-828), éd. Dümmler (1898-1899), MGH, *Epistolae* V, *Karolini aevi* III, p. 200; PL 1045, col. 112. Voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens*... (n. 9), p. 163.

66. *Antilogus contra Judaeos*, PL 145, col. 41; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens*... (n. 9), p. 71.

67. Éd. Rodenberg (1883), MGH, *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae* I, p. 415; B. BLUMENKRANZ, *ibid.*

68. Cf. PRUDENCE DE TROYES, *Annales*, anno 847, éd. Pertz (1826, réimpr. 1976), MGH, *Scriptores* I, p. 442; PL 115, col. 1400. Un docteur chrétien de Cordoue, Paul Alvare, se livre avec lui à une discussion épistolaire : PL 121, col. 478-514. Voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens*... (n. 9), p. 161, 177.

69. Cf. Albert de Saint-Symphorien de Metz, *De diversitate temporum* I, 7 et II, 22-24, éd. Pertz (1841, réimpr, 1983), MGH, *Scriptores* IV, p. 704 et 720-723; PL 140, col. 457 et 484-490; Voir B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens*... (n. 9), p. 168.

70. André, archevêque de Bari, homme pieux et peu politique, quitta soudain Bari pour Constantinople afin de se convertir au judaïsme vers 1066; de Constantinople, où sa vie était menacée, il gagna l'Égypte. Une autobiographie en hébreu d'un autre converti, le prêtre normand d'Italie, Jean-Obadiah, donne des informations intéressantes sur le sort d'André après son départ de Bari. Cf. S. D. Goitein, « Obadiah, a Norman Proselyte », *JJS* 4, 1953, p. 74 s.; A. Scheiber, « Fragment from the Chronicle of Obadyah, the Norman Proselyte : From the Kaufmann Geniza », *Acta Orientalia* 4, 1954, p. 271-275, et « The Origins of Obadyah, the Norman Proselyte », *JJS* 5, 1954, p. 32-35, suivi d'une traduction anglaise du texte d'Obadiah par J. L. Teicher, p. 35-37; B. BLUMENKRANZ, « La conversion au judaïsme d'André archevêque de Bari », *JJS* 14, 1963, p. 33-36; A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Londres 1971, p. 122-124.

71. D'autres cas, en effet, sont analysés dans l'article de N. GOLB, « Notes on the Conversion of European Christians to Judaism in the Eleventh Century », *JJS* 16, 1965, p. 69-74. Le mouvement de conversion est assez important au XIe s. pour qu'un Juif reproche au rabbinat byzantin de multiplier inutilement les obstacles sur la route de ceux qui veulent se convertir : S. ASSAF, *Sources and Studies on Jewish History* I, p. 146-147 (en hébreu); on voit ainsi que l'attitude des Juifs à l'égard du prosélytisme pouvait varier.

indiquer les voies de la conversion, mais des textes plus théoriques qui, sans citer de cas historiques, analysent avec beaucoup de précision le cheminement d'une pensée conduisant au judaïsme. La conversion y est présentée le plus souvent comme le résultat non d'une intervention extérieure, mais d'une tentation, comme la victoire non d'un Juif sur le tenant d'une autre religion, mais d'un démon sur une âme assoupie ou un esprit exalté. Une série de textes, où se mêlent réalité et fiction, doivent être étudiés ici dans l'ordre où la tradition nous les apporte.

1 — Jean Cassien (*circa* 360-435), bon observateur du monachisme oriental et égyptien de la fin du IVe siècle, raconte l' « illusion » (*deceptio*) dont fut victime un moine de Mésopotamie [72] : « Si grande était son abstinence, que bien peu, dans cette province, se sentaient de force à l'imiter. De longues années durant, seul au fond de sa cellule, il y était demeuré fidèle. Mais à la fin, le diable l'abusa si bien par des révélations et des songes, qu'après tant de travaux et de vertus, qui l'avaient mis hors de pair parmi les moines de la région, il roula d'une chute lamentable jusqu'au judaïsme et à la circoncision. Voulant l'amener par l'habitude des visions à croire le mensonge qu'il méditait, le démon ne lui fit d'abord et pendant longtemps que des révélations véridiques, tel un ange de vérité. Puis enfin il lui montre, d'une part le peuple chrétien et les princes de notre foi et de notre religion, les apôtres et les martyrs, sous les traits de spectres affreux évoluant parmi les ténèbres, hâves et décharnés, d'autre part le peuple juif avec Moïse, les patriarches et les prophètes, tressaillant d'une joie sans bornes et tout resplendissant de la plus éclatante lumière. En même temps, le séducteur l'engage, s'il veut entrer en part de leurs mérites et de leur béatitude, à recevoir en hâte la circoncision. » Ce moine manquait, conclut Cassien, de *discretio* (discernement, jugement), cette qualité à laquelle est consacré tout le livre II de ses *Conférences*, et dont l'absence conduit un autre moine, par exagération du sentiment de ses fautes et déviation du repentir, au désespoir et au suicide [73].

2 — Antiochos de Saint-Sabas (VIIe siècle), dans une « homélie sur les songes » [74], fait un récit très proche de celui de Cassien, mais qui, sous sa plume, prend soudain un air d'actualité, et d'où il tire la piètre conclusion qu'il faut se défier des rêves : « Un moine du mont Sinaï, qui avait atteint un très haut degré de perfection et d'ascèse, et qui était resté enfermé pendant de nombreuses années dans sa cellule, avait ensuite été trompé par des révélations et des songes diaboliques et était tombé dans le judaïsme. Le diable l'avait d'abord appâté et avait obscurci son esprit en lui montrant des songes véridiques, et il lui montre ensuite le peuple des martyrs, des apôtres et de tous les Chrétiens sous des couleurs sombres et remplis de toute honte, et inversement Moïse, les prophètes et le peuple des Juifs haïs de Dieu baignés d'une lumière brillante et évoluant dans la joie et dans la gaîté. Ayant vu cela, le malheureux se lève aussitôt, quitte la sainte montagne, va en Palestine et se

72. JEAN CASSIEN, *Conférences (Collationes)* II, 8, éd. trad. Pichery I, p. 119.
73. *Ibid.* II, 5, p. 116-117; un autre exemple est donné en II 7, p. 118-119, celui d'un moine qui, à la suite d'une vision diabolique, veut sacrifier son fils comme Abraham.
74. PG 89, col. 1689-1692. Antiochos écrit au moment de la conquête et de l'occupation perse, au début du VIIe s.; les « homélies » ne sont que des chapitres de son *Pandecte*.

rend à Noara et Livias, les deux citadelles des Juifs. Il raconta à ces derniers ses visions diaboliques, se fit circoncire et devint juif (ἰουδάϊσε), prit femme et soutint ouvertement la cause des Juifs contre les Chrétiens. Cet homme, nous l'avons vu moi-même et un grand nombre de moines. Car il y a moins de trois ans qu'il a rendu l'âme par une vilaine mort. Il souffrait depuis longtemps d'un catarrhe et a expiré, rongé de vers. Le voyant, moi et quelques pieux moines, nous avons beaucoup pleuré. C'était, en effet, un spectacle pitoyable de voir cet homme aux cheveux tout blancs, vieilli dans l'ascèse et les épreuves, qui s'amusait avec une femme, mangeait les viandes immondes des Juifs, disait des paroles impies, blasphémait le Christ, insultait le saint baptême et que les Juifs sans foi ni lois appelaient un second Abraham... ».

3 — Ce récit circule. On le retrouve à peu près textuellement, isolé dans un manuscrit tardif[75], et dans le *Thèsauros* de Théognoste, une sorte de catéchisme du XIIIe siècle, où il illustre, avec d'autres exemples, un chapitre intitulé : « Que ceux qui ont renié le Christ et renoncé au saint baptême méritent un plus sévère châtiment que les impies, et qu'il ne faut pas croire aux rêves »[76]. Dans les deux cas, il prend (ou reprend) forme d'apophtegme, perdant toute précision de date ou de lieu. Théognoste se contente de mettre à la fin une phrase entre guillemets pour se référer anonymement à sa source écrite et faire dire à ὁ γράφων qu'il a vu lui-même l'individu et constaté, avec d'autres moines, sa déchéance.

4 — La *Vie de saint Basile le Jeune*, au Xe siècle, imagine une version très différente de la même tentation judaïsante[77]. Grégoire, jeune disciple du saint qui vit en moine à Constantinople sans avoir reçu l'habit ni relever d'aucun monastère, est dans sa chambre en train de méditer sur ses fautes, lorsque s'empare soudain de son esprit, « de façon inattendue », une pensée tentatrice (un λογισμός), dont il ne peut se défaire et qui le « saisit à la gorge » : les Juifs sont pieux; encore aujourd'hui, ils honorent Dieu comme il convient; à preuve les éminentes qualités des grandes figures de leur passé : la justice d'Isaac, la sainteté de Jacob, la stature de Moïse, qui vit Dieu face à face et confondit ses ennemis par des prodiges. Ceux qui ont reçu la Loi, qui ont été nourris par la manne, au passage desquels les eaux de la mer Rouge se sont retirées, ne peuvent être dans l'erreur. Grégoire nous apprend alors que cette succession d'idées lui vient d'une relecture ininterrompue de tout l'Ancien Testament (sans doute des seuls livres historiques), dont les éléments merveilleux l'ont enthousiasmé. Il se reprend toutefois et garde la tête assez froide pour décider de

75. *Cod. Venet. Marc.* VII 38 (Bibliotheca Naniana 154), fin XVIe s., fol. 313r-v; voir E. MIONI, *Bibliothecae divi Marci Venetiarum codices Graeci manuscripti*, Appendice II, p. 79; *BHG* 1448 s. Le manuscrit contient des homélies, notamment pseudo-chrysostomiennes, entrecoupées de petits textes, lettres ou apophtegmes. Le copiste a conservé, à quelques mots près, le texte d'Antiochos, les noms géographiques (Noara et Livias) et le style direct (« j'ai vu... »).

76. X 9, éd. Munitiz (Corpus Christianorum, series graeca 5), p. 51-52.

77. Éd. Vilinskij (*BHG* 264), p. 40-45. Pour l'épisode de la « tentation judaïsante », cette version me paraît préférable à celle éditée par Veselovskij sous le titre Θεωρία Γρηγορίου, dans le *Sbornik otdelenija russkago jazika i slovesnosti imp. Akademii Nauk* XLVI, 6, Saint-Pétersbourg 1889, p. 3-7. On trouvera une comparaison des deux éditions et une tentative de datation (milieu du Xe s.) dans Christina ANGELIDI, *Ὁ βίος τοῦ ὁσίου Βασιλείου τοῦ Νέου*, Iôannina 1980, p. 19-20 et 86-95.

soumettre immédiatement son cas de conscience à son père spirituel, Basile. En se rendant de son domicile à celui de Basile, il passe devant l'hippodrome, où une irrépressible envie le force à entrer pour voir rapidement une course (dans un programme qui en comporte plusieurs). Lorsqu'il arrive enfin chez son père spirituel, il n'a pas besoin de faire le récit de ses errements. Le vieillard « dioratique » les connaît déjà et accueille son disciple par ces mots ironiques : « Ah, le voici arrivé chez moi, le partisan des Juifs (ὁ τὰ ἰουδαϊκὰ φρονῶν)! Le voici devant moi, celui qui a lu tout l'Ancien Testament et en a tiré l'idée que les Juifs, ces maudits et ces enténébrés, ont une foi correcte et pensent juste sur la vraie Lumière! Le voici, le brillant interprète des Écritures, l'exégète plein d'acribie qui divinise les Prophètes, reste bouche bée devant leurs miracles et se persuade que les Juifs sont restés aujourd'hui dans la vraie foi..., celui qui, au lieu de pleurer sur ses propres fautes et de chercher à se les faire pardonner à force de chaudes larmes et de peines, porte des jugements stupides sur ce qui ne le regarde pas... et qui est allé trouver (?) le démon de l'hippodrome pour faire toutes ses volontés! Vraiment, à partir du moment où tu as reçu cette pensée tentatrice, ce démon t'a terrassé et complètement maîtrisé... » Après cette liaison sommairement établie entre la tentation judaïsante et la tentation hippodromique, Basile revient aux Juifs pour établir qu'ils ont été bien souvent idolâtres avant l'incarnation, qu'ils ont vu le Fils de Dieu mais ne l'ont pas reconnu, que depuis lors la Loi qu'ils conservent est vide, qu'ils ont été punis par la perte de leur indépendance et par leur dispersion, qu'ils accueilleront l'Antéchrist à la fin des temps et subiront donc le châtiment éternel : depuis le temps de l'incarnation, ils ne forment plus une *synagôgè* de Dieu mais une *synagôgè* de Satan. Rien de bien neuf sur le fond dans cette prédication; Grégoire demande néanmoins, pour être plus complètement informé et guéri, à bénéficier d'une vision. Sur la prière de Basile, il voit en songe la seconde parousie et le Jugement Dernier, et peut ainsi apprécier le sort réservé aux Juifs [78]. Parmi les élus, figurent, bien sûr, les patriarches, Prophètes, et bons Rois, mais après les martyrs, confesseurs, moines et justes du christianisme, à peu près sur le même plan anhistorique que les habitants des « îles bienheureuses » et « les justes d'avant la Loi » (Adam, Abel, Seth, Hénoch, Noé...) [79]. Sont inversement condamnés les Juifs qui, avant l'incarnation, n'ont pas suivi scrupuleusement la Loi de Moïse, et tous ceux qui, après l'incarnation, lui sont restés fidèles [80]. Moïse, tout resplendissant de gloire, vient injurier lui-même, comme le canon 8 du concile de Nicée II prescrit au Juif converti de le faire [81], cette lamentable συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων sale et puante, qui prétend encore se rattacher à lui et qui va être précipitée dans la mer de feu [82]. Grégoire, revenu sur terre, est à jamais délivré de toute pensée judaïsante.

Les trois premiers textes reprennent un même *exemplum*. Cassien a sans doute entendu le récit, authentique ou imaginé, de la bouche d'un moine, et en tire un enseignement sur le manque de discernement, qui met implicitement en parallèle la

78. *Ibid.*, p. 45-130.
79. *Ibid.*, p. 71-79.
80. *Ibid.*, p. 86.
81. Voir plus haut, p. 45 et 354-355.
82. *Vie de Basile*, éd. Vilinskij p. 107-114.

conversion au judaïsme et le suicide comme le double aboutissement d'une même erreur psychologique. L'homélie d'Antiochos de Saint-Sabas utilise le même récit, beaucoup plus platement, pour montrer comment le démon peut s'insinuer dans l'esprit d'un ascète à la faveur des songes, mais on devine qu'il rattache un *exemplum* préexistant à une expérience vécue : une rencontre et probablement une discussion publique avec un ancien moine qui a défrayé la chronique par une apostasie spectaculaire. Tous les détails de lieu et de temps plaident en faveur de l'authenticité : Noara (Na'arath, No'ara) et Livias, à quelques kilomètres au Nord de Jéricho et à proximité du Jourdain, sont connus par l'archéologie et les textes comme des centres actifs du judaïsme [83]; il est normal qu'un nouveau converti y trouve bon accueil et s'y installe; le fait qu'aucune sanction ne soit prise contre lui par les autorités civiles ou ecclésiastiques, et qu'il « blasphème » tout à son aise, situe l'épisode au temps de la conquête ou de l'occupation perse, entre 614 et 630. Nous aurions donc ici un cas voisin de celui de la *Doctrina Jacobi* [84], à ceci près que le clerc Léontios, d'après l'auteur de la *Doctrina*, s'est converti sous la menace, tandis que le moine d'Antiochos passe au judaïsme par conviction personnelle. Toutefois, si le personnage semble réel, ses motivations restent douteuses, puisqu'elles sont suggérées par l'*exemplum* antérieur. Plus tard, le même récit remployé par Théognoste perd tout à fait son caractère historique, tout en gardant cette marque d'authenticité, chère aux auteurs ou utilisateurs d'*exempla*, qu'est la référence à un narrateur, témoin des faits.

Le texte de la *Vie de Basile le Jeune*, parfaitement indépendant, traite le problème sur le mode hagiographique, qui n'est pas celui de l'*exemplum*. Le démon suggère à Grégoire une pensée franchement hétérodoxe (les Juifs, encore aujourd'hui, ont raison de conserver la Loi), qui déclenche immédiatement une réfutation à grand spectacle : diableries de l'hippodrome, admonestation du père spirituel à la veille de sa mort, grande fresque apocalyptique du Jugement Dernier. C'est beaucoup pour une idée folle. Mais il y a, au milieu des arguments attendus, au moins deux éléments intéressants. Le premier est l'intermède de la course, qui suggère — nous y reviendrons — une relation précise entre la tentation judaïsante et la compétition hippique. Le second est cette lecture de l'Ancien Testament, trop rapide, trop peu critique, sans garde-fou, qui provoque l'éblouissement (un rêve éveillé cette fois) et un *logismos* n'allant pas, comme dans Cassien, jusqu'au « suicide » de la conversion. Nous trouvons là, sans doute, le véritable message véhiculé par l'*exemplum* précédent : non une mise en garde contre le manque de discernement ou les rêves en

83. La bourgade de Noara (Ain Dûk) est citée dans *Josué* XVI, 7 et I, *Chron.* VII, 28; cf. aussi le midrash talmudique à *Lamentations* I, 17; FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives* XVII, 13, 1; EUSÈBE, *Onomasticon*, éd. Klostermann p. 136; F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II, p. 393-394; Ph. MAYERSON, « Antiochos' Homily on Dreams : An Historical Note », *JJS* 35, 1984, p. 51-56. L'auteur de la *Vie de saint Chariton* (*AASS*, Septembre VII, p. 578) parle de l'hostilité aux Chrétiens des Juifs qui habitent le village. Sur le site de Noara, identifié en 1918, ont été retrouvés les restes d'une synagogue avec mosaïque (VIᵉ s. ?), cf. M. AVI-YONAH et E. STERN, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* III, p. 891-894. La cité de Livias, plus importante et mieux connue historiquement (cf. *RE* III, col. 111-112, *s. v.* « Libias »; PH. MAYERSON, *op. cit*), passait pour l'endroit où les Hébreux avaient séjourné avant leur entrée en Palestine et où Josué avait été désigné comme successeur de Moïse; on y montrait aux pèlerins des IVᵉ-VIᵉ s. les fondations du camp d'Israël, des « thermes de Moïse » qui guérissaient les lépreux, et une « source de Moïse », cf. P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, p. 282.

84. Voir plus haut, p. 180-181.

général, mais contre la fascination d'un texte, l'Ancien Testament, lu et relu sans précaution dans la solitude et l'échauffement de l'ascèse, contre ses effets sur un esprit éprouvé par les veilles, exaspéré par la méditation et l'introspection, dont les idées deviennent des obsessions. La démonologie ne fait ici que souligner une constatation d'ordre psychologique. On lit ailleurs que des directeurs de conscience mettaient en garde les jeunes moines contre les rêves qui les assiégeaient et que rendait sans doute plus nombreux et plus intenses l'espoir de recevoir, par eux, des révélations sur la foi et l'au-delà [85]. Cette suprématie de l'imagination fait que Grégoire demande qu'une vision vienne confirmer visuellement les paroles de son maître, et que le moine de l'*exemplum* accorde du crédit aux images de ses rêves pour avoir précédemment éprouvé leur valeur apocalyptique. Il est du reste remarquable que dans la seule autobiographie authentique de converti dont nous possédons des fragments, celle du Normand Jean-Obadiah (début du XII[e] siècle), le rêve occupe une place centrale [86].

Judaïser n'est donc pas ici le résultat d'un débat contradictoire qui désignerait un gagnant et un perdant. C'est la suite logique d'une conviction intime, interprétée pour les besoins de l'apologétique comme une dérive de l'imagination. Le moment critique est celui, bien noté dans l'*exemplum* et sous-entendu dans la *Vie de Basile le Jeune*, où les héros de l'Ancien Testament sont mis en parallèle et en compétition avec les personnages du Nouveau Testament, dans ce que la rhétorique classique et byzantine appelle une *synkrisis*. Grégoire, en décrivant sa tentation, donne quelques détails : une fois « entré » dans l'Ancien Testament, il est frappé par les vertus qu'incarnent les patriarches, par l'effrayant privilège concédé à Moïse de voir Dieu face à face (l'auteur évite le mot trop chrétien de *parrèsia*, qui traduirait au mieux ce privilège), par les « merveilles » (qui ne sont pas tout à fait assimilées à des miracles) et les « paradoxes » dont l'histoire vétérotestamentaire est émaillée, enfin par toutes les preuves évidentes de la sollicitude divine à l'égard du peuple élu. Il a lu l'Ancien Testament comme une épopée — et là nous rejoignons l'*exemplum* —, dont les héros ont la même auréole de gloire et la même liberté d'allure qu'Achille, Hector ou Ulysse. Comparé au livre de l'Exode, l'Évangile peut sembler plus prosaïque et trivial, avec ses apôtres pris dans la foule et prompts au reniement, avec cette mort du Fils de Dieu sur la croix des condamnés, avec cette proximité historique qui retire au texte une partie de ses prestiges.

Une lecture personnelle trop chargée d'images peut donc aboutir à une confrontation des deux Testaments, dangereuse dans son principe, quelle qu'en soit l'issue.

85. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Capita practica* II, 54-56, éd. A et C. Guillaumont II, p. 624-633; JEAN CLIMAQUE, *Scala Paradisi* III, PG 88, col. 669-672; BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance*, édition de Nicodème l'Hagiorite revue par S. N. Schoinas, n[os] 174 et 416, p. 115-116 et 214; cf. G. DAGRON, « Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines », in *I sogni nel Medioevo*, Seminario Internazionale a cura di T. Gregory, Rome 1985, p. 37-55.

86. Obadiah, après avoir reçu les premiers ordres ecclésiastiques, rêve qu'il officie dans la basilique de son pays et qu'un homme qui se tient à sa droite face à l'autel lui adresse la parole. Une lacune interrompt malheureusement le récit de ce rêve, qui fut déterminant dans la conversion; cf. le texte traduit par J. L. TEICHER, dans *JJS* 15, 1954, p. 37 (voir plus haut, n. 56). Dans la lettre en hébreu publiée par S. ASSAF dans *Zion* 5, 1940, p. 118-121, un converti occidental déclare que le gardien de la prison où il était enfermé en pays chrétien l'a laissé s'enfuir sous l'influence d'un songe, cf. B. BLUMENKRANZ, « La conversion au judaïsme d'André archevêque de Bari », *JJS* 14, 1963, p. 34.

Une polémique trop vive peut du reste avoir le même effet. Les *Trophées de Damas* (vers 681 ?) nous présentent un Chrétien « enflammé de zèle », qui se laisse lui aussi prendre au piège de la *synkrisis* et déclare à son adversaire juif, tenté par une joute publique : « Si tu pouvais ressusciter des morts et faire venir Moïse et David, les douze et les quatre prophètes, afin que nous poursuivions nos discussions sur le Christ, ce serait pour moi sujet de joie et œuvre de Dieu. Et qu'on me donne la même possibilité, pour que moi aussi j'amène les douze apôtres et les quatre évangélistes et qu'il y ait la bataille — ou plutôt l'entretien — du Seigneur au sujet du Seigneur ! »[87]. Un peu plus loin, le même zélote chrétien se laisse aller, sans que l'auteur du traité marque un désaveu ou une réserve, à traiter Moïse et les prophètes de « menteurs », à déclarer qu'Ézéchiel « radote » et « le fait bien rire », au point que le Juif se rebiffe : « Ne traite pas insolemment les prophètes, sinon moi aussi je m'attaque à tes maîtres, et il y aura bataille ! »[88]. On croirait les partisans des factions Verte et Bleue s'injuriant rituellement avant et pendant la compétition hippique. Et c'est peut-être la raison pour laquelle la *Vie de Basille le Jeune* nous montre Grégoire conduit à l'hippodrome par ses pensées judaïsantes. Il met lui aussi en compétition l'Ancien et le Nouveau Testament à partir du moment où il donne aux figures vétérotestamentaires une consistance qu'on ne peut leur donner sans mettre les Juifs en position de défendre leur héritage. C'est bien le même démon qui conduit le pauvre disciple de Basile de sa mauvaise lecture biblique à un hippodrome que Jean Chrysostome décrit comme envahi de spectateurs juifs et païens[89], où bon nombre d'histoires édifiantes introduisent des magiciens juifs[90], et dont les éléments les plus turbulents, les Verts, sont fréquemment traités de Juifs et disent eux-mêmes qu'ils vont « judaïser » pour signifier qu'ils vont faire sécession[91]. La situation des Juifs dans la Romanie chrétienne fournit ici l'image la plus parlante pour décrire une intégration refusée, un schisme à l'intérieur d'un système unitaire. Judaïser, c'est bien, en effet, rompre l'unité des Écritures comme le jeu factionnel rompt fictivement ou réellement le consensus social ; c'est tomber dans une structure de conflit dont l'hippodrome et sa *stasis* ritualisée fournissent pour un byzantin le meilleur exemple ; c'est donner à l'Ancien Testament, interprété comme un texte juif, une autonomie culturelle qui le pose en rival du Nouveau, avec un résultat de toute façon aberrant : un Chrétien prêt à se convertir au judaïsme ou qui injurie Moïse.

Dans ces attitudes contradictoires, il n'est pas interdit de retrouver l'écho populaire des savantes variations de l'exégèse vétérotestamentaire, dont le christianisme fut si souvent malade. Sans remonter à Marcion et aux marcionites, qui jugeaient totalement incompatibles et étrangers l'un à l'autre l'Ancien Testament des Juifs et le message nouveau des Chrétiens, on peut facilement caractériser un courant hérétique qui va dans le même sens : certains « gnostiques » et « pauliniens », sans doute

87. I, 8, 3, éd. Bardy, PO 15, p. 214.

88. II, 4, 2-5, p. 224-225.

89. PG 48, col. 1045-1046 ; 59, col. 569-570.

90. Ainsi dans l'*Histoire du diacre Théophile*, économe de l'Église d'Adana, *BHG* 1319, éd. Radermacher p. 164-168.

91. Voir le fameux « Dialogue de Kalopodios », Théophane, éd. de Boor p. 181-184 ; voir aussi la *Doctrina Jacobi*, plus haut, p. 128-131 et 236-237.

aussi les pauliciens d'Asie Mineure, qui rejettent l'Ancien Testament et n'admettent dans leur canon que l'Évangile et l'Apôtre [92]. D'autres auteurs, peu suspects d'hétérodoxie et qui proclament a priori l'unité d'inspiration et la cohérence des deux Testaments, établissent cependant entre eux de solides distinctions : Nil d'Ancyre prévoit de tirer de l'Ancien Testament des scènes historiques pour la décoration d'une église, mais en déconseille formellement la lecture à un jeune moine, parce qu'il n'inspire ni la componction, ni aucune des vertus qui font l'hésychaste [93]. L'exégèse la plus orthodoxe, dont Théodoret de Cyr fournit le modèle par un subtil dosage d'interprétations littérale, allégorique et typologique, soupçonne de déviation judaïsante les Chrétiens (et notamment Théodore de Mopsueste) qui cherchent dans l'histoire des Juifs et non dans celle des seuls Chrétiens la réalisation de certaines prophéties [94]. Pour que soient bien rivés l'un à l'autre les deux volets de l'Écriture, et en même temps bien assuré le détournement de l'Alliance en faveur des « Romains », il faut d'abord que soient distingués dans l'Ancien Testament ce qui est au contraire parfaitement intégré dans l'Évangile, son *historicité* et son *sens*. David est bien, historiquement, le roi des Juifs, mais il signifie l'empereur chrétien. Les traités de polémique antijudaïque visent avant tout à montrer que les textes vétérotestamentaires annoncent et n'ont pour fonction que de préfigurer la venue du Christ, le reniement et la disgrâce d'Israël, l'établissement de l'Empire chrétien. Nous retrouvons ici le paradoxe pascalien analysé plus haut.

Pour judaïser, il suffit donc de lire l'Ancien Testament comme une histoire des Juifs, porteuse à elle seule d'une signification, alors que cette histoire n'est inscrite dans le texte biblique que négativement, comme le reflet anticipé d'un divorce et d'une condamnation [95]. Après le VIe siècle, cette conception se banalise et ne relève plus de l'exégèse, mais d'une polémique anti-judaïque qui s'attache à montrer comment les premières révélations du Dieu de la *Genèse* à Abraham, Isaac et Jacob prévoient déjà le remplacement des Juifs par les « nations ». Il en résulte que, l'Ancien Testament n'étant qu'une « figure » du monde actuel et ne tirant sa part de vérité que du christianisme lui-même, il est faux de dire que le christianisme « succède » au judaïsme : les Juifs ont toujours été des aveugles [96]. Plus naïvement, mais avec le même souci de déjudaïser l'Ancien Testament, la vision de la *Vie de Basile le Jeune* affirme que les Juifs d'après l'incarnation, pour n'avoir pas reconnu le Christ, se sont chargés d'une faute qui ne pèse pas sur leurs prédécesseurs, mais elle

92. On se reportera à la très bonne mise au point d'A. LE BOULLUEC, « La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie », dans *Le monde grec et la Bible*, sous la direction de Cl. Mondésert, Paris 1984, p. 153-170.

93. *Ep.* IV, 1, PG 79, col. 544-545; sur la décoration des églises avec des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, *Ep.* IV, 61, *ibid.*, col. 577.

94. Voir J.-N. GUINOT, « Un évêque exégète, Théodoret de Cyr », in *Le monde grec et la Bible*... (n. 92), p. 335-360 (pour les attaques contre l'exégèse « judaïsante », p. 336 et 356-367 : Théodoret s'en prend à ceux qui, mettant certaines prophéties de l'Ancien Testament en rapport avec des événements de l'histoire juive, « plaident en faveur des Juifs plutôt qu'en faveur des enfants de la foi »).

95. Déjà dans saint Paul, *Hebr.* X, 1, la Loi « n'a que l'ombre des biens à venir et non l'image même des choses ».

96. Voir notamment le traité anonyme de 907/908 récemment publié par M. Hostens : *Anonymi auctoris Theognosiae Dissertatio contra Judaeos* (Corpus Christianorum series greaca 14) IX, p. 199-200; XI, p. 233-256. Des références sont notamment faites à *Genèse* XII, 1-3; XVII, 3-5; XXI, 12; XXII, 18; XXV, 23; XXVI, 4 et 14.

prête à ces prédécesseurs des traits qui veulent être à l'opposé du « caractère juif » et parfois des propos auxquels nous trouvons aujourd'hui un relent d'antisémitisme [97]. Non seulement les Juifs d'aujourd'hui ne descendent pas vraiment de ceux d'hier, mais ceux d'hier, historiques autant que peuvent l'être des préfigurations, ont pour unique fonction de révéler a posteriori la signification des personnages néotestamentaires ou de l'histoire chrétienne qui seuls ont chair, sang et réalité. Ainsi est assurée la captation d'héritage, par une filiation de sens qui est jugée bien plus réelle que la filiation naturelle, et qui inverse l'ordre du temps.

Certes, l'Ancien Testament est partout présent dans la littérature byzantine. Il fournit un arsenal de « figures » dont les rhéteurs, chroniqueurs et hagiographes usent et abusent, des modèles de bonne ou mauvaise royauté, des types de héros « positifs » ou « négatifs ». On compare Justinien ou Basile Ier à Salomon; on traite Léon III et les iconoclastes d'Amalécites, dans un registre qui assimile la Romanie chrétienne à Israël. Mais le terme de comparaison paraît faible lorsqu'on lit que Basile Ier donna son nom à une statue de Salomon et la jeta dans les fondations de la Néa par un simulacre de sacrifice [98], ou que Nicéphore Ier, en 811, à la veille d'être tué par les Bulgares de Krum, égaré comme un héros de tragédie antique s'identifie d'abord à Pharaon, puis, trouvant son vrai rôle, va partout en disant de lui-même : « Qui trompera Achab? Ou Dieu ou l'adversaire me tire malgré moi! » [99]. C'est l'histoire qui est métaphorique. Les événements situés dans le temps ne forment séquence et ne prennent sens, autrement dit ne deviennent histoire et vérité prophétisée, que s'ils peuvent être reportés et déchiffrés sur la trame vétérotestamentaire. Pour rendre plus authentique le récit qu'il fait du siège de Constantinople par les Avars en 626, un témoin et acteur du drame le situe à deux niveaux soigneusement raccordés : celui des faits et celui de leur lecture biblique [100]; faute de ce raccordement, il n'y aurait pas là matière historique. Moïse, David, Saül, les personnages et les situations de l'Ancien Testament ont un peu dans la littérature byzantine le même rôle que les statues antiques dans les rues et sur les places de la capitale : on ne s'intéressait plus guère à ce qu'elles représentaient, mais à ce qu'elles signifiaient, c'est-à-dire à ce qu'elles annonçaient [101]. Il s'agissait aussi de s'approprier un passé.

On voit comment le passé vétérotestamentaire a pu devenir à la fois oppressant et vide, porteur de tout sens et ne renvoyant jamais que l'écho de l'histoire chrétienne. À cette condition il est sans danger, peut être magnifié et représenté en

97. Éd. Vilinskij p. 107-114. Dans la *Disputatio* entre Herban et Grégentios, lorsque le Juif cite le *Ps.* 94, 14 : « L'Éternel n'abandonne pas son peuple », le Chrétien lui répond par une bien étrange « citation » : Ὁ Θεὸς λέγει τοίνυν ὅτι· Ὅσα ποιεῖς ἰουδαϊκοῖς χαρακτῆρσι, ταῦτα πάντα μισεῖ ἡ ψυχή μου (PG 86, col. 724). Il n'y a évidemment rien là de scripturaire. À cet antisémitisme supposé du Christ s'ajoute un peu plus loin une sorte de reniement de Moïse, qu'Herban voit en rêve et qui lui dit : Οὐ γάρ εἰμι ἐκ τῶν κατὰ σέ (*ibid.*, col. 749).

98. LÉON LE GRAMMAIRIEN, Bonn, p. 257-258; PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 692; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris 1984, p. 269 et 309.

99. THÉOPHANE, éd. de Boor p. 490; cf. *I Rois* XXII, 20 : « Et Iahvé dit : Qui trompera Achab pour qu'il monte et qu'il tombe à Ramoth de Galaad? »

100. THÉODORE LE SYNCELLE, « Homélie sur l'attaque des Avars et des Perses » (626), éd. L. Sternbach, *Analecta Avarica (seorsum impressum e tomo XXX Dissertationum philologicarum Academiae Litterarum Cracoviensis)*, Cracovie 1900, p. 2-24.

101. G. DAGRON, *Constantinople imaginaire*... (n. 98), p. 127 s.

images. Mais attention aux lectures déviantes et « judaïsantes », dont les textes que nous avons étudiés nous suggèrent qu'elles n'étaient ni rares ni sans conséquence. Derrière cette tentation vétérotestamentaire, on devine une grande aventure spirituelle dont personne, malheureusement, n'a fait le récit complet. Pour le reconstituer, il faudrait mettre bout à bout les textes occidentaux qui parlent des hommes, les textes byzantins qui parlent plus volontiers d'idées et de rêves, et, bien sûr, les textes juifs qui racontent ce qui se passe dans l'autre camp et sur l'autre versant des consciences.

DÉMONS ET SARRASINS

L'auteur et le propos des *Diègèmata stèriktika* d'Anastase le Sinaïte

par Bernard FLUSIN

Les histoires utiles à l'âme, dans la littérature byzantine, constituent un genre littéraire séduisant et décevant. Séduisant, parce qu'il s'agit de narrations souvent bien menées et vives; décevant, parce qu'on ne sait trop comment donner un corps historique à ces récits, souvent anonymes et flottants. Pour les saisir, il faut à tout prix les rattacher à leur milieu d'origine. Les *Récits* d'Anastase le Sinaïte, ou plus précisément les *Diègèmata stèriktika*[1] dus à cet auteur en sont un bon exemple. Jusqu'à une date récente, nous n'avions que des collections incomplètes, dont l'intérêt n'apparaissait guère. Une découverte de P. Canart a fait changer la situation, et nous voudrions montrer qu'il est possible désormais de mieux déterminer la nature de certains de ces textes, qui sont pour nous les témoins précieux des premiers temps de la domination musulmane en Syrie et en Palestine.

I. LES TEXTES ET LEUR AUTEUR

On sait quelle mauvaise réputation s'attache *a priori* aux récits édifiants. À eux, plus encore qu'aux textes hagiographiques, semble s'appliquer l'adage : *quot codices, tot recensiones*. Les collections de ψυχωφελεῖς ἱστορίαι seraient instables à la fois pour leur composition et pour le détail de chaque récit. Une telle méfiance, partiellement justifiée, nous contraint à examiner tout d'abord le corpus sur lequel nous allons travailler, afin d'en fixer les limites et de juger si nous ne nous aventurons pas sur un terrain trop mouvant.

1. Nous appelons ainsi les collections B et C des *Récits* (*CPG* 7758), d'après le titre qu'ils portent dans les manuscrits, afin de les distinguer de la collection A, tout entière consacrée aux moines du Sinaï. L'édition de l'ensemble des *Récits* est actuellement préparée par M. Ph. Pattenden et par moi-même.

Le corpus

Les récits du moine Anastase sont répartis par M. Geerard[2] en trois collections : A, quarante-deux récits; B, neuf récits; C, dix-huit récits. Au début de ce siècle, l'abbé François Nau[3] a fait connaître les collections A et B, et deux récits de la collection C. Plus récemment, P. Canart a découvert dans le *Vat. gr.* 2592 un nouvel état de la collection A, la collection B et une collection C de dix-huit récits[4]. De ce fait, pour qui veut étudier les *Récits* d'Anastase — et tout spécialement les *Diègèmata stèriktika,* c'est-à-dire les collections B et C — se pose désormais la question de la valeur du *Vaticanus* (= *V*). Or ce manuscrit, nous l'avons dit, offre, pour la collection A, un état différent de celui qui a été édité par Nau. N'y a-t-il pas là motif à s'inquiéter?

La collection A est formée de quarante (Nau) ou de quarante-deux (*V*) récits, qui concernent les Pères du Sinaï conformément au titre : Ἀναστασίου ταπεινοῦ μοναχοῦ διηγήσεις διάφοροι περὶ τῶν ἐν Σινᾷ ἁγίων πατέρων (Nau)[5]; Διηγήσεις τοῦ αὐτοῦ διάφοροι περὶ τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ Σινᾶ ὄρους ὁσίων πατέρων (*V*)[6]. Cette collection grecque nous est connue également par une ancienne version syriaque[7] (= *S*). *V* se distingue de l'édition Nau par la présence de deux récits supplémentaires, qu'on trouve également dans *S*; l'autre différence spectaculaire est l'ordre des récits. Le fait que cet ordre soit identique dans *V* et *S* atteste l'ancienneté de la recension qu'on trouve dans ces deux témoins; il ne saurait suffire comme preuve que nous avons affaire à un ordre préférable à celui de Nau. Il faut donc

2. M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* III, Turnhout 1979, n° 7758.

3. Pour la collection A, Nau édite quarante récits (A 1-40) : F. NAU, « Le texte grec des récits sur les saints Pères du Sinaï », *OC* 2, 1902, p. 58-87. M. GEERARD, *loc. cit.* (n. 2), suit l'ordre de l'édition Nau pour décrire ces quarante récits et attribue les numéros A 41 et A 42 aux deux nouveaux textes signalés par P. Canart. Pour les neuf récits de la collection B (B 1-9), voir F. NAU, « Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte) », *OC* 3, 1903, p. 56-75. Pour la collection C (C 1-18), les récits C 4 (moins son prologue) et C 11 ont été édités par Nau dans l'article que nous venons de citer (*OC* 3, 1903, p. 87-89, 78-79). D'autres récits ont connu des éditions séparées : C 9 (*BHG* 801-801 f), éd. E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder* (Texte und Untersuchungen 18), Leipzig 1899, p. 226**-232** ; C 15, éd. F. HALKIN, « La vision de Kaioumos et le sort éternel de Philentolos Olympiou », *An. Boll.* 63, 1945, p. 62-64.

4. P. CANART, « Nouveaux récits du moine Anastase », *Actes du XIIe congrès international d'études byzantines* II, Belgrade 1964, p. 263-271 ; ID., « Une nouvelle anthologie monastique : le *Vaticanus graecus* 2592 », *Le Muséon* 75, 1962, p. 109-129. Le nouvel état de la collection A est caractérisé par deux récits supplémentaires (A 41 et A 42) et par un ordre différent de celui qu'on trouve chez Nau : par commodité, nous conservons les numéros des récits tels que les donne M. Geerard, qui suit Nau.

5. *OC* 2, 1902, p. 60.

6. P. CANART, « Une nouvelle anthologie monastique... » (n. 4), p. 128, qui reproduit le titre du *Vat. gr.* 2592, fol. 136.

7. Cette version, ignorée de Geerard, a été signalée par A. VAN LANTSCHOOT, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (460-631), Barberini oriental et Neofiti* (Studi e Testi 243), Città del Vaticano 1965, p. 152. Elle figure aux fol. 115-142 du *Vat. syr.* 623 daté de 886, sans doute écrit au Sinaï. Dans cet article, nous ne nous occuperons pas de la version arabe des *Récits* d'Anastase : voir G. LEVI DELLA VIDA, « Sulla versione araba di Giovanni Moscho e di Pseudo-Anastasio Sinaita secondo alcuni codici Vaticani », *Miscellanea G. Mercati* III (Studi e Testi 123), Città del Vaticano 1946, p. 104-115. Cette version, qui contient beaucoup de matériel intéressant, est très infidèle.

comparer les deux séries, ce que nous ferons en prenant la recension Nau comme base (chiffres romains) :

I = *VS* 1	XI = *VS* 21	XXI = *VS* 31	XXXI = *VS* 33
II = *VS* 5	XII = *VS* 22	XXII = *VS* 32	XXXII = *VS* 18
III = *VS* 7	XIII = *VS* 23	XXIII = *VS* 34	XXXIII = *VS* 15
IV = *VS* 9	XIV = *VS* 24	XXIV = *VS* 36	XXXIV = *VS* 13
V = *VS* 10	XV = *VS* 25	XXV = *VS* 37	XXXV = *VS* 11
VI = *VS* 12	XVI = *VS* 26	XXVI = *VS* 38	XXXVI = *VS* 8
VII = *VS* 14	XVII = *VS* 27	XXVII = *VS* 39	XXXVII = *VS* 6
VIII = *VS* 17	XVIII = *VS* 28	XXVIII = *VS* 40	XXXVIII = *VS* 4
IX = *VS* 19	XIX = *VS* 29	XXIX = *VS* 41	XXXIX = *VS* 3
X = *VS* 20	XX = *VS* 30	XXX = *VS* 35	XL = *VS* 42

(Les deux récits supplémentaires, A 41 et A 42, sont *VS* 2 et *VS* 16.)

Une remarque s'impose au premier coup d'œil. La collection des *Récits,* dans Nau, se divise en deux séquences principales : de I à XXX, les textes se trouvent dans le même ordre croissant que dans *VS*; de XXXI à XXXIX, au contraire, nous avons neuf récits qui se trouvent dans un ordre croissant dans Nau, décroissant dans *VS.* Comme les déplacements, à une exception près (que nous examinons ci-dessous), concernent des récits complets, ils ne sauraient avoir une explication codicologique (déplacements de feuillets); nous avons affaire à un phénomène de copie. L'explication la plus simple est que le copiste à l'origine de l'ordre de Nau disposait d'un modèle où la collection A se présentait dans l'ordre attesté par *VS.* Il a tout d'abord opéré un choix de récits, choix de plus en plus dense. Puis, arrivé à la fin de son modèle (entre *VS* 41 et *VS* 42), pris de remords, il a complété sa copie en reprenant dans son modèle, qu'il a feuilleté de la fin vers le début, les récits qu'il avait omis dans un premier temps; au cours de cette opération, il oublie deux textes. Si, en sens inverse, on tente de déduire l'ordre *VS* de l'ordre Nau, on se heurte à de graves difficultés, puisqu'il faudra supposer un copiste passant sans cesse du début à la fin de son modèle : *VS* 1 = I; *VS* 2 sans équivalent; *VS* 3 = XXXIX; *VS* 5 = II, etc.

Ces observations seraient par elles-mêmes décisives pour établir l'antériorité de l'ordre *VS* par rapport à l'édition Nau. Nous ajouterons encore un point de détail, l'examen du récit *VS* 13 et de ses mésaventures dans Nau, parce qu'il s'agit d'un exemple instructif de la façon dont les récits édifiants peuvent se dégrader. Les récits *VS* 12 et *VS* 13 sont tous deux relatifs au futur Jean Climaque et aux prophéties qui saluèrent ses débuts dans la carrière monastique. Dans Nau, ces deux récits sont dissociés : *VS* 12 = VI; *VS* 13 = XXXIV. De plus, le copiste, cette fois-ci, a coupé différemment, de sorte que la première partie de la première phrase de *VS* 13 devient la dernière phrase de Nau VI. Voici les divers états du texte :

Nau VI[8] : ... Οὐ μόνον δὲ ὁ ἀββᾶ Ἰωάννης ὁ Σαβαΐτης, ἀλλὰ καὶ ὁ ἀββᾶς Στρατήγιος ὁ ἐγκλειστός, καίπερ μηδαμοῦ ἐξερχόμενος, τὴν ἡμέραν ἐν ᾗ ἐκουρεύσατο ὁ ἀββᾶ Ἰωάννης προείρηκεν. Nau XXXIV[9] : Ὁ ἀββᾶς Ἀναστάσιος ὁ ἡγούμενος

8. *OC* 2, 1902, p. 64.
9. *Ibid.*, p. 80.

ἐθεάσατο τὸν ἀββᾶν Ἰωάννην κατερχόμενον μετὰ τοῦ ἀββᾶ Μαρτυρίου ἐκ τῆς ἁγίας κορυφῆς καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ἀββᾶν Μαρτύριον καὶ αὐτὸν τὸν παῖδα, λέγει πρὸς τὸν γέροντα· Εἰπέ μοι, ἀββᾶ Μαρτύριε, πόθεν ἐστὶν ὁ παῖς οὗτος; Καὶ τίς ἐκούρευσεν αὐτόν; Τότε λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ ἀββᾶς Μαρτύριος· Δοῦλός σού ἐστιν, πάτερ, καὶ μαθητής μου, καὶ ἐκούρευσα αὐτόν...

V 13[10] : Οὐ μόνον δὲ ὁ ἀββᾶς Ἰωάννης ὁ Σαβαΐτης, ἀλλὰ καὶ ὁ ἀββᾶς Στρατήγιος ὁ ἐγκλειστός (ἐκκλειστός *cod.*), καίπερ μηδαμοῦ ἐξερχόμενος, τῇ ἡμέρᾳ ἐν ᾗ ἐκούρευσεν τὸν ἀββᾶν Ἰωάννην ὁ ἀββᾶς Ἀναστάσιος ὁ ἡγούμενος, ἐθεάσατο αὐτὸν κατερχόμενον ἐκ τῆς ἁγίας κορυφῆς καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ἀββᾶν Μαρτύριον καὶ αὐτὸν τὸν παῖδα, λέγει πρὸς τὸν γέροντα· Εἰπέ μοι, ἀββᾶ Μαρτύριε, πόθεν ἐστὶν ὁ παῖς οὗτος, καὶ τίς ἐκούρευσεν αὐτόν; Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ ἀββᾶς Μαρτύριος· Δοῦλός σού ἐστιν, πάτερ, καὶ μαθητής μου. Καὶ ἐκούρευσεν αὐτὸν ὁ ἀββᾶς Ἀναστάσιος ὁ ἡγούμενος...

S 13[11] : « Non seulement le Sabaïte, mais également abbâ Stratègios le reclus, alors qu'il ne sortait nulle part, le jour où abbâ Anastase l'higoumène tonsura abbâ Jean, vit celui-ci qui descendait de la Sainte-Cime. Et, après avoir appelé abbâ Martyrios et le jeune homme, il dit au vieillard : « Dis-moi, abbâ Martyrios, d'où vient cet enfant, et qui l'a tonsuré ? » Abbâ Martyrios lui dit : « Notre Père l'higoumène ».

On voit comment ce texte a évolué. En choisissant de copier d'abord *VS* 12 (Nau VI), le copiste qui est à l'origine de l'ordre Nau a reproduit par mégarde le début du récit suivant. Il a été alors contraint de compléter : d'où l'addition de προείρηκεν. Décidant ensuite de recopier *VS* 13 (Nau XXXIV), il a cru que ce récit commençait avec ὁ ἀββᾶς Ἀναστάσιος ὁ ἡγούμενος, dont il a fait le sujet de ἐθεάσατο. Cette erreur a entraîné une modification secondaire : l'higoumène Anastase, étant celui qui interroge Martyrios, ne peut plus avoir participé à la tonsure de Jean Climaque. Au lieu de ἐκούρευσεν αὐτὸν ὁ ἀββᾶς Ἀναστάσιος ὁ ἡγούμενος, le remanieur écrit alors : ἐκούρευσα αὐτόν. Le récit Nau XXXIV, à la suite de ces transformations, devient d'interprétation difficile : on y voit le spectacle étrange d'un higoumène du Sinaï qui ne connaît pas le novice qu'on vient de tonsurer à la Sainte-Cime.

À lui seul, l'examen des récits *VS* 13, Nau VI et XXXIV, permet de conclure que la recension que nous trouvons dans Nau est secondaire. Par ailleurs, on notera l'accord qui s'établit, à part quelques omissions de *S,* entre *V* et la version syriaque : preuve que ces textes ne sont pas si fluctuants qu'on le dit, et que la collection A, dans *V,* se présente dans un bon état.

Le passage de *VS* 13 à Nau VI et XXXIV nous a permis d'observer comment un récit édifiant peut se dégrader jusqu'à devenir historiquement inexploitable, ou plutôt, trompeur. Nous trouvons un second exemple d'un processus analogue à l'intérieur même du manuscrit *V,* à propos du récit A 17. Ce récit se trouve deux fois dans le *Vaticanus* : une première fois[12] aux fol. 143-143^{v}, à l'intérieur de la collection A; une seconde fois au fol. 159, où il est isolé, ou plutôt réuni à d'autres

10. *Vat. gr.* 2592, fol. 131^{v}; l'orthographe est corrigée tacitement.
11. *Vat. syr.* 623, fol. 122^{v}-123.
12. Voir P. CANART, « Une nouvelle anthologie monastique... » (n. 4), p. 128.

histoires édifiantes pour former un ensemble disparate [13]. La première fois, le héros de l'histoire, Jean le Sabaïte, est identifié pour ce qu'il est : un des grands ascètes du Sinaï [14]. La seconde fois, le compilateur malheureux, arrachant le récit à la collection où il était né, a voulu le faire précéder d'explications qu'il a cru pouvoir tirer du surnom de l'ascète et que voici : Ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Σαββᾶ, ἦν τις γέρων ὀνόματι Ἰωάννης, οὗ τὸ ἐπίκλην ὁ Σαβαΐτης [15]. Là encore, la maladresse du remanieur déforme le récit et pourrait conduire le lecteur moderne à de fausses interprétations, ou du moins, le priver de renseignements authentiques [16].

Les remarques précédentes, à propos des récits A 6 et 34, A 17, montrent bien que les récits édifiants ne sont pas à l'abri des plus fâcheuses transformations. Elles montrent aussi dans quelles circonstances se produisent surtout ces déformations : quand la structure de la collection initiale change, ou quand un récit est arraché à la collection dont il fait partie. Tant qu'il reste bien protégé dans l'ensemble qui l'a vu naître, un récit édifiant ne mérite pas, selon nous, de méfiance *a priori* : il suffit de suivre, à son propos, les règles habituelles de la prudence et de la critique. C'est le cas, semble-t-il, des récits de la collection A telle que nous les trouvons dans le *Vaticanus*. Nous proposerons, par extension, et jusqu'à preuve du contraire, de faire confiance aux autres récits des collections B et C du même auteur telles qu'on les trouve dans le même témoin manuscrit. Encore faut-il décrire correctement ces deux collections. À cette fin, et pour la suite de l'exposé, nous proposerons, comme l'avait déjà fait P. Canart [17], une analyse des neuf récits de la collection B et des dix-huit récits de la collection C :

Collection B, titre [18] : Ἀναστασίου μοναχοῦ καὶ ταπεινοῦ ἐλαχίστου διηγήματα ψυχωφελῆ καὶ στηρικτικὰ γενόμενα ἐν διαφόροις τόποις ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων.

Prologue (Nau XLII) : purement rhétorique.

Récit B 1 (Nau XLIII) : Un stylite, à douze milles de Damas, au monastère de Raétôn, doute de la validité de l'eucharistie célébrée par un prêtre de mauvaise réputation; il voit une parcelle de l'eucharistie qui devient chair. Cinq cents personnes peuvent en témoigner, dont l'auteur, qui a eu un fragment de cette parcelle. Il porte à Jérusalem ce fragment, qui délivre un possédé.

Récit B 2 (Nau XLIV) : À quatre milles de Damas, au village de Karsatas, des Sarrasins s'installent au sanctuaire Saint-Théodore, qu'ils profanent. L'un d'entre eux lance une flèche sur l'icône du saint, qui saigne. Tous meurent (ils sont vingt-deux). L'auteur a vu et vénéré l'icône. Beaucoup des gens qui se trouvaient là lors du miracle sont encore en vie.

13. *Ibid.*, p. 124.

14. Jean le Sabaïte est connu à la fois par Anastase le Sinaïte (A 14-17), et par l'*Échelle du Paradis* de Jean Climaque (*CPG* 7852), PG 88, col. 720-725.

15. P. CANART, « Une nouvelle anthologie monastique... » (n. 4), p. 124.

16. Il est certain que Jean est appelé « le Sabaïte » parce qu'il a été moine de la Grande Laure, comme il nous le dit lui-même (PG 88, col. 721 D). Mais il est tout aussi certain qu'il n'est devenu « le Sabaïte » qu'après avoir quitté cette laure, où tout un chacun pouvait revendiquer le même titre, et après s'être établi au Sinaï.

17. P. CANART, « Une nouvelle anthologie monastique... » (n. 4), p. 126-128.

18. Pour les *Récits* B, comme il n'y a pas de différences importantes entre le *Vaticanus* et l'édition de Nau, nous renverrons à cette dernière (*OC* 3, 1903, p. 61-75).

Récit B 3 (Nau XLV) : « Il y a quelques années », « dans notre désert », Grégoire l'Arménien est possédé par un démon. L'auteur, avec d'autres, est à côté de lui. Le disciple de l'auteur, Jean, maintenant stylite à Diospolis, vient et, grâce au fragment de la Vraie Croix que lui avait confié l'auteur, chasse le démon.

Récit B 4 (Nau XLVI) : Un moine de Jérusalem raconte à l'auteur qu'il a vu, à l'Anastasis, « il y a quelques années », un sorcier qui, voulant rompre avec les démons, s'était réfugié là. Le moine conduit le sorcier repenti au patriarche Modeste, qui lui donne une cellule à l'Anastasis.

Récit B 5 (Nau XLVII) : De vieux moines de Jérusalem racontent à l'auteur une histoire qui se serait déroulée sous le patriarche Zacharie : la célébration tardive de l'eucharistie à l'Anastasis est cause que les anges des autres églises doivent attendre avant de présenter leur offrande devant Dieu.

Récit B 6 (Nau XLVIII) : À Babylone d'Égypte, un bon Chrétien se voit confier, « il y a quelques années », la garde de la prison. Des sorciers y sont enfermés. L'un d'eux révèle que la communion fréquente met à l'abri de toutes les sorcelleries.

Récit B 7 (Nau XLIX) : À Triachides, village à 16 milles de Constantia de Chypre, « dix ans avant la prise de Chypre », sous l'archevêque Arcadios, procès de sorciers.

Récit B 8 (Nau L) : À la même époque, le Juif Daniel, sorcier lui aussi, est brûlé vif.

Récit B 9 (Nau LI) : À Amathonte, sous l'épiscopat de Jean, après la première et la deuxième prise de Chypre, un jeune Juif, esclave des Sarrasins, s'est enfui. Il se convertit et reçoit le baptême. Anastase passe toute la semaine de Pâques en sa compagnie à Amathonte. Visions du nouveau converti.

Collection C, titre [19] : Ἀναστασίου ταπεινοῦ καὶ ἐλαχίστου μοναχοῦ διηγήματα ψυχωφελῆ καὶ στηρικτικὰ γενόμενα ⟨ἐν⟩ διαφόροις τόποις.

Récit C 1 : À Damas, un possédé, Sartabias, est délivré de son démon, qui accompagne les Sarrasins dans leur raid maritime sur « les détroits d'Abydos de Constantinople ». Ce répit dure tout le temps de l'expédition. Tirade contre les Sarrasins, pires que des démons, qui, eux, respectent au moins l'eucharistie et d'autres choses saintes.

Récit C 2 : La mère d'un ami de l'auteur chasse un démon avec une parcelle de pain consacré.

Récit C 3 : « Il y a trente ans », l'auteur était à Jérusalem ; il assiste au déblaiement du Capitole (esplanade du Temple) par des Égyptiens, que des démons aident la nuit. « Maintenant », c'est-à-dire à l'époque où notre auteur rédige ce récit, le bruit court qu'on est en train de construire le Temple de Dieu.

Récit C 4 : Après un prologue (bien des miracles ont été accomplis à « notre » époque, en différentes régions. L'auteur en a noté plus de trente. Maintenant, il rédige seulement ceux qui intéressent la foi des Chrétiens et peuvent réconforter « nos » frères les prisonniers) ; récit de l'invasion arabe au Sinaï (« ici ») ; conversion forcée des Arabes de la région. L'un d'entre eux refuse de renier sa religion ; il tue toute sa famille, puis s'enfuit au désert, où il passe bien des années. Au moment de sa mort, les martyrs du Sinaï lui apparaissent. Plusieurs pères assistent à ses derniers instants ; la plupart sont encore en vie.

19. *Vat. gr.* 2592, fol. 123v ; cf. P. CANART, « Une nouvelle anthologie monastique... » (n. 4), p. 126. Les récits C sont résumés d'après le *Vaticanus*, fol. 123-135v ; rappelons que C 4, C 9, C 11, C 15 ont été édités, d'après d'autres témoins (voir n. 3).

Récit C 5 : « Il y a cinq ans », à Clysma, le fils du marin juif Théodoret est nommé épistate de la corvée à l'arsenal par Élie le Juif. Il veut empêcher les ouvriers chrétiens d'aller à une fête de la Vierge. Une poutre tombe et le tue.

Récit C 6 : Le marin Théodore, apostat, est vu, de nuit, alors qu'il se promène sans tête. De nombreux témoins sont encore en vie.

Récit C 7 : « Il y a quelques années », des marins chrétiens arrivent à la Mecque. Ils assistent au sacrifice de nombreux moutons et chameaux. La nuit, ils voient une horrible femme monter de terre pour manger les pieds et les têtes des victimes. Les témoins sont encore en vie.

Récit C 8 : À Clysma, Moïse, fils d'Azarias le premier des *doukatôres,* passe plusieurs fois du christianisme à l'Islam. Il confesse à l'auteur, ami de son père, que les démons ne lui laissent pas de répit.

Récit C 9 : Sous le règne de Maurice, à Constantinople, Mésitès emmène son secrétaire dans le château du diable, dans la banlieue de la capitale; le secrétaire refuse de devenir le serviteur du diable et invoque la Trinité. Le château s'évanouit. Le secrétaire revient à Constantinople. Quelque temps après, alors qu'il accompagne son nouveau patron, un patrice, dans une église de Constantinople, l'icône du Christ, devant laquelle tous deux prient, suit le secrétaire des yeux, en signe de reconnaissance.

Récit C 10 : Un Chrétien se livre lui-même pour libérer un captif. Il est racheté peu après par les Chrétiens de l'endroit pour deux cents *nomismata.* De plus, Dieu les comble de grâces.

Récit C 11 : « Il y a vingt ans », un chartulaire de Damas, Jean de Bostra, est envoyé en mission par celui qu'on appelait alors le *symboulos.* Il interroge de jeunes possédées à Antioche de Syrie.

Récit C 12 : À Damas, dans la cour de Saint-Cyprien, une esclave chrétienne, Euphémie, est bâtonnée par sa maîtresse sarrasine chaque fois qu'elle revient de communier; elle persévère cependant. Un jour qu'elle a été battue plus encore que d'habitude, l'auteur l'examine, mais ne trouve pas trace des coups. Euphémie est rachetée par un Chrétien; elle intercédera pour celui-ci devant Dieu.

Récit C 13 : Georges le Noir, fait captif par les Arabes alors qu'il est enfant, converti à l'Islam, esclave à Damas, revient à la foi chrétienne quand il a dix-huit ans. Il est dénoncé et son maître, à la mosquée, le coupe en deux. Il est enterré par les Chrétiens dans un tombeau devant la ville; on parle de lui « aujourd'hui encore ».

Récit C 14 : À Pentaschoinon, *chôrion* près d'Amathonte de Chypre, histoire d'Athanase, fils d'un prêtre, particulièrement charitable. Une fois mort, il sauve miraculeusement un navire. Le tout se passe avant la prise de Chypre par les Arabes. De cela, l'auteur lui-même se porte garant, ainsi que l'actuel métropolite de Damas qui, il y a huit ans, a vu le tombeau d'Athanase et a appris l'histoire de la bouche des vieillards du village.

Récit C 15 : À Constantia de Chypre, sous l'archevêque Arcadius, histoire de Philentolos, à la fois charitable et débauché. Quel est son sort après sa mort? Arcadius ordonne des jeûnes et des prières. Le reclus Kaioumos a une révélation : Philentolos est entre enfer et paradis.

Récit C 16 : Histoire munie d'un titre particulier Ὅτι χαλεπὸν ἡ ὑπερηφανία δυναμένη χαῶσαι πᾶσαν τὴν τοῦ ἀνθρώπου δικαιοσύνην). Un moine recueille un de ses parents tout enfant et l'élève, semble-t-il, dans toutes les vertus monastiques. Le moine a la révélation que son jeune disciple, qui vient de mourir, est damné : c'est qu'il n'était pas humble.

Récit C 17 : Après un titre particulier (ὅτι μεγάλη ἡ πίστις τῶν χριστιανῶν, καθότι αἰώνιοι καὶ ἀμετάθετοι οἱ λόγοι τοῦ Χριστοῦ τοῦ εἰπόντος τοῖς ἱερεῦσιν ὅτι ὅσα δήσετε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσονται δεδεμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς[20]), récit que l'auteur emprunte à « une histoire », ou à « l'histoire de Philon ». Du temps des persécutions, un prêtre est excommunié par son évêque. Il subit le martyre mais, même après sa mort, il reste soumis à cette punition : son cercueil, au moment de la messe, sort de l'église où il est déposé.

Récit C 18 : Récit muni d'un titre (ὅτι δὲ πολλάκις καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες αἰδοῦνται τὴν ἀρχιερωσύνην). « Dans ma patrie, Amathonte », avant l'arrivée des Sarrasins, des démons jettent des pierres sur la ville depuis la colline Kypria. L'évêque dit la messe et chasse les démons. « Depuis lors jusqu'à ce jour, nous tous, les vieillards de cette ville, nous nous rappelons ce miracle, que nous avons vu. »

La première question que nous examinerons est celle des relations entre les collections B et C. Dans les manuscrits qui nous sont connus, ces collections ont subi des destinées différentes. En particulier, dans le *Vaticanus,* elles sont séparées par cent cinquante folios. Les titres invitent certes à rapprocher les deux collections et montrent que l'auteur est commun. Mais il semblerait que nous ayons affaire à deux unités distinctes.

En fait, il est très probable que B et C étaient initialement unies. Le premier indice qui conduit à envisager cette solution est la numérotation des récits C dans le *Vaticanus.* P. Canart[21] a noté, sans l'expliquer, une perturbation : alors que les treize premiers récits de C sont numérotés, comme il est normal, de un à treize (α' à ιγ'), le quatorzième porte le numéro vingt-trois (κγ'), et le quinzième le numéro quatorze (ιδ'), les derniers textes n'ayant pas de numéro d'ordre. On peut supposer que le numéro κγ' est la trace fossile d'une numérotation ancienne : le copiste de *V,* ou l'un de ses prédécesseurs, a, dans son modèle, une collection où C 14 porte le numéro vingt-trois. Il copie ce chiffre, au lieu de suivre sa propre numérotation. Puis, il veut reprendre sa propre série et, par erreur, donne au récit C 15 le numéro quatorze; ensuite, au lieu de corriger ces deux erreurs, il abandonne toute numérotation. Si l'on accepte cette façon de voir, il est probable que la collection C a été amputée de neuf pièces (23 moins 14) : c'est précisément le nombre des récits de la collection B.

Cet indice ne saurait suffire. Mais, dans C 1, Anastase, parlant de la crainte qu'éprouvent les démons devant l'eucharistie, dit ceci : « Bien souvent, en effet, les démons ont peur de bien des mystères du Christ, je veux dire son saint corps, ainsi qu'en a témoigné l'histoire de la parcelle devenue chair, que j'ai écrite plus haut... »[22]. Cette phrase suffit à montrer que le récit C 1 n'est pas le premier d'une collection. Elle renvoie clairement, comme l'a vu P. Canart[23], au récit B 1, où Anastase, à Jérusalem, avec une parcelle de pain consacré devenue chair, délivre un possédé, qui, dès lors « annonce à tout le monde les miracles accomplis par la

20. Pour un autre titre du même récit, voir *OC* 3, 1903, p. 25. Le titre et l'épilogue du récit, dans le *Vaticanus,* correspondent à ce que signale Nau pour le *Paris. gr.* 1596.

21. P. CANART, « Une nouvelle anthologie monastique... » (n. 4), p. 126.

22. Οἱ γὰρ δαίμονες πολλά τινα πολλάκις τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ φοβοῦνται, λέγω δὴ τὸ σῶμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον, καθὼς ἡ σαρκωθεῖσα μερὶς ἐμαρτύρησεν, ὡς προγέγραπται (*Vat. gr.* 2592, fol. 123^{v}).

23. P. CANART, « Nouveaux récits du moine Anastase » (n. 4), p. 265.

parcelle incarnée du très saint corps de notre Sauveur » (κηρύττων πᾶσι τὰ θαυμάσια τοῦ παναγίου σώματος τῆς σαρκωθείσης μερίδος τοῦ σωτῆρος ἡμῶν[24]).

Le lien qui s'établit ainsi entre B 1 et C 1 montre qu'à l'origine, ces deux collections n'en faisaient qu'une, et confirme l'explication que nous avions donnée pour la numérotation des récits C dans *V*. Nous avons donc affaire à un ensemble de vingt-sept récits édifiants qui, au cours de la transmission, s'est scindé en deux, peut-être du fait de l'insertion d'un titre intercalaire.

Il convient maintenant de se demander si cette collection, telle qu'elle nous est parvenue, est entière, ou bien s'il faut supposer d'autres éléments qui, comme B, auraient pu être arrachés à l'ensemble, et disparaître. La réponse à cette question se trouve dans le prologue du récit C 4, qui, malgré sa place, s'applique en fait à toute la collection : « Nombreux et innombrables sont peut-être les prodiges et les miracles de Dieu qui se sont produits encore sous notre génération parmi les Chrétiens en différents lieux. Ils méritent bien qu'on les fixe par écrit et qu'on se les remémore. Ils se sont manifestés et accomplis sur terre et sur mer en différents lieux et, sur le nombre, nous en avons noté plus de trente en écriture rapide pour en fixer le souvenir. Mais maintenant, à cause des incertitudes qui pèsent sur notre vie, nous nous efforçons de rédiger ceux-là seulement qui intéressent la foi des Chrétiens et procurent un réconfort »[25].

Ce précieux prologue, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, permet de suivre l'élaboration de la collection édifiante et d'évaluer son extension. Anastase a tout d'abord réuni des histoires relatives aux miracles qui se sont produits à son époque, en différents endroits : nous trouvons là, en fait, la confirmation du titre de la collection, διηγήματα ψυχωφελῆ καὶ στηρικτικὰ γενόμενα ἐν διαφόροις τόποις ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων[26]. Ces récits furent d'abord notés en écriture rapide : ἐν σημείοις παρασεσημειωμένα. Ils dépassaient alors la trentaine. Au moment de la rédaction (συντάξαι), Anastase, pressé par les circonstances (διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν ἄδηλον), opère un choix, en fonction du but qu'il s'est fixé : ἐκεῖνα μόνα συντάξαι σπουδάζομεν τὰ εἰς πίστιν χριστιανῶν συντείνοντα καὶ στηριγμὸν... παρέχοντα. Nous avons donc, pour le nombre des récits, un ordre de grandeur : la trentaine, ou moins de la trentaine. Si nous avons perdu des récits de cette collection, ce qui est vraisemblable[27], il s'agit de quelques unités.

24. *OC* 3, 1903, p. 64.

25. Πολλὰ μὲν γὰρ καὶ ὑπὲρ ἀριθμόν εἰσιν τάχα ⟨τὰ⟩ καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς ἐν διαφόροις τόποις γεγενημένα παρὰ χριστιανοῖς τεράστιά τε καὶ Θεοῦ θαυμάσια, πάσης συγγραφῆς καὶ μνήμης ἐπάξια, κατὰ γῆν τε καὶ θάλασσαν ἐν διαφόροις τόποις δειχθέντα τε καὶ πραχθέντα· ἐξ ὧν ἡμεῖς ὑπὲρ τὸν τριακοστὸν ἀριθμὸν πρὸς ὑπόμνησιν ἐν σημείοις παρασεσημειωμένα ἔχομεν. Νῦν δέ, διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν ἄδηλον, ἐκεῖνα μόνα συντάξαι σπουδάζομεν τὰ εἰς πίστιν χριστιανῶν συντείνοντα καὶ στηριγμὸν... παρέχοντα (*Vat. gr.* 2592, fol. 124ᵛ); le récit C 4 est édité par Nau sans son prologue (*OC* 2, 1902, p. 87-89).

26. *Vat. gr.* 2592, fol. 123ᵛ.

27. Par exemple, deux récits édités par Nau ont de bonnes chances de provenir de la collection BC. Le récit Nau LV (*OC* 3, 1903, p. 82-83), qui porte le titre Περὶ ἱερωσύνης καὶ τοῦ μὴ ἀνακρίνεσθαι ἱερέα ὑπὸ λαϊκοῦ, commence ainsi : Διηγήσατο ἡμῖν ὁ ὅσιος καὶ σημειοφόρος πατὴρ ἡμῶν 'Αναστάσιος ὁ τοῦ Σινᾶ ὄρους διήγησιν ξένην καὶ παράδοξον λέγων... Ce début ne peut évidemment être d'Anastase ; mais le récit qu'il introduit, par sa thématique et par sa morale (Μηδεὶς τοίνυν διακρινέτω ἱερέα θεοῦ κἂν σφάλματί τινι ἴδῃ αὐτὸν περιπεσόντα) peut avoir été emprunté à la collection BC. De même,

En sens inverse, il faut se demander si, dans la collection BC, ne s'est introduit aucun récit de contrebande. Cette question, qui ne reçoit pas de réponse simple, exige qu'on examine l'organisation de la collection, la place et la teneur de chaque récit. Pour l'instant, nous nous contenterons de quelques observations rapides. La collection BC est organisée selon deux principes : une thématique, qui vient du but que s'est fixé l'auteur; un principe géographique, qui vient de ce que les récits ont été recueillis ἐν διαφόροις τόποις. Le thème principal, que nous déterminerons plus précisément tout à l'heure, est tout simplement la lutte contre les démons : il en est question dans les récits B 1, B 3, B 4, B 6, B 7, B 8, C 1, C 2, C 3, C 7, C 8, C 9, C 11, C 18. Le moyen le plus efficace pour chasser les démons, c'est l'eucharistie, comme le montrent les récits B 1, B 6, B 7, B 8, C 1 (en conclusion), C 2, C 18; de plus, il est question de la sainteté des sacrements en B 5 et B 9. À cette thématique, qui unit en particulier les récits extrêmes de la collection (B 1 et C 18), se superpose une géographie. Voici les principaux groupes : Damas (B 1, B 2), Jérusalem (B 5, B 6), Chypre (B 7, B 8, B 9); Damas et Jérusalem (C 1, C 2, C 3), Sinaï (C 4), Clysma (C 5, C 6, C 7, C 8), Damas (C 11, C 12, C 13), Chypre (C 14, C 15, C 18). La thématique peut l'avoir emporté sur les groupements géographiques et avoir provoqué une dispersion; ou, inversement, la logique géographique peut avoir pris le dessus. Il reste que l'impression dominante est celle d'une grande cohérence. Le seul bloc hétérogène est constitué des récits C 16 et C 17, chacun doté d'un titre à part, et tous deux empruntés explicitement à des sources littéraires[28] : mais le début du récit C 18[29], qui renvoie à C 17, semble bien montrer que ce récit appartient à la collection primitive. Au total, il est vraisemblable que la collection BC n'a pas subi de transformation majeure.

L'auteur

Au terme de cette analyse, nous nous retrouvons avec deux collections de récits édifiants (A et BC), différentes par leur thématique, puisque l'une (A) est consacrée aux Pères du Sinaï, alors que l'autre (BC) est faite de *Diègèmata stèriktika* recueillis en divers endroits, mais toutes deux attribuées à un même auteur, toutes deux attestées en particulier par un manuscrit, *V*, qui, là où l'on peut juger de sa valeur, semble mériter la confiance. Le pas suivant consiste à recomposer la physionomie de l'auteur. Nous procéderons en partant de la collection BC, qui est notre objet principal, puis nous proposerons quelques extensions.

le récit Nau LVI (*OC* 3, 1903, p. 83-84), Περὶ πίστεως εἰλικρινοῦς, par sa thématique aussi, mais également par le style de la narration, fait penser à la fois aux collections A et BC : il peut provenir de cette dernière. Le cas de Nau LVII (*OC* 3, 1903, p. 84-85) est moins net, mais une attribution à Anastase est également possible. On notera que les récits Nau LV-LVII appartiennent à un même manuscrit, le *Londinensis* Add. 28270, qui contient également deux récits, B 7 et C 17, qui sont certainement d'Anastase.

28. D'autres récits (par exemple C 9) pourraient avoir une source écrite; seuls C 16 et C 17 sont dits par leur auteur avoir été trouvés le premier dans un *gérontikon,* le second dans une histoire (*Vaticanus gr.* 2592, fol. 134-135^{v}) ou dans l'histoire de Philon (*OC* 3, 1903, p. 80). Les récits munis d'un titre propre (C 15, C 16, C 17) ont pu se détacher plus facilement de la collection.

29. Ὅτι δὲ πολλάκις καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες αἰδοῦνται τὴν ἀρχιερωσύνην... (*Vat. gr.* 2592, fol. 135^{v}). Le récit C 17 montre un martyr restant, même après sa mort, soumis à un évêque. Seul parmi les dix-huit récits C, C 16 nous paraît isolé par sa thématique et suspect.

Le moine Anastase, auteur de la collection BC, se met en scène lui-même à plusieurs reprises. Le récit le plus riche en renseignements autobiographiques est le dernier de la collection, C 18 : dans sa patrie, Amathonte de Chypre (ἐν τῇ ἐμῇ πατρίδι Ἀμαθοῦντι), Anastase a assisté à un prodige qui montre que les démons craignent l'eucharistie et les évêques; ce prodige s'est produit avant l'invasion de Chypre par les Sarrasins (πρὸ τῆς εἰσόδου τῶν Σαρακηνῶν); « depuis ce moment jusqu'à maintenant, nous tous, les hommes âgés de la ville, nous nous rappelons ce miracle, que nous avons vu » (ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας μέχρι καὶ νῦν τοῦτο τὸ θαῦμα πάντες οἱ γηράλεοι τῆς πόλεως μνημονεύομεν, ὃ καὶ ἐθεασάμεθα) [30].

La première invasion de Chypre datant de 649, et la seconde de 650 [31], ce récit donne sur Anastase trois renseignements importants : notre auteur est un Chypriote, originaire d'Amathonte; sa vie se répartit de part et d'autre de 650; il écrit la collection BC dans sa vieillesse [32], après 650.

Le fait qu'Anastase soit un Chypriote explique l'assez grand nombre de récits qui se déroulent dans cette île : B 7, B 8, B 9; C 14, C 15 et bien sûr C 18. Sur ces six récits, trois (B 9, C 14, C 18) impliquent la présence d'Anastase à Chypre, et, si le récit C 18 est le plus important pour notre propos, B 9 apporte sa contribution à notre connaissance de l'auteur : à Amathonte, « après la première et la deuxième prise de l'île », donc après 650, un jeune Juif, esclave fugitif qui a échappé à ses maîtres arabes sur le continent, se convertit; durant toute la semaine de Pâques, après son baptême, il voit les anges célébrer la liturgie avec l'évêque d'Amathonte, Jean; Anastase est présent et le jeune converti s'adresse à lui en l'appelant « κῦρι ἀββᾶ » [33]. Cette appellation montre qu'Anastase est un moine, et ce fait nous est confirmé par le récit B 3, où l'auteur parle de son disciple Georges, stylite à Diospolis [34].

Moine originaire de Chypre, Anastase se met en scène lui-même à Damas (B 1, B 2, C 11, C 12, C 13, cf. C 1), à Jérusalem (B 1, C 3, cf. B 4, B 5), à Clysma (C 8, cf. C 5, C 6). La bonne connaissance qu'Anastase semble avoir de la région de Suez invite à examiner un point important : notre auteur serait-il un moine du Sinaï? Cette question ne reçoit pas de réponse décisive et directe. Anastase est moine dans un désert : ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἐρήμῳ, dit-il dans le récit B 3, avant de montrer son disciple Jean délivrer Grégoire l'Arménien d'un démon qui le tourmentait, et cela, grâce à un fragment de la Vraie Croix qu'Anastase porte habituellement en pendentif [35]. F. Nau a raison de souligner que cette expression est celle qui, dans la collection A, s'applique au désert du Sinaï [36]; mais elle pourrait bien sûr désigner tout désert monastique. Dans la collection BC, seul le récit C 4 se déroule au Sinaï : ὅτε κατὰ τὴν δικαίαν κρίσιν τοῦ Θεοῦ τὸ τῶν Σαρακηνῶν ἔθνος ἐξῆλθεν

30. *Vat. gr.* 2592, fol. 135^{v}.

31. Voir D. FEISSEL, dans « Bulletin épigraphique », *REG* 100, 1987, p. 380-381, n° 532 (voir ci-dessous n. 88).

32. Cette vieillesse n'est pas extrême : nous verrons qu'Anastase est sans doute encore actif en 700 (voir n. 72), alors que les *Récits* ont été composés dix ou quinze ans plus tôt.

33. *OC* 3, 1903, p. 72, l. 16.

34. *Ibid.*, p. 65.

35. *Ibid.*, p. 65, l. 6-7.

36. *Ibid.*, n. 3.

ἐκ τῆς οἰκείας χώρας, εἰσῆλθεν καὶ ἐνταῦθα ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τοῦ Σινᾶ [37]. L'adverbe de lieu ἐνταῦθα semble bien impliquer que le récit est rédigé au Sinaï; mais on remarquera qu'il est absent de l'édition Nau [38]. Le lien entre Anastase, auteur de la collection BC, et le Sinaï, que ce récit laisse supposer, est difficile à établir clairement. À la lecture de cette collection, notre Anastase apparaît plus lié à d'autres lieux — Chypre ou Damas — qu'au désert de la Sainte Montagne, et rien ne montre qu'il ait passé en cet endroit une part significative de sa vie monastique.

Pour les dates, nous avons déjà établi que la vie d'Anastase se déroulait de part et d'autre de 650. Par le titre de la collection BC et par le prologue du récit C 4, nous savons qu'Anastase a réuni des récits relatifs à son époque, à sa génération : ἐν τοῖς ἡμετέροις χρόνοις [39], ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς [40]. Dans ces récits, les événements datables qui remontent le plus haut se réfèrent au règne de Maurice et au patriarchat de Zacharie. Pour le règne de Maurice, il s'agit du récit C 9, c'est-à-dire de l'histoire de Mésitès [41], mais rien ne nous dit comment Anastase a eu connaissance de cette anecdote, qui pourrait fort bien lui être parvenue déjà sous forme écrite. Quant au patriarche Zacharie, qui occupe le siège de Jérusalem de 610 à 614, il est le héros du récit B 4 : avant de présenter à Dieu leurs offrandes, les anges des Églises attendent l'arrivée de l'ange de la Sainte-Anastasis, qui doit entrer le premier; celui-ci tarde, parce que la messe est dite trop tard; Zacharie réforme cet abus [42]. Ce récit, qui est bien dans la tonalité de la collection, aurait été fait à Anastase par de vieux moines : διηγοῦντο ἡμῖν τοίνυν τινὲς τῶν παλαιῶν ἐν Ἱεροσολύμοις [43]... Cette précision implique qu'au moment où Anastase a recueilli cette anecdote, Zacharie appartient déjà à un passé éloigné de quelques dizaines d'années. Sur le laps de temps qui sépare le récit oral du récit écrit, nous ne savons rien.

Quant aux événements les plus récents qui soient attestés dans la collection BC, nous les trouvons en C 1 et C 3. Dans le récit C 1, Anastase parle de l'expédition arabe contre « les détroits d'Abydos de Constantinople » [44] : il s'agit très vraisemblablement de l'expédition qui marque la fin du règne de Muawiya [45]. Quand Anastase écrit, les Arabes semblent être revenus : nous sommes donc après 678.

37. D'après le *Vat. gr.* 2592, fol. 125.
38. *OC* 2, 1902, p. 87, l. 15. Rappelons que, dans le témoin manuscrit utilisé par Nau, le prologue de ce récit ne figurait pas : il faut donc préférer le texte du *Vaticanus* à celui de Nau.
39. Titre de la collection dans le *Vat. gr.* 2592, fol. 123v.
40. Prologue du récit C 4 : *Vat. gr.* 2592, fol. 125.
41. *Vat. gr.* 2592, fol. 128v-129; éd. E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder* (n. 2), p. 226**-232**.
42. *OC* 3, 1903, p. 67-68.
43. *Ibid.*, p. 67, l. 7.
44. Ὅτε οὖν ἤμελλον διὰ θαλάσσης ἀνελθεῖν οἱ Σαρακηνοὶ ἐπὶ τὰ Στενὰ Ἀβύδου... (*Vat. gr.* 2592), fol. 123v.
45. Voir M. CANARD, « Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et la légende », *Journal Asiatique* 208, 1926, p. 61-121 (réimpr. M. CANARD, *Byzance et les musulmans du Proche-Orient*, Londres 1973, n° I). Trois expéditions peuvent être envisagées : celle d'Abu Ayyub et de Yazid; la grande expédition de 673-678 (680 chez Canard), où la flotte arabe est finalement repoussée et subit de très lourdes pertes; celle de Maslama en 717-718. L'expédition d'Abu Ayyub est exclusivement terrestre, semble-t-il, ce qui s'accorde mal avec les termes du récit d'Anastase (διὰ θαλάσσης ἀνελθεῖν). L'expédition de Maslama en 717 semble trop tardive, puisque la vie d'Anastase est à répartir de part et d'autre de 650. Notons toutefois qu'Anastase est encore en vie vers 700, comme le montre l'*Oratio tertia de creatione hominis* (*CPG* 7749) : voir n. 72.

Vis-à-vis de ces événements, aucune distance chronologique n'est prise. En C 3, Anastase parle de deux séries de travaux sur l'esplanade du Temple à Jérusalem : « il y a trente ans »[46], il a assisté à des travaux de terrassement effectués par des Égyptiens ; « aujourd'hui », le bruit court que ce qu'on érige à Jérusalem, c'est le Temple de Dieu[47]. Les premiers travaux doivent être postérieurs à la conquête arabe de l'Égypte (prise d'Alexandrie : 642). Quant au Temple de Dieu, qu'on construit trente ans après, il ne fait pas de doute qu'il s'agit du Dôme du Rocher, qui est inauguré en 691[48]. Le récit C 3 est donc à dater des années 680 et l'ensemble de ces observations incite à conclure que la collection BC a été tout entière rédigée à cette époque[49].

Il convient maintenant d'examiner si le moine Anastase auteur des récits BC peut se voir attribuer d'autres œuvres. Pour la collection A, on sait que le *Vaticanus*[50] qui fait suivre immédiatement la collection C de la collection A incite à le penser, mais que F. Nau était d'un avis contraire[51]. En fait, outre certaines ressemblances stylistiques[52], il faut noter deux choses qui rapprochent l'auteur de A de celui de BC.

46. Πρὸ τούτων τῶν τριάκοντα χρόνων (*Vat. gr.* 2592, fol. 124-124^{v}).

47. Ταῦτα δὲ ἀναγκαῖον ἐσκόπησα ἐντάξαι διὰ τοὺς νομίζοντας καὶ λέγοντας ναὸν Θεοῦ εἶναι τὸν νῦν κτιζόμενον ἐν Ἱεροσολύμοις (*ibid.*).

48. Le « temple » dont il est question est distinct de la « mosquée d'Omar », qui est construite par les Arabes dès leur arrivée dans la Ville Sainte, alors que le récit C 3 nous entraîne plus de trente ans après la conquête de l'Égypte. Si l'on songe à Al-Aqsa, il faut expliquer pourquoi, alors que le Dôme est déjà construit, l'érection d'un second monument sur l'esplanade (et en un endroit moins sacré) provoque tant d'émotion.

49. On trouve une curieuse confirmation de cette date dans un manuscrit que le R. P. Paramelle nous a obligeamment indiqué. Il s'agit d'un manuscrit du Mont-Athos, Lavra K 96, qui contient entre autres des questions et réponses d'Anastase mêlées à des histoires édifiantes. Aux fol. 204-206, le récit B 7 (éd. Nau, *OC* 3, 1903, p. 69), qui suit le récit B 8, se présente avec ce début : ἐν τοῖς χρόνοις Ἀρκαδίου ἐπισκόπου γεγενημένου πρὸ πεντήκοντα χρόνων. Cette phrase, qui peut venir d'un lecteur bien informé sinon de l'auteur lui-même, date apparemment le récit : Arcadius a été archevêque de Constantia de 626 environ à 641 ou 642. Rédigés, selon nous, dans les années 680, les récits BC semblent avoir connu une longue élaboration : le moine du récit B 4 parle de Modeste, patriarche de Jérusalem en 630, comme ayant vécu « il y a quelques années ».

50. Dans le *Vaticanus,* la collection C se trouve aux fol. 123-135^{v} ; elle est suivie immédiatement, fol. 136-148, de la collection A portant le titre : Διηγήσεις τοῦ αὐτοῦ διάφοροι περὶ τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ Σινᾶ ὄρους ὁσίων πατέρων.

51. F. NAU, *OC* 3, 1903, p. 56-58, distingue l'auteur des récits A, Anastase le moine, de l'auteur des récits B, qu'il identifie avec Anastase le Sinaïte, auteur de l'*Hodègos* : « Ses récits, et en cela ils diffèrent de ceux du premier Anastase, ont tous une tendance apologétique bien marquée, ils prouvent la présence réelle et l'indépendance des sacrements vis-à-vis du prêtre..., la puissance des images... et celle des lieux saints et de la croix... Il semble bien que l'on puisse songer à rapprocher cet auteur d'Anastase le Sinaïte qui, dans l'*Hodègos,* s'appelle aussi ἐλάχιστος μοναχός » (p. 58). Nau tire aussi argument du titre des récits dans le *Londinensis* Add. 28270, qui mentionne comme auteur « Anastase le Sinaïte ».

52. En sens contraire, G. MERCATI, « Un preteso scritto di san Pietro vescovo d'Alessandria e martire sullo bestemmio e Filone l'istoriografo », *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* 1, 1905, p. 162-180 (réimpr. G. MERCATI, *Opere Minori* II, Studi e Testi 77, Città del Vaticano 1937, p. 426-444) : p. 436, n. 2, Mercati remarque que le « premier Anastase » (celui des récits A) emploie presque exclusivement la particule οὖν pour relier deux phrases, à la différence de l'Anastase auteur des récits BC. Il est vrai que si ce dernier emploie aussi la particule οὖν, il n'en fait pas l'usage surabondant qu'on observe dans les récits A. Nous signalerons, pour notre part, deux autres éléments

La date tout d'abord : les récits A ont été composés après que les Arabes se furent emparés du Sinaï[53], sans doute dans la seconde partie du VII[e] siècle[54], peut-être quelque temps avant les récits BC, mais à une époque en tout cas qui rend possible l'attribution des deux collections à un même auteur. Le deuxième point est un détail. Dans le récit A 28, Anastase le Sinaïte nous parle de celui qui l'a accompagné quand il est venu s'établir à la Sainte-Montagne : il s'agit de l'abbas Étienne le Chypriote[55]. Peut-être avons-nous là l'indice que l'auteur des récits A, tout comme celui des récits BC, est un Chypriote.

Anastase le Sinaïte est moins connu par les récits édifiants qui lui sont attribués que par d'autres œuvres plus amples et mieux étudiées : les *Érôtapokriseis*[56] d'une part, l'*Hodègos*[57] de l'autre. La lecture des *Érôtapokriseis* authentiques montre que l'attribution traditionnelle de cette œuvre au même auteur que les *Récits* a beaucoup de vraisemblance et renforce même l'hypothèse selon laquelle les collections A et BC seraient d'un même auteur.

Parmi les points de contact, on notera que l'auteur des *Érôtapokriseis* semble familier de Chypre. Il en connaît en effet le climat[58]. Il est aussi le témoin d'une scène qui se déroule, « quelque temps avant la prise de Chypre »[59], au sanctuaire Saint-Épiphane de Salamine : un iatrosophiste, voyant affluer dans ce sanctuaire les pèlerins en quête d'une guérison miraculeuse, propose à l'évêque du lieu, qui accepte, de soumettre d'abord les malades aux traitements de la médecine humaine[60]. Non seulement cet épisode peut être l'indice du fait que l'auteur des *Érôtapokriseis*, comme celui des récits BC, pourrait bien être un Chypriote, mais il montre que les deux œuvres, qui se réfèrent semblablement à la prise de Chypre[61], sont écrites vers

d'appréciation, qui nous paraissent aller dans le sens de l'unité d'auteur : l'emploi de τέλειος dans les deux collections au sens de grand, gros (A 24 τελείων μυρμήκων; A 24 τέλειον τράγον; A 16 ἀγέλη τελεία; C 5 ξύλον τέλειον). À titre de comparaison, nous noterons que cet emploi ne se retrouve pas dans le *Pré spirituel.* D'autre part, l'auteur de la collection A, tout comme celui de la collection BC, date les événements qu'il relate par rapport au moment où il écrit, supposé connu : par exemple A 1 (πρὸ τούτων τῶν δέκα χρόνων, *OC* 2, 1902, p. 60); C 3 (πρὸ τούτων τῶν τριάκοντα χρόνων, *Vat. gr.* 2592, fol. 124).

53. Voir récit A 2 : Ἄλλοτε πάλιν ἐν τῇ ἁγίᾳ κορυφῇ, πρὶν ἢ μολυνθῇ καὶ καταρρυπωθῇ ὑπὸ τοῦ παρόντος ἔθνους (*OC* 2, 1902, p. 61).

54. Voir F. NAU, « Les récits inédits du moine Anastase », *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 1, 1902, p. 3, qui fait remarquer que le héros du récit A 20, Étienne le Byzantin, est ex-chartulaire de Maurianos, et qu'il faut sans doute identifier ce Maurianos avec le général du même nom dont Théophane signale l'activité en Arménie en 652 (THÉOPHANE, éd. De Boor p. 345, l. 12).

55. A 28, *OC* 2, 1902, p. 76.

56. ANASTASE LE SINAÏTE, *Quaestiones et responsiones* (*CPG* 7746), PG 89, col. 312-824; pour la question de l'authenticité de telle question, voir M. RICHARD, « Les véritables *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte », *Bulletin de l'IRHT* 15, 1967-1968, p. 39-56 (réimpr. M. RICHARD, *Opera minora* III, Turnhout-Leuven 1977, n° 64) : les questions 75-141 de l'édition Gretser (reproduite en PG 89) correspondent à des questions authentiques d'Anastase le Sinaïte (p. 40-41).

57. ANASTASE LE SINAÏTE, *Viae dux* (*CPG* 7745), éd. K.-H. UTHEMANN, *Anastasii Sinaitae Viae Dux* (Corpus Christianorum, Series Graeca 8), Turnhout-Leuven 1981.

58. PG 89, col. 745 A.

59. Καὶ γοῦν, πρὸ ὀλίγου χρόνου τῆς ἁλώσεως Κύπρου..., PG 89, col. 732 D-733 A.

60. ANASTASE LE SINAÏTE, *quaest.* 94, PG 89, col. 732 B-733 A; pour l'authenticité de cette question, voir M. RICHARD, « Les véritables *Questions et réponses...* » (n. 56), p. 40-41.

61. Voir récits B 9 (μετὰ τὴν ἅλωσιν τῆς αὐτῆς νήσου τὴν πρώτην καὶ τὴν δευτέραν, *OC* 3, 1903, p. 71); C 18 (πρὸ τῆς εἰσόδου τῶν Σαρακηνῶν, *Vat. gr.* 2592, fol. 135[v]).

la même époque. Le deuxième point sur lequel nous voudrions attirer l'attention concerne la doctrine. Dans le récit C 4, où il raconte la prise du Sinaï par les Arabes, Anastase, ayant décrit l'apparition des martyrs du Sinaï à un Arabe chrétien dont la sainteté est en question, développe, sur le mécanisme de telles apparitions, une théorie assez particulière : « et ces martyrs, à mon avis, étaient des puissances angéliques qui prirent, pour apparaître, l'apparence des saints pères qui avaient ici mené un beau combat »[62]. Le même mécanisme des visions se retrouve, exposé cette fois d'une façon générale, dans la Question 89 : « Il faut savoir que toutes les visions qui se produisent dans les temples ou près des tombeaux des saints sont le fait des anges qui agissent sur l'ordre de Dieu »[63].

Autre accord de doctrine, cette fois, entre les *Érôtapokriseis* et les récits de la collection A. Dans le récit A 1, une apparition angélique effraie un jeune moine, que son maître rassure aussitôt en disant : « Pourquoi as-tu peur, mon fils? Ce sont des puissances angéliques, n'aie crainte : c'est elles qui, dans les cieux, se prosternent devant notre nature, et non pas nous devant la leur »[64]. Cette leçon sur les anges se retrouve dans la Question 77 d'Anastase le Sinaïte[65], où, pour expliquer quels sont les biens qui nous ont été donnés « et vers lesquels les anges se penchent avec convoitise »[66], l'auteur, après avoir exposé que les puissances célestes envient l'inhabitation divine dans nos esprits, dit encore ceci : « Ils (les anges) désirent encore que nous nous prosternions devant leur nature et que nous la glorifiions alors qu'elle serait assise sur le trône des Chérubins dans le sein du Père, tout comme notre nature, dans le Christ, est adorée par eux et par toute créature visible et invisible »[67].

Ces points de contact entre les *Questions,* la collection BC, la collection A, pourront paraître insuffisamment probants. Mais si l'on considère que, pour la tradition manuscrite, les trois œuvres sont d'un même auteur, que, pour Jean Damascène, au début du VIIIe siècle, il semble n'avoir existé qu'un seul Anastase le Sinaïte[68] et que les *Récits* A, BC et les *Questions* appartiennent à une même époque et un même milieu, la solution la plus prudente paraît bien être d'admettre l'unité d'auteur[69].

62. *OC* 2, 1902, p. 89, l. 30-32.

63. Εἰδέναι μέντοι προσήκει ὅτι πᾶσαι αἱ ὀπτασίαι αἱ γινόμεναι ἐν τοῖς ναοῖς ἢ σοροῖς τῶν ἁγίων, δι' ἁγίων ἀγγέλων ἐπιτελοῦνται δι' ἐπιτροπῆς Θεοῦ (PG 89, col. 718CD, *quaest.* 89; voir M. RICHARD, *op. cit.* (n. 56), p. 40-41).

64. Τί φοβῇ, τέκνον; Ἀγγελικαὶ δυνάμεις εἰσίν, σύνδουλοι ἡμῶν εἰσιν, μὴ δειλιάσῃς. Αὐτοὶ τὴν ἡμετέραν φύσιν προσκυνοῦσιν ἐν οὐρανοῖς, οὐχ ἡμεῖς τὴν αὐτῶν (*OC* 2, 1902, p. 60).

65. PG 89, col. 705BC.

66. *I Pierre* 1, 12.

67. Ἐπιθυμοῦσι πάλιν ἵνα καὶ ἡ φύσις αὐτῶν ὑφ' ἡμῶν προσκυνῆται καὶ δοξολογῆται καὶ καθεζομένη ἐν τῷ θρόνῳ τῷ χερουβικῷ ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Πατρός, ὡς καὶ ἡ ἡμετέρα φύσις ἐν Χριστῷ προσκυνεῖται ὑπ' αὐτῶν, καὶ ὑπὸ πάσης ὁρατῆς καὶ ἀοράτης κτίσεως (PG 89, col. 705 C).

68. JEAN DAMASCÈNE, *Oratio tertia de imaginibus* (*CPG* 8045), éd. B. KOTTER, *Die Schriften des Iohannes von Damaskos* III (Patristische Texte und Studien 17), Berlin-New York 1975, p. 184, où le récit B 2 est présenté sous ce nom d'auteur : Τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ; cf. A. GUILLOU, « Le monastère de la Théotokos au Sinaï... Homélie inédite d'Anastase le Sinaïte sur la Transfiguration », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 67, 1955, p. 216-258 (on prendra garde, en lisant cet article, que l'homélie d'Anastase n'est pas prononcée au Sinaï, mais sur le mont Thabor).

69. Un autre argument pour regrouper les *Récits* avec d'autres *Anastasiana* est fourni par l'*Homilia de sacra synaxi* (*CPG* 7750). Cette homélie, dont l'authenticité est admise par Geerard, semble bien être du même auteur que les *Questions et réponses* : en effet, on trouve dans cette pièce un passage (PG 89,

Pour l'*Hodègos,* une œuvre qu'il convient de dater elle aussi des années 680[70], nous nous en tiendrons à l'opinion de K.-H. Uthemann[71], pour qui il est vraisemblable que ce traité soit du même auteur que les *Érôtapokriseis.* L'auteur des *Récits,* Anastase le Sinaïte, se trouve dont être vraisemblablement à l'origine d'une œuvre importante. Et pour le détail de sa vie, les *Récits* constituent, comme nous l'avons vu, une source intéressante, encore peu exploitée à ce jour[72].

col. 845 A) qui fait penser à la *quaestio* 132 (PG 89, col. 784CD). D'autre part, nous retrouvons à la fin de cette homélie (PG 89, col. 844-849) des thèmes qui sont développés dans la collection BC (les fidèles ne doivent pas s'inquiéter de la moralité d'un prêtre, mais seulement de son orthodoxie; la validité de l'eucharistie ne dépend pas du célébrant) et surtout une histoire édifiante (PG 89, col. 848C-849C) qui, par certains aspects, rappelle la collection A (des pères assistent aux derniers instants de l'un d'entre eux, qui leur révèle son sort final : cf. A 19, A 28), avec une mention des témoins vivants (ἔτι γάρ, μαρτυροῦντος τοῦ Χριστοῦ καὶ δεσπότου, ἐν σαρκὶ ζῶσιν οἱ τοῦτο θεασάμενοι) qui fait songer à certains récits BC (par ex. B 2, *OC* 3, 1903, p. 65 : πολλοὶ δὲ ἄνδρες ζῶσι τῶν θεασαμένων; C 7, *Vat. gr.* 2592, fol. 127ᵛ : ταῦτα οἱ ἑωρακότες ζῶσιν ἐν σαρκὶ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης).

70. Sur la date de l'*Hodègos,* voir K. H. UTHEMANN, *op. cit.* (n. 57), Turnhout-Leuven 1981, p. CCXVIII : « Zusammenfassend lässt sich als Hypothese formulieren, dass die einzelnen Teile des Hodegos seit der Zeit des Patriarchen Cyrus von Alexandrien bis spätestens 686/689, vermutlich aber noch vor dem 6. ökumenischen Konzil entstanden sind und zwischen 686 und 689 zu einem « Gesamtwerk » zusammengestellt wurden, wobei ihr Verfasser, der Sinaimönch Anastasius, sie flüchtig mit einigen Scholien kommentierte »; M. RICHARD, « Anastase le Sinaïte, l'Hodègos et le monothélisme », *REB* 16, 1958, p. 29-42 (réimpr. M. RICHARD, *Opera minora* III, Turnhout-Leuven 1977, n° 63). Pour M. RICHARD, *op. cit.,* p. 32-35, l'*Hodègos* a connu deux éditions, la dernière étant à dater d'après 681 ; les discussions entre Anastase et les monophysites à Alexandrie (*Hodègos* X-XII) seraient à dater d'avant 640. Nous ferons remarquer ici que la date proposée par M. Richard pour la discussion théologique se déroulant à Alexandrie ne repose pas sur une base solide. L'argument principal, pour cette date traditionnelle, semble bien être la mention d'un Augustale, devant lequel la discussion est censée se dérouler (*Hodègos* X, 3, éd. Uthemann, p. 190 : κατὰ παρουσίαν τοῦ Αὐγουσταλίου ἐπὶ δημοσίας ἀκοῆς καὶ τῆς πόλεως), ce qui imposerait une date antérieure à la conquête arabe. Mais les papyrus d'Aphroditô mentionnent un Augustale à Alexandrie bien après la conquête arabe (H. I. BELL, *The Aphrodito Papyri* (*Greek Papyri in the British Museum,* vol. IV), Londres 1910, p. 64-65, n° 1392, l. 13). Il y aurait lieu, selon nous, de tenir compte de cette possibilité pour resserrer la composition de l'*Hodègos,* au lieu d'étaler celle-ci sur presque un demi-siècle.

71. K. H. UTHEMANN, *op. cit.* (n. 57), p. CCVI-CCXVIII. M. RICHARD, « Les véritables *Questions et réponses...* » (n. 56), p. 41, se prononce en faveur de l'unité d'auteur et définit ainsi les *Questions et réponses* d'Anastase : « C'est un travail homogène, bien circonscrit. Il a manifestement été composé au Sinaï, après l'invasion de l'Égypte, de la Palestine et de la Syrie par les Arabes, par quelqu'un qui avait vécu ces pénibles événements. Nous n'avons découvert aucune raison de le disputer à Anastase le Sinaïte auteur de l'*Hodègos,* de narrations pieuses et de quelques homélies. » Les théories de S. N. SAKKOS, *Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν,* Thessalonique 1964, suivies en partie par E. CHRYSOS, «Νεώτεραι ἔρευναι περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν », dans Κληρονομία 1, 1969, p. 121-144, n'ont guère été retenues; elles n'ont pas à être examinées ici, dans la mesure où aucun de ces deux auteurs n'a porté d'attention spéciale aux *Récits*; pour la réfutation de l'opinion de Sakkos, selon laquelle l'*Hodègos* serait une œuvre du patriarche Anastase d'Antioche, voir K. H. UTHEMANN, *op. cit.,* p. CCVI-CCXI.

72. Le but de cet article n'est pas de retracer la vie d'Anastase le Sinaïte, ni de signaler tous les documents qu'il conviendrait d'utiliser. Il convient cependant de noter que les *Récits* ne sont pas la dernière œuvre d'Anastase. En effet, dans l'*Homilia tertia de creatione hominis* (*CPG* 7749), nous trouvons le passage suivant, qui concerne le sixième concile œcuménique (681) : ἥτις ὁσία σύνοδος... ἐπὶ εἴκοσι χρόνους τὸν ὄλεθρον τοῦ ἡμετέρου λαοῦ ἔπαυσε, τὴν μάχαιραν τῶν ἐχθρῶν κατ' ἀλλήλων αὐτῶν ἤγαγε, τὰς χώρας ἀνέπαυσε, τὴν θάλασσαν πλώιμον ἐποίησε, τὰς αἰχμαλωσίας διεκώλυσε, καὶ πάσῃ τῇ Ῥωμανίᾳ ἄνεσιν καὶ παράκλησιν καὶ εἰρήνην οὐ μετρίαν πεποίηκεν. L'homélie est ainsi datée des alentours de 700 et nous voyons qu'Anastase, après avoir rédigé les *Récits,* a dû vivre assez longtemps pour intégrer à sa vision de l'histoire la période de paix relative qui suit l'échec des Musulmans devant Constantinople

Récits autobiographiques?

Si nous arrêtions là l'inventaire, tout extérieur, de ce que l'auteur des *Récits* nous dit de lui-même, nous risquerions de pécher gravement par omission. Il existe en effet un type particulier de récits édifiants qu'on peut appeler les récits autobiographiques masqués. L'auteur d'histoires utiles à l'âme peut en effet se trouver dans une situation embarrassante si, pour le profit des lecteurs, il lui faut parler des grâces que Dieu lui a accordées à lui-même : d'un côté, il est bon de proclamer les merveilles de Dieu; de l'autre, l'humilité monastique interdit de se glorifier. Pour faire face à ces exigences contradictoires, l'auteur compose alors un récit en réalité autobiographique, mais où il masquera son propre personnage sous les traits d'une tierce personne. Comme il s'agit d'un procédé peu étudié, nous établirons d'abord, en-dehors de l'œuvre qui nous intéresse, l'existence de tels récits, puis nous fixerons certains traits qui permettent de repérer ces récits, avant de chercher si Anastase, lui aussi, a recours à ce procédé.

Dans l'*Échelle du Paradis,* Jean Climaque, celui-là même qui fut l'higoumène d'Anastase au Sinaï[73], raconte une histoire édifiante qu'il tient d'un grand ascète de la Montagne Sainte, Jean le Sabaïte[74]. Dans un monastère d'Asie, où Jean le Sabaïte avait séjourné, il y avait un vieillard avec son disciple, Acace. Par suite des mauvais traitements que lui inflige son maître et qu'il supporte héroïquement, Acace vient à mourir. Son maître raconte la chose à un autre vieillard, qui avait consolé Acace de son vivant, et ce vieillard, venant sur la tombe d'Acace, ressuscite un instant celui-ci : « Frère Acace, es-tu mort? »... « Et comment, Père, un homme qui pratique l'obéissance pourrait-il mourir? » Et Jean Climaque ajoute ceci : « Il me semble bien... que celui qui a parlé avec le mort, c'était précisément notre Père Jean (c'est-à-dire Jean le Sabaïte). En effet, ce bienheureux m'a raconté une autre histoire où il semblait parler de quelqu'un d'autre (ὡς περὶ ἄλλου τινὸς διηγήσατο); mais c'était lui, ainsi que, par la suite, j'ai pu le savoir exactement. »

Ainsi donc, Jean le Sabaïte, voulant cacher qu'il avait accompli un grand miracle sans laisser perdre ce qu'un tel récit a de profitable, parle de lui-même ὡς περὶ ἄλλου τινός. Ce procédé ne trompe pas Jean Climaque : pour expliquer cette perspicacité, il faut songer bien sûr que celui-ci est un moine diacritique, et que, d'autre part, il a une longue connaissance de Jean le Sabaïte. L'anonymat du thaumaturge peut aussi lui avoir mis la puce à l'oreille. Mais on notera que la volonté de se dissimuler peut aller plus loin que l'anonymat, jusqu'au nom d'emprunt.

En effet, dans un autre récit, qui fait suite au précédent dans l'*Échelle,* Jean le Sabaïte raconte l'histoire d'un moine, Antiochos, qui, par son obéissance et sa persévérance seize ans durant dans un monastère du Pont, obtient la révélation que ses

(678) et le traité entre Muawiya et Constantin IV. Les vingt années que compte Anastase nous mettraient en 701 : on notera que la reprise des hostilités entre Byzantins et Arabes en 692 n'a pas marqué ce texte.

73. Il est question de Jean Climaque dans les récits A 6, A 7, A 32 (*OC* 2, 1902, p. 63-64, 79). En A 32, Anastase signale que la mort de l'higoumène Jean (Climaque) a eu lieu κατὰ τὸν περυσινὸν χρόνον, « l'année dernière ». Nau a examiné ce passage pour tenter de dater la mort de Jean : voir F. NAU, « Note sur la mort de S. Jean Climaque », *BZ* 11, 1902, p. 35-37.

74. JEAN CLIMAQUE, *Échelle du Paradis* (*CPG* 7852), 4e degré, PG 88, col. 720D-721A.

péchés sont effacés. Et Jean Climaque de conclure sans hésitation : « Le très sage Jean me raconta cela comme s'il s'agissait d'un autre personnage, et c'est pourquoi il changea son nom contre celui d'Antiochos. Mais en réalité, c'était lui qui, grâce à sa vaillante persévérance, avait pu déchirer la reconnaissance de dette »[75].

L'existence de récits autobiographiques masqués est ainsi, grâce à Jean Climaque, bien attestée pour l'époque d'Anastase dans l'enseignement oral des moines. Il faut regarder maintenant ce qu'il en est des récits écrits et surtout chercher s'il y a quelque moyen de repérer ces histoires d'un genre particulier. Le modèle du procédé nous paraît être, au Ve siècle, le dernier chapitre de l'*Histoire Lausiaque*. Pallade annonce tout d'abord au lecteur qu'il va « dire quelque mots du frère qui est avec (lui) depuis sa jeunesse jusqu'à maintenant ». Il décrit ensuite les vertus et les charismes extraordinaires de ce frère qui, par exemple, « a reçu par trois fois sa nourriture d'un ange ». L'histoire s'achève ainsi : « c'est pour un tel homme que je me vanterai, pour un homme tel qu'était celui-ci (ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχήσομαι οἷος ἦν οὗτος)... Un jour, il m'affirma ceci sous serment : J'ai demandé à Dieu de n'inciter personne... à me donner quoi que ce soit quand je suis dans le besoin »[76].

Les critiques ne font guère de difficultés pour admettre qu'il s'agit ici d'un récit autobiographique. Le caractère intime des détails que donne Pallade sur ce frère qui l'aurait accompagné « depuis sa jeunesse », et dont nous n'avons nulle trace ailleurs, laisse peu de place au doute, et la fiction est vite percée à jour. D'autres indices viennent confirmer ce jugement.

Nous sommes, tout d'abord, dans le cas où l'auteur ne pourrait parler de lui à la première personne : il est en effet question des charismes du frère, de ses vertus, des grâces extraordinaires qu'il reçoit au point de demander à Dieu de retenir ses bienfaits. Surtout, très volontairement, Pallade donne au lecteur la clé de cette fiction en se référant à la deuxième épître aux Corinthiens : « Pour un tel homme, je me vanterai (ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχήσομαι); mais pour moi, je ne me vanterai que de mes faiblesses »[77]. Il s'agit là de la phrase par laquelle saint Paul conclut le récit de son enlèvement jusqu'au troisième ciel : récit que l'Apôtre fait, bien sûr, comme s'il s'agissait d'un autre. Avec ce passage de Paul, nous avons le modèle scripturaire des récits qui nous intéressent; et, en renvoyant à ce passage, Pallade fait savoir qu'il parle en fait de lui-même, et que le procédé qu'il emploie est licite, autorisé qu'il est par l'exemple de Paul.

Nous croyons que de tels récits autobiographiques se rencontrent dans l'œuvre d'Anastase et nous présenterons deux candidats, l'un probable, l'autre très probable.

Le premier récit appartient à la collection A. En voici le début tel que nous le trouvons dans le *Vaticanus,* qui est confirmé par la version syriaque : « Quelqu'un d'autre — celui qui, depuis le sein maternel, a été élevé avec l'auteur — m'a raconté ceci : Voici trois ans, je montai du désert à la Sainte Montagne trois jours avant la fête de la Sainte Cime et, la nuit, je me vis, comme dans une extase, étant au

75. Ταῦτά μοι ὁ πάνσοφος Ἰωάννης... ὡς ἐκ προσώπου δῆθεν ἄλλου διηγήσατο, διὸ καὶ Ἀντίοχον ἑαυτὸν μετωνόμασεν. Οὗτος δὲ ἦν ὡς ἀληθῶς ὁ τὸ χειρόγραφον δι' ὑπομονῆς διαρρήξας γενναίως (*ibid.*, col. 721 AD).

76. PALLADE, *Histoire Lausiaque* (*CPG* 6036) 71, éd. Butler p. 167-168.

77. *II Cor.* 12,5.

palais »[78]. Dans ce palais, nous raconte-t-on ensuite, quelqu'un propose au rêveur d'aller saluer le roi avant la foule, l'assurant qu'il recevra de ce fait toutes les faveurs qu'il demandera : « Et, par sa gloire, c'est bien ce qui se passa. Revenu à moi — dit-il —, au sortir de cette vision, j'examinai ce que j'avais vu et entendu, puis je fis quelques demandes à ceux qui administrent ce saint lieu. Et, avec un prêtre et tout ce qu'il fallait, je montai à la Sainte Cime la veille de la fête, j'y dis une messe, je présentai à Dieu mes demandes et je reçus ce que je demandais, comme l'expérience l'a montré »[79].

La première interprétation possible consiste à dire tout simplement qu'Anastase, au Sinaï, a avec lui un frère selon la chair. De ce frère, il n'est question nulle part ailleurs dans la collection. Une autre possibilité, qui nous paraît plus vraisemblable, c'est que l'auteur, ayant à parler de grâces spéciales qu'il a reçues, en particulier d'une extase et d'une vision — c'est-à-dire précisément le cas dans lequel se trouvait saint Paul[80] —, a recouru, comme Pallade, à la fiction d'un frère qui l'accompagne, ἀπὸ νεότητος chez l'un, ἐκ κοιλίας μητρός chez l'autre. La conclusion que nous désirons tirer de cette observation est purement négative : il n'y a pas lieu d'imaginer, aux côtés d'Anastase, en plus du Chypriote qui l'accompagnait, un frère de sang.

Le deuxième récit, qui a plus de portée, est plus net. Il s'agit du récit C 10 : « Je connais quelqu'un (οἶδα ἐγώ τινα) qui fait partie de ceux qui, de toute leur âme, de toute leur pensée, de leurs os, de leurs moelles et de leur esprit, aiment le Christ. Passant par quelque endroit, il vit un prisonnier qui était très durement traité et battu par ses maîtres. Il voulut le secourir, mais, comme il n'avait pas du tout d'or, il se donna lui-même, âme et corps, et libéra cette âme qu'on torturait, en entrant à sa place dans les fers, les liens et la servitude. Cet homme me raconta qu'en moins de deux jours, disait-il, le Christ incita à agir des Chrétiens qui le libérèrent pour deux cents pièces d'or. 'Ensuite', disait-il, 'le Christ me bénit et m'accorda de telles grâces dans mon corps et dans mon âme que bien souvent je suppliai sa bonté d'alléger une part de ses dons spirituels, ainsi que les océans de ses miséricordes qui m'engloutissaient et qui enivraient mon âme, et de me réserver cela pour le siècle à venir.' Et comme j'étais stupéfait de ce qu'il me disait, il invoqua l'exemple du prophète en me disant : 'C'est cela même qu'éprouva David un jour et qui lui fit dire : ... Où irai-je loin de ton esprit; Où fuirai-je loin de ta face?[81]' Et donc, frères, acquérons une telle amitié avec le Christ, afin qu'il nous accorde à nous aussi de telles grâces »[82].

78. Καὶ ἕτερός μοι πάλιν τις διηγήσατο, ὁ μετὰ τοῦ συγγραφέως ἐκ κοιλίας μητρὸς συναναστραφείς, λέγων ὅτι· « Πρὸ τριῶν χρόνων ἀνελθόντος μου ἀπὸ τῆς ἐρήμου εἰς τὸ ἅγιον ὄρος πρὸ τριῶν ἡμερῶν τῆς ἑορτῆς τῆς ἁγίας κορυφῆς, θεωρῶ ἑαυτὸν τῇ νυκτὶ ὡς ἐν ἐκστάσει ἐν τῷ παλατίῳ ὑπάρχοντα » (*Vat. gr.* 2592, fol. 138). Il s'agit du récit A 36, édité par Nau (*OC* 2, 1902, p. 81). Dans l'édition Nau, les mots ὁ μετὰ τοῦ συγγραφέως ἐκ κοιλίας μητρὸς συναναστραφεὶς ont disparu.

79. Ὅπερ καὶ γέγονεν, μὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ. Ἐλθὼν γὰρ εἰς ἑαυτόν, φησίν, ἐκ τῆς ὀπτασίας καὶ διακρίνας τὰ ὁραθέντα καὶ λαληθέντα, ᾐτησάμην τοὺς τὸν ἅγιον τόπον οἰκοῦντας. Καὶ λαβὼν πρεσβύτερον καὶ πᾶσαν τὴν χρείαν, ἀνῆλθον πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς ἑορτῆς καὶ ἐποίησα σύναξιν ἐν τῇ ἁγίᾳ κορυφῇ, αἰτησάμενος παρὰ Θεοῦ καὶ λαβὼν τὰ αἰτήματα, ὡς ἡ τῶν πραγμάτων πεῖρα ἀπέδειξεν (*OC* 2, 1902, p. 81 *in fine*).

80. Ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις Κυρίου (*II Cor.* 12, 1).

81. *Ps.* 138, 6-7.

82. *Vat. gr.* 2592, fol. 129ᵛ-130.

Ici encore, on sera sans doute enclin à admettre qu'il y a deux personnages : l'auteur et le héros de l'anecdote. L'exemple de Pallade et de Jean Climaque nous incite à penser qu'en fait, il n'y a dans cette histoire qu'une personne réelle, l'auteur, qui, ne pouvant décrire sa charité héroïque ni les grâces surabondantes qu'il reçoit au point de devoir demander à Dieu, comme David, mais aussi comme Pallade[83], d'alléger ses faveurs, s'invente un double. Outre la longue périphrase, d'allure étrange, qui sert à désigner le personnage principal, l'indice qui conduit à choisir cette solution est le début de l'histoire : ἐγὼ οἶδα, dit Anastase, comme saint Paul[84].

Si l'on accepte cette façon de voir, le portrait d'Anastase doit être ainsi complété : il s'agit d'un moine charismatique, qui, une fois au moins dans sa vie, a montré une charité héroïque envers un prisonnier. Mais il va de soi que c'est ici affaire de jugement : ἐμοὶ δοκεῖ, disait Jean Climaque[85].

II. Le but et les arguments

L'histoire précédente semble montrer Anastase en relation avec les prisonniers. Heureusemient, pour établir le lien qui se dessine ainsi, nous disposons d'un matériel plus sûr. Voici en effet comment, dans le prologue du récit C 4, Anastase définit le but de la collection de récits qu'il compose : « Mais maintenant, à cause des incertitudes qui pèsent sur ma vie, je m'efforce de rédiger ceux-là seulement qui intéressent la foi des Chrétiens et qui apportent un grand réconfort à nos frères les prisonniers et à tous ceux qui écoutent ou qui lisent avec foi »[86]. Ainsi, les Διηγήματα ψυχωφελῆ καὶ στηρικτικά d'Anastase, pour reprendre leur titre, sont explicitement destinés à « nos frères les prisonniers ».

Les prisonniers

Cette mention d'un public si spécial évoque aussitôt des circonstances historiques particulières. Quand Anastase écrit, Jérusalem a été conquise par les Arabes depuis cinquante ans environ, Chypre depuis moins de quarante années. Dans la Syrie et la Palestine, la population a subi des changements significatifs : certains, fuyant les nouveaux maîtres, ont quitté le pays[87]. Pour combler les vides et pour cultiver les terres conquises, les Arabes installent les prisonniers qu'ils ont faits lors de leurs conquêtes et qui sont devenus leurs esclaves. L'ampleur de ce phénomène ne peut être ici qu'évoquée et nous nous servirons, pour l'illustrer, d'une inscription publiée depuis peu qui nous donne, pour Chypre, le nombre des captifs faits par

83. Οὗτός μοί ποτε διωμόσατο ὅτι· Τοῦ Θεοῦ ἐδεήθην μηδένα νύξαι... ἐπὶ τοῦ δοῦναί μοί τι ἐν ταῖς χρείαις : PALLADE, *Histoire Lausiaque* 71, éd. Butler p. 168.

84. Le récit de saint Paul, *II Cor.* 12, 2, commence ainsi : οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ...

85. JEAN CLIMAQUE, *Échelle du Paradis*, 4e degré, PG 88, col. 721 A.

86. Νῦν δέ, διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν ἄδηλον, ἐκεῖνα μόνα συντάξαι σπουδάζομεν τὰ εἰς πίστιν Χριστιανῶν συντείνοντα καὶ στηριγμὸν πολὺν τοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν τοῖς αἰχμαλώτοις καὶ πᾶσιν τοῖς μετὰ πίστεως ἀκούουσιν καὶ ἐντυγχάνουσιν παρέχοντα (*Vat. gr.* 2592, fol. 124v-125 ; voir n. 25).

87. Voir par exemple M. A. SHABAN, *Islamic History. A New interpretation, I. A. D. 600-750 (A. H. 132)*, Cambridge 1971, p. 41.

les Sarrasins : « Lors de la septième indiction, en l'an 365 de Dioclétien se produisit, par suite de nos péchés, l'invasion de l'île. Beaucoup furent tués et cent vingt mille prisonniers environ furent emmenés. Et l'année d'après, à nouveau, l'île eut à subir une autre attaque plus terrible encore, au cours de laquelle moururent par l'épée plus de gens que la première fois et cinquante mille prisonniers environ furent enlevés »[88]. On voit l'importance des chiffres, même s'il s'agit d'un ordre de grandeur plutôt que d'un dénombrement exact : cent vingt mille prisonniers lors de la première prise de l'île en 649, cinquante mille, semble-t-il, lors de la deuxième, en 650.

Nous retrouvons ces prisonniers, ou d'autres, venus d'autres pays, dans les récits d'Anastase : prisonnier délivré par Anastase lui-même, croyons-nous, en C 10[89]; esclave chrétienne d'une dame sarrasine en C 12[90]; prisonnier esclave des Sarrasins en C 13[91]; captif évadé en B 9[92]. Nous les retrouvons aussi dans d'autres œuvres du même auteur.

Dans la collection A, à l'occasion de récits sur les pouvoirs mystérieux des anachorètes, Anastase reproduit une anecdote qu'il tient d'abbâ Matthias : « L'abbâ Matthias me fit un semblable récit : Quand j'habitais — dit-il — à Arandoula, afin de distribuer le dimanche la sainte communion aux prisonniers de ce désert, je tenais la sainte communion enfermée en haut dans l'église, dans une armoire fermée à clé »[93]. Nous sommes ici en présence d'un groupe de prisonniers, dont le nombre justifie en tout cas que les moines du Sinaï se soucient de leur envoyer une sorte d'aumônier pour leur distribuer la communion.

Les *Érôtapokriseis* d'Anastase, à leur tour, nous entraînent dans une autre colonie de prisonniers. Développant une intéressante théorie des climats[94], notre auteur note que tous les hommes ne réagissent pas semblablement aux mêmes conditions et, pour prouver ce qu'il avance, prend l'exemple suivant : « Et donc, voici quelques années, alors que je m'étais rendu près de la Mer Morte dans la région de Zôora et de Tétrapyrgia, là où l'air est pénible, pestilentiel, brûlant et corrupteur comme à Chypre, je m'aperçus que tous les prisonniers qui travaillaient dans les champs du domaine public étaient des Chypriotes. Comme je m'en étais étonné et que j'en avais demandé la raison, ceux qui administraient cet endroit me firent cette réponse : ʿL'air d'ici

88. Ἐν χρόνοις τοίνυν ἰνδ(ικτιῶνος) ζʹ τοῦ τξεʹ Διοκλητιανοῦ ἔτους γέγονεν ἡ ἐξ ἡμετέρων ἁμαρτιῶν κατὰ τῆς νήσου ἐπέλευσις, κ(αὶ) ἀναιροῦνται μὲν πολλοί, ἀπάγονται δὲ αἰχμάλωτοι χιλιάδες ὡσεὶ ἑκατὸν κ(αὶ) εἴκοσι. Πάλιν δὲ τῷ ἐπελθόντι χρόνῳ, ἑτέραν ὑπέμεινεν ἐλεεινοτέραν ἡ νῆσος [ἔ]φοδον, καθ' ἣν πίπτουσι μὲν μαχαίρᾳ [π]λείους ἢ τὸ πρότερον, ᾔρθησαν δὲ [αἰχμάλωτοι χιλιά]δες ὡσεὶ πεντήκον[τα] (D. FEISSEL, dans « Bulletin épigraphique », *REG* 100, 1987, p. 380-381, n° 532).

89. *Vat. gr.* 2592, fol. 129ᵛ-130.

90. *Vat. gr.* 2592, fol. 131-131ᵛ.

91. *Ibid.*, fol. 131ᵛ-132.

92. *OC* 3, 1903, p. 71 (παῖς Ἑβραῖος ἐξ ἀνατολῆς διασωθεὶς ἀπὸ αἰχμαλωσίας).

93. Ὁμοιότροπον τούτου καὶ ὁ ἀββᾶς Ματθίας διηγεῖτό μοι, ὅτι οἰκοῦντός μού ποτε, φησίν, εἰς Ἀράνδουλαν ἐπὶ τὸ μεταδίδειν με τῇ κυριακῇ ἁγίαν κοινωνίαν τοῖς αἰχμαλώτοις τῆς ἐρήμου ἐκείνης, εἶχον ἐν τῷ ἀρμαρίῳ ἄνω εἰς τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν τὴν ἁγίαν κοινωνίαν ἠσφαλισμένην ὑπὸ κλειδίν » (*OC* 2, 1902, p. 77 ; le texte que nous reproduisons ici est celui du *Vat. gr.* 2592, fol. 146). Sur Arandala (Arandoula dans notre texte), entre Clysma et Pharan, à trois étapes de Pharan, voir P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, p. 306-307.

94. ANASTASE LE SINAÏTE, *quaest.* 95, PG 89, col. 733B, rappelle qu'il a écrit un traité spécial sur l'influence des climats sur les mœurs des hommes.

n'admet que les gens qui viennent de Chypre. En effet — disaient-ils —, bien souvent on a envoyé ici des prisonniers venant de différents pays et en peu de temps ils sont tombés malades et sont morts.' [95].

Cette population de captifs a des besoins religieux spécifiques. Nous avons vu abbâ Matthias, moine du Sinaï, porter la communion aux déportés d'Arandoula. Anastase pour sa part, autre moine sinaïte, semble avoir eu soin lui aussi de ces captifs. Dans ses *Érôtapokriseis,* il examine en tout cas certains des problèmes moraux qui se posent à leur propos. Voici, par exemple, la question 123 : « Puisque nous voyons, en déportation aussi (καὶ ἐν αἰχμαλωσίᾳ), des esclaves se livrer à la prostitution, que faut-il dire d'elles? — Les femmes qui se livrent à la prostitution pour le plaisir et par passion tombent sous le coup d'une condamnation plus grave; celles qui y sont poussées par la nécessité sont condamnées moins lourdement... Pour chaque péché, il faut penser qu'il y a bien des degrés. Et donc, les femmes qui se fardaient et s'ornaient dans leur propre pays méritaient plus d'indulgence que celles qui, aujourd'hui, au milieu de leurs sœurs déportées et couvertes de fers, portent de l'or sous les yeux de celles-ci, et n'en ont pas honte. Et tout autre péché, tout autre luxe, toute autre mollesse à laquelle nous nous livrons au milieu de la déportation est plus grave que les péchés de ceux qui vivent librement » [96]. On remarquera encore cette autre question : « Si quelqu'un, dans le désert ou en captivité, pressé par la nécessité et par la faim, mange de la viande de chameau, ou d'onagre, ou quelque chose de semblable, est-il condamné, ou non? » [97]; et celle-ci encore, qui n'est pas sans annoncer certains des problèmes traités dans les *Diègèmata stèriktika* : « Si je suis esclave ou prisonnier et que je ne puisse me rendre à l'église comme je le veux, ni y rester quand je le veux, ou jeûner, ou veiller, comment puis-je faire mon salut et obtenir la rémission de mes péchés? » [98].

Dans la collection BC, nous voyons aussi, non plus, cette fois, des prisonniers chrétiens soumis à des Sarrasins, mais des ouvriers chrétiens, au statut peu déterminé, soumis à un contremaître juif qui veut les empêcher d'aller à l'église pour une fête de la Vierge [99] : cas différent, certes, mais où se rencontre le même problème de Chrétiens soumis à de nouveaux maîtres, et dont la pratique religieuse se trouve, de ce fait, entravée.

Outre ces aperçus, trop partiels, mais précieux, que l'œuvre d'Anastase nous fournit sur le milieu des captifs, ou celui des ouvriers chrétiens soumis aux Musul-

95. Καὶ γοῦν πρὸ ὀλίγων χρόνων παραγενόμενος εἰς τὴν νεκρὰν θάλασσαν εἰς τὰ μέρη Ζωηρῶν καὶ Τετραπυργίας, ἔνθα χαλεποί τινες καὶ φθοροποιοὶ καὶ καυσώδεις καὶ σηπτικοὶ καθ' ὁμοιότητα Κύπρου τυγχάνουσιν οἱ ἀέρες, εὗρον πάντας τοὺς αἰχμαλώτους τῶν κατασπορῶν τοῦ δημοσίου Κυπρίους τυγχάνοντας· κἀμοῦ θαυμάσαντος καὶ τὴν αἰτίαν ἐρωτήσαντος, οἱ τὰ αὐτόθι διοικήσαντες ταύτην πρός με τὴν ἀπόκρισιν δεδώκασιν, ὅτι οὐ προσδέχονται οἱ ἐνταῦθα ἀέρες ἕτερα σώματα, εἰ μὴ τὰ ἀπὸ Κύπρου. Καὶ γὰρ πολλάκις, φασί, πεμφθέντες ὧδε ἐκ διαφόρων χωρῶν αἰχμάλωτοι, ἐντὸς ὀλίγου χρόνου ἐφθάρησαν καὶ ἀπέθανον (ANASTASE LE SINAÏTE, *quaest.* 96, PG 89, col. 745AB).

96. ID., *quaest.* 123, PG 89, col. 773B.

97. ID., *quaest.* 140, col. 792 D.

98. ID., *quaest.* 132, col. 784 C; voir aussi M. RICHARD, « Les véritables *Questions et réponses*... » (n. 56), p. 48, n° 87.

99. Récit C 5, *Vat. gr.* 2592, fol. 126v-127.

mans et à leurs acolytes, nous trouvons, dans les *Récits,* trois cas particuliers, qui représentent trois situations différentes.

Le premier de ces cas, marginal pour notre propos, nous retiendra peu. Il s'agit, au tout début de la conquête arabe, de l'arrivée des Musulmans au Sinaï et de la conversion forcée des Arabes qui s'y trouvent. L'un d'entre eux, pour éviter de renier le christianisme, tue sa famille, puis s'enfuit au désert, où il passe de nombreuses années [100]. À sa mort, les pères du Sinaï s'interrogent sur sa sainteté : une vision vient trancher ce débat. Un martyr donc, mais dans des circonstances douteuses, qui enlèvent au récit sa valeur exemplaire. Il reste deux choses : un complément pour l'histoire du Sinaï [101]; un renseignement précieux sur la façon dont les Arabes musulmans, lancés dans leur conquête, ont traité leurs congénères chrétiens.

Les deux autres cas ont pour cadre Damas. Le premier met en scène Euphémie, une esclave chrétienne que sa maîtresse sarrasine fait battre chaque fois qu'elle revient de communier. Un jour que sa maîtresse l'a fait bâtonner plus durement que d'habitude, on ne trouve aucune trace des coups sur son corps, ainsi qu'Anastase a pu le constater lui-même : « Cela ne remonte pas à de nombreuses années; ce n'est pas vieux, ni sans témoins : il s'agit de choses que nous avons vues de nos yeux, que nous avons observées et que nous avons touchées de nos mains » (ταῦτα οὐ πολυχρόνια καὶ ἀρχαῖα καὶ ἀμάρτυρά εἰσιν, ἀλλ' ἅπερ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ἃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν). Euphémie, finalement, est rachetée par un homme « qui bien souvent avait attrapé cette sorte de gibier » et pour qui Euphémie intercédera devant Dieu [102].

Avec cet exemple, nous pénétrons dans la vie quotidienne d'une maison de Damas, et nous voyons, dans la pratique privée, les pressions qui sont exercées par les maîtres musulmans sur leurs serviteurs chrétiens pour les faire renoncer à leur religion, ou à certaines pratiques de cette religion : ici, la communion, sur laquelle, précisément, Anastase insiste tant tout au long de la collection BC.

Enfin, nous trouvons dans le récit C 13 un authentique récit de martyre : « Aujourd'hui encore, à Damas, on conserve le souvenir du victorieux martyr Georges le Noir. Celui-ci, à Damas, était l'esclave d'un Sarrasin. Il avait été fait captif dans son enfance et il avait renié la foi à l'âge de huit ans. Quand donc il fut arrivé à l'adolescence, ayant pris conscience des choses, il se convertit de nouveau et, méprisant tout danger qui venait des hommes, il devint un Chrétien éprouvé. Un jour, donc, l'un de ses compagnons d'esclavage — un apostat, un ennemi du Christ — se rendit à la mosquée et le dénonça à leur maître. Celui-ci fit venir

100. Récit C 4, cf. *OC* 2, 1902, p. 87-89. La date de l'épisode (aux premiers temps de la conquête arabe) ressort de la phrase suivante : ὅτε κατὰ τὴν δικαίαν κρίσιν τοῦ Θεοῦ τὸ τῶν Σαρακηνῶν ἔθνος ἐξῆλθεν ἐκ τῆς οἰκείας χώρας, εἰσῆλθεν καὶ ἐνταῦθα ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τοῦ Σινᾶ (cité d'après le *Vat. gr.* 2592, fol. 124ᵛ).

101. Pour l'histoire du Sinaï, ce document reste sous-exploité : voir Lawrence I. CONRAD, « Kai elabon tèn hèran : Aspects of the early Muslim conquests in southern Palestine », *From Jalihiyya to Islam : Aspects of Social, Cultural and Religious History in the Period of Transition* (The Institute for Advanced Studies, The Hebrew University, Jerusalem, and the van Leer Jerusalem Institute, IVth International Colloquium, 7-13 July 1987) : communication orale, à paraître prochainement, qui fait le point de la question, mais ignore le texte d'Anastase le Sinaïte.

102. Récit C 12, *Vat. gr.* 2592, fol. 131-131ᵛ.

Georges à la mosquée, l'interrogea et lui ordonna de faire la prière avec lui. Mais, malgré toutes ses exhortations et toutes ses menaces, il ne réussit pas à le convaincre de renier la foi du Christ. Alors donc, il demanda à quatre des Sarrasins qui étaient réunis à cet endroit de le saisir par les deux bras et par les deux jambes et de le soulever, le ventre tourné vers la terre. Cela fait, le maître de Georges, de ses propres mains, avec son épée, coupa celui-ci par le milieu. Les habitants de Damas recueillirent sa dépouille, qu'ils ensevelirent avec les honneurs hors la ville, dans un tombeau particulier où seul est enterré Georges, le martyr du Christ »[103].

L'exécution de Georges le Noir s'explique par le fait qu'aux yeux des Musulmans, Georges est un apostat. Aux yeux des Chrétiens, tout fait de lui un martyr, et il reçoit même un embryon de culte. Le recours à la spiritualité du martyre est bien ce qu'on s'attend à trouver dans des circonstances où le christianisme se trouve confronté à un nouvel ennemi qui menace la foi. Mais en fait, il faut remarquer surtout à quel point cette tendance hagiographique est discrète chez Anastase le Sinaïte. Les quelques tentatives que nous venons de relever tournent vite court : soit que les circonstances ne s'y prêtent pas, soit qu'il ne le souhaite pas, Anastase n'appelle pas à résister aux Musulmans par le martyre, même s'il propose le modèle de ceux qui sont fidèles jusqu'au martyre. L'accent des récits est ailleurs.

Démons et compagnie

Ces tentatives imparfaites d'hagiographie ne sont donc pas l'arme principale qu'utilise Anastase. Pour tenter d'affermir la foi menacée des prisonniers ou des autres populations, il recourt à un argument, qu'il répète avec insistance. Les Sarrasins, dit-il, sont les compagnons des démons, ils sont pis que les démons. Et ce qui pourrait n'être qu'une injure stérile va, dans les *Récits,* prendre vie, bourgeonner et se ramifier.

Il s'agit tout d'abord de prouver sans conteste que les choses sont bien ainsi qu'on les décrit. L'histoire édifiante n'est pas le lieu de l'argumentation abstraite; elle est plutôt le domaine de la preuve expérimentale, de la constatation sensible, transmise par des témoins sûrs. Elle est, pour reprendre le terme de Jean Rufus, une plérophorie[104]. Pour démasquer l'alliance secrète des Sarrasins et des démons, Anastase fait pénétrer son lecteur, à la suite de marins chrétiens, au cœur de la nouvelle religion, c'est-à-dire à La Mecque : « De vrais serviteurs du Christ notre Dieu, ayant en eux l'Esprit Saint, nous ont raconté qu'un Chrétien, voici quelques années... arriva là où ceux qui nous ont réduits en servitude ont leur pierre et leur culte. 'Et quand ils égorgèrent', disaient-ils, 'les victimes pour le sacrifice, alors, ils sacrifièrent là d'innombrables myriades de moutons et de chameaux. Comme nous nous étions couchés sur le lieu de ce sacrifice, vers la minuit, l'un d'entre nous, s'étant relevé, voit une vieille femme indécente et horrible monter de la terre. Aussitôt il nous secoua pour nous réveiller et tous, nous la vîmes prendre les têtes et les pieds des moutons qu'ils avaient sacrifiés, les mettre dans son giron et retourner dans les lieux souter-

103. *Vat. gr.* 2592, fol. 131^{v}.
104. Voir *CPG* 7507.

rains d'où elle était montée. Alors, nous nous dîmes les uns aux autres : Voyez leur sacrifice! Il n'est pas monté en haut, vers Dieu, mais il est allé en bas. Quant à la vieille, c'est leur foi erronée.' Cela, ceux qui l'ont vu sont encore de ce monde jusqu'à ce jour »[105].

Plus directement encore, ce sont les démons eux-mêmes qui avouent être les compagnons des Sarrasins. L'un d'entre eux confie au possédé qu'il va quitter la raison de son absence provisoire. Il doit accompagner l'armée arabe dans son expédition sur les détroits de Constantinople : « Notre prince a envoyé ses gardes pour nous ordonner de prêter main forte à nos compagnons les Sarrasins. » Anastase, alors, a beau jeu de se saisir de cette confidence imprudente et de conclure en interpelant son lecteur : « Et toi, note bien que les démons nomment les Sarrasins leurs compagnons. Et c'est avec raison. Peut-être même ceux-là sont-ils pis que des démons. En effet, bien souvent les démons redoutent beaucoup des mystères du Christ, je veux dire son saint corps..., la croix, les saints, les reliques, les saintes huiles et bien d'autres choses. Mais ces démons de chair foulent tout cela aux pieds, s'en moquent, y mettent le feu, le dévastent... »[106].

Le grand mal qui menace la chrétienté au temps d'Anastase, c'est-à-dire l'alliance des Sarrasins et des démons, est ainsi montré à nu. Il importe dès lors, pour le combattre, de se renseigner plus précisément sur l'adversaire, et c'est ce qu'Anastase va faire en recourant à un procédé bien connu, l'interrogatoire des possédés. C'est là l'objet du récit C 11, où le chartulaire Jean de Bostra, dans la région d'Antioche, peut s'entretenir tout à loisir avec des esprits mauvais qui ont pris possession de jeunes filles de la région et parlent — en syriaque — par la bouche de celles-ci : « Le bienheureux dont nous parlons (il s'agit de Jean de Bostra) leur demanda s'ils craignaient la prière du Notre Père, celle du Psaume quatre-vingt-dix, celle de 'Dieu est avec nous! Sachez-le, nations, et soyez vaincues!'. Ils répondirent : 'Ces prières-là sont utiles.' Puis quand il voulut les interroger sur le 'Que Dieu se lève et que ses ennemis soient dispersés', à peine eut-il commencé à prononcer ces paroles que les démons lui dirent en criant : 'Ne prononce pas ces paroles, sinon nous ne te ferons pas d'autre réponse, car il n'y a pas, dans toute l'Écriture, de parole qui brise notre force comme le fait celle-là!' Alors, feu Jean n'insista pas sur cette question et il leur demanda : 'Quelles choses craignez-vous de la part des Chrétiens?' Ils lui dirent : 'En vérité, vous avez trois grandes choses. La première, c'est ce que vous portez autour de votre cou; la deuxième, c'est là où vous vous baignez à l'église, et la troisième, ce que vous mangez à la messe.' Jean, le serviteur du Christ, comprit qu'ils parlaient de la sainte croix, du saint baptême et de la sainte communion et il leur demanda encore : 'Et alors, de ces trois choses, quelle est celle que vous redoutez le plus?' Ils lui répondirent alors et lui dirent : 'En vérité, si vous gardiez bien ce à quoi vous communiez, aucun d'entre nous ne réussirait à faire de tort à un Chrétien.' Le pieux Jean donc, glorifiant Dieu de ce qu'ils disaient, leur demanda encore : 'Quelle foi préférez-vous, parmi toutes celles qu'il y a aujourd'hui dans le monde?' Ils lui répondirent : 'Celle de nos compagnons.' Il leur dit : 'Et qui sont-

105. Récit C 7, *Vat. gr.* 2592, fol. 127ᵛ.
106. Récit C 1, *Vat. gr.* 2592, fol. 123ᵛ.

ils ?' Ils lui dirent : 'Ceux qui n'ont aucune des trois choses dont nous t'avons parlé et qui ne confessent pas que le fils de Marie soit Dieu ou Fils de Dieu.' »[107].

L'interrogatoire des possédées révèle ainsi les points faibles des démons et dresse la liste des meilleurs démonifuges : prières et psaumes, pieuses pratiques, sacrements, au premier rang desquels se trouve l'eucharistie. Et les compagnons des démons vont bien sûr s'en prendre à ce qui, chez les Chrétiens, est le plus redoutable pour leurs alliés. C'est ce que nous voyons dans le récit B 2 où les Sarrasins profanent le martyrium Saint-Théodore à Karsatas près de Damas : l'un d'entre eux décoche une flèche contre l'icône du saint, qui tire vengeance des sacrilèges[108]. Semblablement, dans le récit A 4, Anastase décrit l'insensibilité spirituelle des Sarrasins qui, bien qu'ils aient vu à la Sainte Cime une manifestation divine, ne reviennent pas de leur erreur : « Et donc, certains Sarrasins qui se trouvaient là-haut virent cette vision ; mais ils ne crurent pas — les insensés ! — et ils ne cessèrent pas de dénigrer ce saint lieu, à cause, disaient-ils, des icônes et des croix vénérables qu'on y trouve »[109].

L'insistance d'Anastase sur le culte des saints, sur le respect dû aux icônes ou aux croix n'a rien de surprenant : nous avons affaire ici à un témoignage qui n'est pas isolé, même s'il est particulièrement ancien, sur la répression par les Musulmans de ces manifestations du culte chrétien[110]. Mais il est intéressant de noter que, dans les *Récits,* ces éléments viennent prendre place dans un ensemble plus vaste puisque c'est beaucoup plus largement la pratique religieuse dans son ensemble que nous voyons menacée : « Un certain Théodoret, juif de religion, était marin à Clysma voici cinq ans. Le fils de ce Théodoret..., parce qu'il était un ennemi du Christ, Élie de Clysma, cet ennemi du Christ, l'établit comme chef des ouvriers, et ceux qui lui étaient soumis étaient des Chrétiens. Un jour, arriva la fête de Notre Dame la Sainte Mère de Dieu et, quand ce fut l'heure de la messe, tous ceux qui travaillaient demandèrent au fils de Théodoret de leur donner congé pour qu'ils puissent se rendre à la sainte messe. Et celui-ci, non content de ne pas leur donner congé, se mit de plus à dénigrer et à insulter la sainte Mère de Dieu en lui donnant le nom de mère d'un

107. Récit C 11, *Vat. gr.* 2592, fol. 130-131.

108. Récit B 2 (*OC* 3, 1903, p. 64-65).

109. Καὶ δὴ καὶ ταύτην τὴν ὀπτασίαν ἑωρακότες τινὲς τότε (τότε om. Nau) Σαρακηνοὶ οἱ ἀνοητοὶ οὐκ ἐπίστευσαν οὐδὲ ἐπαύσαντο τοῦ λοιδορεῖν αὐτὸν τὸν ἅγιον τόπον ὡς (ὡς om. Nau) χάριν τῶν εἰκόνων (εἰκόνων : αὐτῶν Nau) καὶ τῶν τιμίων σταυρῶν τῶν (+ ἐκεῖσε Nau) ὄντων ἐν αὐτῷ (ἐν αὐτῷ om. Nau). Ἐχρῆν δὲ αὐτοὺς μᾶλλον συνειδεῖν καὶ (συν- καὶ om. Nau) εἰπεῖν ὅτι εἰ ἐβλασφημεῖτο ὑπὸ (παρὰ Nau) τῶν Χριστιανῶν, οὐκ ἂν τοιαύτας ὀπτασίας ἐποίει ἐν ταῖς ἐκκλησίαις αὐτῶν ἃς (ὡς Nau) οὐδέποτε ἐποίησεν οὐδὲ παρ' ἡμῖν οὔτε παρ' (οὔτ' ἐν Nau) ἄλλῃ πίστει ἢ συναγωγῇ Ἰουδαίων ἢ Ἀράβων (récit A 38, *OC* 2, 1902, p. 82 ; le texte que nous avons retenu est celui du *Vat. gr.* 2592, fol. 137-137^{v}).

110. L'hostilité des Musulmans vis-à-vis des croix est bien attestée. Par exemple : « À cette époque, tandis que les Taiyayê rebâtissaient le temple de Salomon à Jérusalem, la construction s'écroulait. Les Juifs dirent : « Si vous ne faites pas renverser la croix qui est placée en face du temple, sur le mont des Oliviers, le temple ne pourra être bâti. » Et quand ils eurent fait descendre la croix, l'édifice s'éleva. Pour le même motif, ils renversaient de nombreuses croix ; il en résulta, dans l'empire des Taiyayê, qu'ils devinrent les ennemis des croix et les persécuteurs des Chrétiens à cause de (leur) vénération pour la croix » (MICHEL LE SYRIEN XI, 8, trad. J.-B. Chabot, t. II, Paris 1901, p. 431) ; ou encore : « À cette époque, 'Amour, fils de Sa'd, émir des Taiyayê, défendit que les croix parussent hors des églises et fit arracher leur image des murs » (*ibid.*). La mention d'une hostilité aux images, dans les sources byzantines, nous paraît plus rare pour cette époque.

homme, sans compter d'autres injures. Mais cet homme puissant ne put bien longtemps s'enorgueillir de sa méchanceté. Aussitôt, à l'heure même, alors que tous se tenaient à leur travail au hangar à bateaux, une grosse poutre tomba d'en haut. Et sur toute la foule du peuple qui était là, elle ne blessa personne, à part l'ennemi impie de Notre Dame la Sainte Mère de Dieu. En effet, c'est à la tête et à la bouche même par laquelle il avait blasphémé qu'il fut frappé et, sa cervelle s'étant répandue, il tomba mort. Le peuple reçut congé et fêta double fête en disant : 'Dieu a fait justice à l'ennemi de Dieu!... Grand est le Dieu des Chrétiens!' »[111].

Un tel récit montre bien à quel danger se trouve confrontée la foi des Chrétiens : dans les nouvelles circonstances politiques, les Chrétiens, soumis à de nouveaux maîtres, qu'ils soient des Musulmans ou, comme ici, des alliés juifs des Musulmans, ont peine à respecter les obligations de la pratique religieuse. Le calendrier vole en éclats, les fêtes religieuses n'étant plus, désormais, jours chômés. Les ouvriers de Clysma, dès lors, ont du mal à aller à la messe, tout comme Euphémie, à Damas, doit lutter pour aller communier. C'est contre cette situation qu'Anastase réagit dans ses récits, et la double fonction des procédés démonifuges devient désormais apparente : il s'agit non seulement de mettre en fuite les démons, mais tout autant de contrer les associés des démons, qui s'en prennent à certains aspects — à leurs yeux, scandaleux — du culte chrétien ou qui, plus généralement, tendent à rendre difficile l'exercice de ce culte.

Contre le grand danger que constitue l'alliance des Sarrasins et des démons, Anastase trouve donc une réponse doublement adéquate : une action pastorale qui resserre la communauté chrétienne autour de l'eucharistie et autour de ses prêtres, autour des pratiques redoutées par les démons et combattues par les Sarrasins. Mais les *Récits* ne sont pas à lire simplement comme les instruments de cette action. Ils sont aussi les symptômes d'une situation religieuse qui, à y bien regarder, est toute différente du monde en noir et blanc que représente notre auteur pour les besoins de sa cause. Il y a, derrière l'action dans laquelle est engagé Anastase, comme une grande inquiétude.

Certes, les *Récits* semblent témoigner d'un relatif optimisme : « De nos jours encore, nombreux sont les prodiges et les merveilles de Dieu qui se sont produits en divers lieux chez les Chrétiens »[112]. Cette abondance des prodiges est même le signe distinctif de la foi des Chrétiens, la preuve que Dieu favorise particulièrement les églises : « Ils (les Sarrasins) devraient bien plutôt réfléchir et se dire ceci : Si Dieu était blasphémé par les Chrétiens, il ne laisserait pas, dans leurs églises, se produire de telles visions, alors qu'il n'en a jamais fait ni parmi nous, ni dans aucune autre religion, ou dans aucune synagogue de Juifs ou d'Arabes »[113]. De tels signes ne laissent guère place au doute et permettent de crier, avec les marins de Clysma : « Grand est le Dieu des Chrétiens! »[114].

111. Récit C 5, *Vat. gr.* 2592, fol. 126v-127.
112. Πολλὰ μὲν γὰρ καὶ ὑπὲρ ἀριθμόν εἰσιν τάχα ⟨τὰ⟩ καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς ἐν διαφόροις τόποις γεγενημένα παρὰ Χριστιανοῖς τεράστιά τε καὶ Θεοῦ θαυμάσια (récit C 4, *Vat. gr.* 2592, fol. 124v).
113. Récit A 38 (voir n. 108).
114. Μέγας ὁ θεὸς τῶν Χριστιανῶν (récit C 5, *Vat. gr.* 2592, fol. 127).

À regarder de près les *Récits,* cet optimisme doit être fortement nuancé, tout comme doit être examinée de plus près l'opposition si brutale entre les Chrétiens aimés de Dieu et les Sarrasins alliés aux démons. L'affirmation vers laquelle tendent les *Diègèmata stèriktika* semble bien être celle-ci : « Il n'y a pas d'autre foi en Dieu que celle des Chrétiens »[115]. Mais cette affirmation si forte laisse, en creux, apparaître l'affirmation contraire, contre laquelle il faut lutter : il y a, à l'époque d'Anastase, d'autres « fois en Dieu » que celle des Chrétiens. C'est bien là ce dont témoigne Jean de Bostra, quand il demande aux démons : « Quelle foi préférez-vous, parmi toutes celles qu'il y a dans le monde aujourd'hui? »[116]. Et cette question, comme les paroles prêtées aux Sarrasins dans le récit A 38[117], montrent bien ce qui est en jeu : pour les contemporains d'Anastase, il y a, dans le monde, non pas plusieurs religions s'adressant à plusieurs dieux, mais plusieurs « fois en Dieu », d'autres façons de croire dans le même Dieu et de l'honorer.

La distance du tout au tout qu'Anastase met entre la foi des Chrétiens et l'erreur démoniaque des Sarrasins laisse surtout transparaître, en fait, la conscience chez les contemporains, d'une proximité. C'est là ce qui ressort principalement de deux récits. Dans le premier, Anastase raconte comment, il y a trente ans de cela, il avait assisté à des travaux de déblaiement sur l'Esplanade du temple à Jérusalem, travaux auxquels collaboraient les démons : « Cela », conclut-il, « j'ai jugé nécessaire de le fixer par écrit à cause de ceux qui croient et qui disent que ce qu'on construit à Jérusalem, c'est le Temple de Dieu »[118]. Ainsi donc, parmi les Chrétiens auxquels s'adressent les *Récits,* certains au moins, sensibles à la propagande omeyyade, sont prêts à considérer que le Dôme du Rocher vient, après six cents ans d'interruption, occuper en pleine légitimité la place du Temple détruit par Titus. Mieux encore, non seulement la religion musulmane apparaît comme une nouvelle façon d'honorer le Dieu d'Israël, mais elle fait une place au Christ. Il faut ici prêter attention aux termes mêmes qu'utilisent les démons pour définir la foi qui a leur préférence. Ils répondent en effet à Jean de Bostra : « ceux qui... ne confessent pas que le fils de Marie soit Dieu ou Fils de Dieu »[119]. La religion des associés des démons connaît le fils de Marie, elle est apparemment dotée de sa propre christologie, même si celle-ci est radicalement réductrice.

Ces quelques observations permettent de mieux comprendre la situation dans laquelle se trouve Anastase et les nécessités auxquelles doivent faire face ses récits apologétiques. Le public auquel il s'adresse, au moins en partie, ne voit pas spontanément dans la religion des Sarrasins une religion irréductible au christianisme, mais une autre forme de la foi en Dieu. Avec cette religion, il semble possible d'envisager

115. Le récit C 6 est écrit ὅπως καὶ διὰ τούτου μάθωμεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλη Θεοῦ πίστις, εἰ μὴ μόνη τῶν Χριστιανῶν (*Vat. gr.* 2592, fol. 127^{v}).

116. Ποίαν πίστιν ἀγαπᾶτε ἐξ ὅλων τῶν ὄντων ἐν κόσμῳ σήμερον; (C 11, *Vat. gr.* 2592, fol. 127^{v}).

117. Εἰ ἐβλασφημεῖτο ὁ Θεὸς παρὰ τῶν Χριστιανῶν... (A 38, *OC* 2, 1902, p. 82). Ce qui est en question, ce n'est pas le Dieu auquel on s'adresse, mais la légitimité de la foi et du culte.

118. Ταῦτα δὲ ἀναγκαῖον ἐσκόπησα ἐντάξαι διὰ τοὺς νομίζοντας καὶ λέγοντας ναὸν Θεοῦ εἶναι τὸν νῦν κτιζόμενον ἐν Ἱεροσολύμοις (C 3, *Vat. gr.* 2592, fol. 124^{v}).

119. Οἱ μὴ ἔχοντες μήτε ἓν πρᾶγμα ἐκ τῶν τριῶν ὧν εἴπαμεν πρὸς σέ, μήτε ὁμολογοῦντες Θεὸν εἶναι ἢ υἱὸν Θεοῦ τὸν υἱὸν τῆς Μαρίας (C 11, *Vat. gr.* 2592, fol. 130^{v}-131). À ces paroles des démons, on comparera ce que le gouverneur Amrou répond au patriarche Jean d'Antioche, d'après MICHEL LE SYRIEN XI, 8, trad. J.-B. Chabot, t. II, Paris 1901, p. 432.

des compromis. C'est pour cela qu'Anastase, sans se lasser, doit répéter avec brutalité : entre la foi au Christ et la soumission à Satan, il n'existe pas de moyen terme et quiconque se sépare des pratiques du christianisme, si peu que ce soit, devient un allié des démons. Inversement, comme le montre la belle histoire de Mésitès, réinterprétée dans ce contexte, celui qui confesse la Trinité et le Christ en face des démons est appelé aux plus grandes récompenses [120].

L'intransigeance d'Anastase ne semble pas avoir été partagée par toute l'époque et nous voyons passer dans les *Récits,* outre tel apostat [121], un personnage étrange, celui de Moïse, le fils d'un ami d'Anastase, habitant non loin de Clysma : « Ce Moïse, lorsque son père, qui était bon chrétien, fut mort voici cinq ans, ayant désormais la bride sur le cou, s'égara et renia la foi du Christ, puis, comme certains de ses concitoyens lui avaient fait des reproches, il redevint chrétien et, peu après, renia encore notre foi. Comme il avait fait cela plusieurs fois, ses concitoyens le décriaient. Or donc, l'an dernier, je me rendis à In, et je le trouvai alors qu'il était apostat » [122]. Pour Moïse au moins, la frontière entre l'Islam et le christianisme semble bien facile à franchir; il est vrai qu'il était, nous dit Anastase, « malade depuis sa tendre enfance » [123].

Une histoire comme celle de Moïse, renégat à répétition, montre bien l'une des richesses des *Récits*; une série de croquis, pris sur le vif, qui laissent entrevoir, derrière le raidissement dont témoigne la position de l'auteur, les points de contact et de passage qui s'établissent entre le christianisme et la nouvelle religion. Mais nous voulons, pour terminer, insister de nouveau sur ce qui est spécifique des *Diègèmata stèriktika.* Il ne s'agit pas d'historiettes indépendantes, dont la seule unité tiendrait à l'époque ou au milieu, mais d'une collection organisée en vue d'un même but par un auteur qui lutte contre les tentations démoniaques auxquelles sont soumis les Chrétiens et tente de réunir, autour des rites et autour des clercs, les fidèles désorientés. C'est de ce souci que témoignent vingt-cinq des vingt-sept récits de la collection. Les *Diègèmata stèriktika* d'Anastase le Sinaïte, ainsi reconstitués et lus, prennent alors la place qui est la leur : ils sont l'un des rares et des tout premiers documents où l'on voie les Chrétiens de Syrie et de Palestine réagir à l'expansion de l'Islam sous le califat omeyyade.

[Note additionnelle : Monsieur J. Raby, qui prépare pour 1991 un volume collectif sur le Haram al-Sharif, a l'obligeance de me faire parvenir une contribution à paraître dans ce recueil : Sheila S. Blair, « What is the Date of the Dome of the Rock? » Il résulte de cette étude que la date de 691/692 n'est pas celle de la fin, mais des débuts des travaux du Dôme du Rocher. Dès lors, le récit C 3, et toute la collection des *Diègèmata,* sont à dater des années 690, et non 680. On corrigera en ce sens la p. 393 et la note 49. De même, contrairement à ce qui est dit n. 32, il faut admettre qu'Anastase, déjà actif peu après 630 (n. 49, fin), est déjà très âgé quand il met la dernière main à ses *Récits.* Il convient aussi de rectifier la n. 72 : les *Diègèmata* sont de peu antérieurs à l'*Homilia tertia de creatione hominis.*]

120. Récit C 9, éd. E. VON DOBSCHÜTZ (n. 3).
121. Récit C 6 (*Vat. gr.* 2592, fol. 127-127ᵛ).
122. Récit C 8 (*Vat. gr.* 2592, fol. 127ᵛ-128).
123. Οὗτος ὁ Μωϋσῆς ἐκ νηπίας ἡλικίας πασχικὸς ἐτύγχανεν (*Vat. gr.* 2592, fol. 128).

STRIGES ET GÉLOUDES
HISTOIRE D'UNE CROYANCE ET D'UNE TRADITION

par Irène SORLIN

Γελλὼ παιδοφιλωτέρα
(Sappho, frag. 178 LP)

Peu d'études nous renseignent sur les croyances et les superstitions des Byzantins. Peu de sources également. Les traités de démonologie, conçus de manière systématique, s'attachent à classer les puissances maléfiques mentionnées par les auteurs antiques et ne disent rien de la créance ou du scepticisme qui entouraient ces forces mystérieuses[1]. Dans un domaine moins érudit, l'hagiographie qui ménage une large place aux démons, devenus diables, utilise ces figures suivant les règles strictement déterminées du genre et laisse peu de place pour une amorce de lecture anthropologique[2]. Par un heureux concours de textes, la démone Gellô, connue pour provoquer la mort des enfants en bas âge, échappe aux classements préétablis et à ces stéréotypes. Son nom est attesté dès le VIIe siècle avant notre ère, comme en témoigne le fragment de Sappho que nous avons mis en épigraphe, et la peur qu'elle a inspirée, traversant toute la période byzantine, demeurait encore vive en Grèce, si l'on en croit les folkloristes, au début du siècle. Gellô relève donc de la longue durée et nous nous attacherons à étudier la permanence de la croyance qu'elle a inspirée, sous les différents aspects qu'elle a revêtus depuis l'Antiquité.

Pour commencer, nous voudrions présenter trois textes, du VIIIe, du IXe et du XIe siècle, qui ont en commun de montrer comment Gellô a fait irruption dans l'actua-

1. C'est par Psellos que nous sommes le mieux renseignés sur les démons et sur leurs activités à l'époque byzantine; mais le caractère théorique de son *De operatione daemonum,* qui représente une synthèse des idées néo-platoniciennes de Proklos et de l'enseignement des Pères de l'Église, contribue à masquer l'apport des croyances populaires. Voir : K. SVOBODA, « La démonologie de Michel Psellos », *Opera Facultatis philosophicae Universitatis Mazarykianae Brunensis* 22, 1927, p. 7-17; J. GROSDIDIER DE MATONS, « Psellos et le monde de l'irrationnel », *Tr. Mém.* 6, 1976, p. 325-328.

2. Dont l'absence est frappante dans l'ouvrage de P. P. JOANNOU, *Démonologie populaire-démonologie critique au XIe s., la Vie inédite de saint Auxence par Michel Psellos,* Wiesbaden 1971; voir les remarques intéressantes de J. GROSDIDIER DE MATONS, *op. cit.,* p. 327, 337-349.

lité byzantine, grâce notamment, en ce qui concerne au moins les deux premiers, à l'utilisation théologique des particularités de sa légende.

Notre premier témoin est un *Traité sur les striges*[3] attribué à Jean Damascène[4]. Écrit sur le ton polémique qui caractérise cet auteur, il affecte le style direct du sermon ou des *Erôtapokriseis*.

« Je ne veux pas qu'à ce propos vous restiez dans l'ignorance. Chez les gens les plus incultes, on dit qu'il y a des femmes striges auxquelles on donne aussi le nom de géloudes (γελοῦδες). On raconte qu'elles apparaissent la nuit dans les airs et que, lorsqu'elles atteignent une habitation, elles ne sont pas empêchées d'y pénétrer par les portes et les serrures, mais qu'elles y entrent même quand les portes sont soigneusement verrouillées, et qu'elles étouffent les nourrissons. D'autres disent qu'elles dévorent leur foie et toute leur constitution et mettent un terme à leur vie. Et on affirme soit avoir vu cela, soit en avoir entendu parler.

Mais comment pénètrent-elles dans les habitations dont les portes sont verrouillées : avec leur corps ou avec leur seule âme[5] ? (Si l'on me répond que c'est avec leur corps), je répliquerai que seul Jésus-Christ, notre Dieu, a fait cela et est entré après sa résurrection d'entre les morts dans la pièce où se trouvaient les saints apôtres bien que les portes fussent verrouillées. Si une femme magicienne a fait et continue de faire cela, alors le Seigneur n'a rien fait d'extraordinaire en franchissant des portes verrouillées ! Et si l'on me dit que c'est seulement une âme qui entre, tandis que le corps reste étendu sur une couche, alors écoute ce que j'ai à répondre. Notre Seigneur Jésus-Christ a dit : j'ai le pouvoir de donner mon âme et j'ai le pouvoir de la reprendre ; et cela, il ne l'a fait qu'une seule et unique fois, au moment de sa sainte Passion. Si une femme, magicienne et ignoble, peut faire cela à volonté, alors le Christ n'a rien fait d'extraordinaire. Et puis, quand elle a dévoré le foie du nourrisson comment peut-il continuer à vivre[6] ? Toutes ces billevesées sont racontées par des hérétiques, ennemis de la sainte Église catholique, qui cherchent à détourner les plus simples de la droite doctrine. »

Le traité attribué à Jean Damascène nous informe d'un avatar particulier de Gellô à l'époque byzantine : l'action du démon est attribuée à de vraies femmes, appelées striges ou géloudes. Nous reviendrons plus loin à ce problème. Attachons-nous d'abord aux raisons qui font intervenir le théologien : il nous semble moins soucieux de com-

3. PG 94, col. 1604 (*CPG* 8087 Dubia).
4. Voir : J. M. HOECK, « Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung », *OCP* 17, 1951, p. 50 n. 2, qui considère que, parmi les fragments attribués à Damascène, seuls les traités sur les striges et sur les dragons portent vraiment la marque de l'auteur. Le large emprunt au *De Draconibus* que l'on peut lire en annexe du *Stratègikon* de Kekauménos laisse supposer que ces textes connurent une large diffusion, voir : KEKAUMÉNOS, Stratègikon, éd. Wasiliewsky, Jernstedt, p. 81-83 ; éd. Litavrin, Moscou 1972, p. 678-684.
5. ἡ γυμνῇ τῇ ψυχῇ, expression que l'on retrouve dans le second discours de Damascène sur les images (*Imag.* II, 12, 27) : καὶ οὐ γυμνὴ ἡμῶν ἐστιν ἡ ψυχή, ἀλλὰ ὡς ὑπὸ παραπετάσματι καλύπτεται ἀδύνατος ἡμᾶς ἐκτὸς τῶν σωματικῶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ νοητά, éd. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* III, 1975, p. 123 (*CPG* 8045).
6. Καὶ καταφαγοῦσα τὸ ἧπαρ τοῦ βρέφους, πῶς δύναται ζῆσαι ; nous voyons dans cette phrase, qui ne peut vouloir dire : « et quand elle a dévoré le foie du nourrisson comment peut-elle continuer à vivre ? », une forte rupture de construction. Il nous semble que Damascène fait ici allusion au fait que les enfants dont on croit qu'ils ont subi l'attaque des striges meurent de consomption (voir plus loin le texte de Psellos), alors qu'ils seraient morts immédiatement si on leur avait enlevé le foie.

battre avec des arguments rationnels une croyance d'origine païenne, que de dissiper le malentendu qui pourrait résulter de sa formulation. On disait que les femmes pénétraient dans les maisons « les portes étant verrouillées », et cette expression évoque automatiquement dans l'esprit d'un clerc le récit de l'apparition du Christ à ses disciples, puis à Thomas, dans l'Évangile de Jean (XX, 19 et 26 : ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων). C'est donc une argumentation de type christologique, fondée sur le caractère exceptionnel des pouvoirs associés à la nature double, à la fois humaine et divine, du Christ (seul le Christ peut entrer à travers une porte close avec son corps, et seul il a le pouvoir de se séparer, à volonté, de son âme), qui est opposée aux tenants des « géloudes », taxés par là non de paganisme, mais d'hérésie.

L'utilisation du mythe de Gellô en tant qu'instrument du discours théologique se fait encore plus polémique dans l'extrait que nous abordons maintenant : il s'agit d'un passage de la *Vie du patriarche Taraise* par Ignace de Nicée [7]. Écrite vers 843, au lendemain du rétablissement de l'orthodoxie, cette biographie tend à faire passer le patriarche, qui fut surtout un rassembleur [8], pour un champion de l'iconodoulie, et à montrer que son père, Georges, éparque de la ville sous Constantin V [9], avait eu à souffrir de ses convictions religieuses.

« Son père, qui s'était élevé aux plus hautes fonctions judiciaires et qui rendait la justice avec la même équité pour tous à l'égal de Solon et de Lycurgue, ces anciens gardiens des lois, apparut même beaucoup plus juste qu'eux : il fut en effet puni pour la droiture de son jugement, alors que ceux qui passaient pour gouverner l'ignoraient (la droiture), et ne choisissaient pas d'appliquer la justice. Voici les circonstances de ce jugement équitable. Des femmes dans l'indigence étaient sous le coup d'une accusation terrible. Quelle accusation? je vais le dire. On les accusait calomnieusement d'être les meurtrières de nourrissons au sein, de pénétrer dans les maisons par des trous ou à travers les portes fermées, et de causer à l'improviste la mort des enfants encore nouveau-nés [10]. Elles avaient été traînées devant le tribunal par ceux qui croyaient aux mythes, et qui ne voulaient pas s'attacher à l'enseignement exempt de fiction [11] du Christ notre Dieu. Les hellènes ont, en effet, raconté l'histoire d'une femme, du nom de Gellô, qui ayant péri soudain d'une mort prématurée, se rend sous forme d'apparition [12] auprès des nouveau-nés et des enfants au moment de la naissance, et cause leur mort. Abusés par le mauvais esprit de ce mythe, ceux qui croient en ces choses essayent en quelque sorte d'attribuer à des femmes, comme si elle était réelle, cette puissance de l'esprit impur, et de les tenir pour responsables, en prétendant qu'elles se changent en

7. *Ignatii Diaconi Vita Tarasii archiepiscopi Constantinopolitani,* éd. I. A. Heikel, Helsingfors 1889, p. 2.

8. Marie-France AUZÉPY, « La place des moines à Nicée II », *Byz.* 58, 1988, p. 12 s.

9. Le patriarche Taraise étant né vers 730, son père aurait pu exercer la fonction d'éparque sous Léon III, mais il est clair que le texte fait allusion ici à Constantin V Copronyme, qui fut beaucoup plus théologien que son père et sous le règne duquel la querelle iconoclaste prit la tournure d'un débat christologique, voir : L. W. BARNARD, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy,* Leiden 1974, p. 98-99.

10. τῶν ἤδη νηπίων, expression reprise quelques lignes plus bas sous la forme de : ἄρτι γεννητὰ νήπια. Désignant de façon générale l'enfant en bas âge, qui ne parle pas encore, νήπιος est ici distingué de βρέφος et de νεογνός, ce qui nous amène à penser que l'auteur divise les très jeunes enfants en trois classes d'âge, νήπιος signalant ici l'enfant en cours de parturition. On trouve dans Hippocrate un emploi de νήπιος dans le sens de fœtus : HIPPOCRATE, *Aphorismes* IV, 1, éd. Littré, t. 4, 1844, p. 502.

11. ἀφαντασιάστῳ παιδεύματι.

12. φαντάσμασί τισιν ἐπιφοιτᾶν ἐπὶ τὰ νεογνά.

esprits[13], des morts prématurées. Ô insensibilité ! Ô aveuglement des cœurs ! Si un corps compact à trois dimensions se transforme en un esprit et a la capacité de faire de telles choses, est-ce que le Christ qui est vérité, lui qui a dit qu'un esprit n'a ni chair ni os, est considéré par ceux qui affirment ces choses comme une apparition[14] ? Bien sûr que non ! Le Christ qui s'est réellement incarné, et qui a assuré sans mensonge à ses disciples qu'un esprit n'a ni chair ni os, ne peut être décrit comme une spectre sans substance[15]. Ayant ainsi jugé et tranché sans détour, Georges acquitte les femmes de ces accusations. Et l'empereur, grand avocat de l'immatérialité (des apparitions du Christ après sa résurrection)[16], ayant appris la façon dont Georges avait rendu justice, donna l'ordre qu'on le lui amène, et s'étant fait expliquer par lui le résultat de sa véridique délibération, il le soumit aux pires traitements. Cependant, il dut souscrire bien malgré lui à la sentence et maintint les femmes à l'abri des accusations (portées contre elles). »

L'argumentation est ici fondée sur la combinaison du verset de Jean, déjà utilisé par Damascène (τῶν θυρῶν κεκλεισμένων), relatant l'apparition du Christ à ses disciples, et le récit du même épisode par Luc (XXIV, 39) : les apôtres, effrayés de le voir parmi eux, croient avoir à faire à un esprit (ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν) ; le Christ leur fait toucher ses mains et ses pieds et leur dit : ἴδετε ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει. Le raisonnement du juge s'articule donc ainsi : de vraies femmes, en chair et en os, ne peuvent être tenues pour des spectres qui franchissent des portes, car le Christ a dit qu'un esprit n'a ni chair ni os. À moins de penser que le Christ était lui-même un esprit lorsqu'il apparut, après sa résurrection, à ses apôtres, en passant par des portes closes. Or l'Évangile nous apprend, au contraire, que le Christ a prouvé à ses disciples qu'il n'était pas un fantôme, et qu'il avait un vrai corps. Croire que des femmes peuvent se transformer en esprits, c'est donc douter de l'Incarnation. Cette démonstration pourrait apparaître simplement comme la justification théolo-

13. On remarquera qu'Ignace de Nicée emploie le terme πνεῦμα au lieu de ψυχὴ comme le faisait Damascène. C'est aussi le mot qui est employé dans le Nouveau Testament à l'occasion des apparitions du Christ aux apôtres, ce qui rapproche le vocabulaire des Évangiles du lexique de la démonologie (voir : A. DELATTE et Ch. JOSSERAND, « Contribution à l'étude de la démonologie byzantine », *AIPHOS* 2, 1934, p. 208 s.). Cette analogie est soulignée par les Pères de l'Église qui substituent souvent φάντασμα à πνεῦμα dans le commentaire de ces passages évangéliques : HIPPOLYTE DE ROME, *Haer.* VII, 38, éd. P. Wendland, Leipzig 1916, GCS 3, p. 224, 4-5 ; JEAN CHRYSOSTOME, *In Johannem Hom. LXXV*, PG 59, col. 407 ; EUSTRATE DE CONSTANTINOPLE, dans ALLATIUS, *De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione*, Rome 1654, p. 383-384.

14. φάντασμα.

15. οὐδεμιᾷ φαντασίας ἀνυπαρξίᾳ περιγραφήσεται, expression qui est sans doute à mettre en relation avec l'opinion des iconoclastes selon laquelle le Christ, en tant que Dieu, est ἀπερίγραπτος, voir L. W. BARNARD, *op. cit.* (n. 9), p. 99, et notre commentaire p. 415.

16. πολὺς γὰρ ἦν τὸ φαντασιῶδες πρεσβεύων ; τὸ φαντασιῶδες est souvent employé par les Pères de l'Église pour désigner l'erreur ou l'illusion des païens, voir par exemple JUSTIN MARTYR, *Cohortatio ad Graecos* 35, PG 6, col. 304 B. Mais dans le contexte d'Ignace de Nicée, on est tenté de rapprocher cette expression du nom des φαντασιανισταὶ ou φαντασιασταὶ qui désigne chez les Pères les manichéens, les docétistes et les monophysites : EUSTHATE LE MOINE, *Epistola de duabus naturis*, PG 86, 1, col. 904 D ; TIMOTHÉE LE PRÊTRE, *De receptione haereticorum, ibid.*, col. 57 B. Sur l'inclination de Constantin V pour le monophysisme voir L. W. BARNARD, *op. cit.* (n. 9), p. 142-143. P. SPECK, « Die Ursprünge der byzantinischen Renaissance », *17th International Byzantine Congress, Major Papers*, New Rochelle, New York 1986, p. 558-559, propose de voir dans cette expression une paraphrase de Théodore Stoudite qui écrit à propos de ceux qui refusent de croire à la nature humaine du Christ : ὁ μὴ γὰρ οὕτως προσβλέπειν αὐτὸν θέλων, φαντασματωδῶς σωματοῦσθαι προσλέγει. Voir THEODOROS STUDITES, *Jamben*, éd. P. Speck, Berlin 1968, p. 183.

gique d'une attitude rationaliste : le juge pense, en effet, que les accusateurs ont transféré sur de vraies femmes des superstitions attachées à un ancien mythe grec. Mais l'emploi répété de φάντασμα, φαντασία et de leurs dérivés confère à l'anecdote qui nous est contée une forte charge idéologique. Un passage du troisième Antirrhètique de Nicéphore, dont le texte d'Ignace apparaît comme un écho et une illustration, nous en donne la clé; le patriarche attribue en effet à Constantin V la question suivante [17] : après la Résurrection « le corps du Christ est incorruptible et il a hérité de l'immortalité... Comment circonscriras-tu (Πῶς περιγραφήσεται) l'entrée du Christ parmi ses disciples toutes portes closes, sans qu'il ait rencontré le moindre obstacle? » [18]. Dans sa réponse, Nicéphore renvoie ces supputations au docétisme. On peut ainsi comprendre la colère prêtée à l'empereur lorsqu'il prend connaissance d'une sentence qu'il approuve, mais dont il ne peut apprécier les attendus. Les géloudes et les superstitions qui leur étaient attachées ont donné prétexte à un débat christologique très orienté. Faut-il pour autant considérer que le procès dont Ignace de Nicée attribue l'instruction à Georges n'a pas existé? Il nous semble, au contraire, que si le récit relevait entièrement d'une construction, rien ne contraignait son auteur à mentionner, de façon quelque peu contradictoire, la confirmation de la sentence par l'empereur iconoclaste. Il est donc permis de penser que des procès, tel celui que rapporte Ignace, ont pu être intentés, et que les accusations de vampirisme portées contre des pauvresses rencontraient de la part des magistrats et du pouvoir une réponse rationaliste.

Deux siècles plus tard, Psellos, dans ses notes sur les superstitions populaires, nous informe de l'état de la croyance à son époque [19].

« La Gillô, dont le nom est antique et souvent célébré, n'est ni un démon, ni un homme qui aurait été amené à la cruauté d'une bête sauvage. La transformation est, en effet, absente chez tous les savants qui ont étudié la nature; ni une bête ne s'est jamais transformée en homme, ni un homme en bête, en démon ou en ange. Ayant appris le nom des démons et de leurs puissances multiples en de multiples domaines, je n'ai rencontré Gillô ni chez les érudits, ni dans les livres charlatanesques de Porphyre. Mais c'est, selon moi, un livre apocryphe juif qui a fabriqué ce nom. L'auteur de ce livre lui donne pour sujet Salomon qu'il montre déclamant, comme dans une action théâtrale, le nom des démons et leurs activités. Dans cet ouvrage, Gillô est une force contraire aux naissances et aux existences. Elle tue en effet l'embryon et le fruit des mères, et le temps de ces meurtres est limité à un an, après quoi elle est retenue par Adrasteia [20]. Mais l'opinion qui prévaut de nos jours prête ce pouvoir à de vieilles femmes : pourvues d'ailes, ces femmes qui ont passé l'âge s'installent

17. NICÉPHORE, *Antirrheticus III adv. Constantinum Copr.*, PG 100, col. 437 B. Cette question n'a pas été retenue par G. Ostrogorsky au nombre des Πεύσεις de Constantin V éditées dans ses *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929, p. 8-11; mais il nous suffit de savoir qu'elle a été attribuée à l'empereur par un texte qu'Ignace de Nicée ne pouvait ignorer.

18. Cité d'après la traduction de Marie-José MONDZAIN-BAUDINET, *Nicéphore, Discours contre les iconoclastes*, Paris 1989, p. 301.

19. MICHEL PSELLOS, Περὶ τῆς Γιλλοῦς, éd. N. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi* V, Vienne, Paris 1876, réimpr. Hildesheim 1972, p. 572-573, d'après la recension qu'en a donnée ALLATIUS dans son *De Graecorum hodie quorumdam opiniationibus*, Cologne 1645, p. 117-118.

20. Adrasteia, « l'inévitable », épithète de Némésis qui fut, à l'époque hellénistique, identifiée à Adrasteia en tant que déesse de la fortune et de la force des choses : Ch. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* IV, 1, Paris 1887 (Graz 1969), p. 54.

subrepticement chez les nourrissons, puis elles leur donnent le sein et absorbent ainsi toutes leurs humeurs; celles qui entourent l'accouchée appellent *Gillobrôtes*[21] ceux des nouveau-nés qui sont ainsi consumés. »

Ce texte confirme ce que les deux premiers documents nous apprennent sur la croyance en Gellô à l'époque byzantine. Il appelle cependant quelques remarques. Psellos commence par un argument théologique banal, développé dans le *Traité sur les dragons* attribué à Jean Damascène, et qui transparaît dans la démonstration dirigée par le même auteur contre les *striges* : Dieu a créé deux natures douées de raison, les anges, incorporels, et l'homme; cette différence qu'il a voulue rend impossible le passage d'une nature à une autre[22]. Ayant pris ces précautions à l'égard de la raison et de l'Église, Psellos apporte des précisions intéressantes : il n'a trouvé le nom de Gillô dans aucun livre savant, ce qui confère à la croyance un caractère populaire, déjà affirmé par Damascène quand il prétendait que les histoires de striges étaient répandues par des gens sans instruction. C'est donc, sans doute, dans l'intention de souligner cet aspect vulgaire, que Psellos néglige le témoignage des scholiastes et des parœmiographes, et, contrairement à Ignace de Nicée qui reconnaît en Gellô un ancien mythe grec, lui attribue pour origine un apocryphe juif. Enfin Psellos ajoute à ce que nous savons déjà quelques détails : les femmes ailées qui attaquent les nourrissons sont de vieilles femmes ayant passé l'âge de la procréation, elles tuent les nouveau-nés en leur donnant le sein.

Avant de passer à un commentaire plus approfondi des textes que nous avons cités, arrêtons-nous au problème de dénomination qu'ils posent d'emblée : Ignace de Nicée nomme *Gellô* le démon des accouchées, Psellos parle de *Gillô,* Jean Damascène de *striges* ou de *géloudes*. La multiplicité des graphies du nom de Gellô témoigne, sans doute, de la grande diffusion de la croyance qui lui est attachée[23]. L'étymologie en est obscure, et l'on a pu supposer avec vraisemblance une origine non-grecque : le nom de Gellô aurait été emprunté par la Grèce archaïque au babylonien *gallou,* signifiant « démon »[24].

L'identification des femmes vampires aux striges dont, pour la période byzantine, nous n'avons trouvé mention que dans Jean Damascène, nous oblige à faire un détour par les auteurs latins, bien que l'origine du nom soit grecque : στρίγξ,

21. « Pâture à Gellô », terme que les Grecs employaient encore récemment, si l'on en croit N. G. POLITIS, Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου νεωτέρων Ἑλλήνων. Νεοελληνικὴ μυθολογία, Athènes 1871, p. 185, pour désigner les enfants morts prématurément.

22. JEAN DAMASCÈNE, *De Draconibus,* PG 94, col. 1600 A, ajoute que les démons partagent la nature des anges bien qu'étant passés de la lumière aux ténèbres. On trouve déjà la même argumentation dans les *Questions et Réponses* de Grégoire le Confesseur, voir : N. ADONTZ, « Le Questionnaire de saint Grégoire l'Illuminateur et ses rapports avec Eznik », *ROC* 25, 1925-1926, p. 331-337.

23. On trouvera la liste de ces variantes dans ESTIENNE, *Thesaurus graecae linguae* III, col. 553, et dans DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis,* col. 240.

24. P. PERDRIZET, *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale,* Publications de la Faculté des Lettres de l'Un. de Strasbourg, fasc. 6, 1922, p. 25, pense que cet emprunt au babylonien se serait effectué par l'intermédiaire des Hittites; « gallou » s'est également transmis aux Arabes qui connaissaient un démon ghûl, au féminin ghûla, anthropophage et nécrophage, dont le nom a été rendu dans les traductions françaises des contes orientaux par « goule », voir : *Encyclopédie de l'Islam*² II, Leyde 1965, col. 1103-1104.

l'oiseau de nuit associé au mauvais œil et aux sorcières[25]. Les striges apparaissent à plusieurs reprises chez les auteurs latins, chez Plaute[26] et chez Pétrone[27] en tant que dévoreuses de cadavres, donc associées à la mort en général, et non seulement à celle des nouveau-nés. Pline, dans son *Histoire naturelle,* livre un détail plus spécifique qu'il convient de rapprocher du récit de Psellos. Affirmant que parmi les animaux qui volent, seule la chauve-souris a des mamelles, il écrit : « Je considère en effet comme une fable ce que l'on dit des striges : qu'elles traient le lait de leurs mamelles entre les lèvres des enfants »[28]. Le témoignage le plus précis nous vient d'Ovide. Au livre VI des *Fastes,* à propos des célébrations dédiées à la nymphe Carna, déesse des gonds et protectrice des portes[29], il met en scène les striges. Celles-ci, dont on ne sait si elles sont des oiseaux monstrueux ou de vieilles femmes « métamorphosées par un chant marse »[30], s'abattent sur le berceau d'un enfant de cinq jours qu'elles commencent à mettre à mal. Devant le désespoir de la nourrice et des parents, Carna intervient. Elle touche par trois fois la porte et le seuil de la maison avec une branche d'arbousier, répand de l'eau à l'entrée, et offre aux striges les entrailles d'une jeune truie qu'elle expose au dehors. Elle pose un rameau d'aubépine devant la fenêtre qui éclaire le berceau de l'enfant.

La narration d'Ovide corrobore en plusieurs points les textes byzantins : s'y trouve soulignée d'une part l'ambiguïté de la nature des striges, dont on ne sait si elles sont oiseaux ou femmes, d'autre part leur prédilection pour les « entrailles qui ne sont encore nourries que de lait », précision qui, de même que celle de l'âge de l'enfant, implique une limite chronologique à leur action. Leur pouvoir de passer au travers des fenêtres et des portes closes est suggéré par le rituel de purification du seuil et de protection de la fenêtre instauré par la nymphe Carna. On pourrait citer des exemples multiples et quasi universels des rites destinés à écarter les mauvais esprits des portes et des issues[31]. Disons seulement qu'ils furent pratiqués

25. SEXTUS POMPEIUS FESTUS, dans son *De verborum significatione* (abrégé du traité de Verrius Flaccus), écrit à propos des striges : « Strigae... Graeci στρίγγα appelant. Maleficiis mulieribus nomen editum est, quas volaticas etiam vocant. Itaque solent his verbis eas veluti avertere Graeci : Στρίγγ' ἀποπόμπειν, νυκτικορώαν στρίγγ' ἀπὸ λαῶν. Ὄρνιν ἀνώνυμον ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας ἐλαύκειν » (cette lecture de la formule mutilée rapportée par Festus, a été proposée par A. Savagner, dans sa traduction du *De verborum significatione,* Paris 1846, p. 563-564). Voir aussi SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *Pauli excerpta,* éd. W. M. Lindsay, Leipzig 1965, p. 414-415.

26. PLAUTE, *Pseudolus* 8, 20, compare les épices dont les mauvais cuisiniers usent avec excès, à des striges capables de dévorer les entrailles des convives tout vivants.

27. PÉTRONE, *Satiricon* 63 : les striges volent le cadavre d'un adolescent, et leur contact fait mourir d'épuisement et de frénésie un esclave cappadocien qui cherchait à les disperser.

28. PLINE, *Hist. nat.* L, 11, 232.

29. OVIDE, *Fastes* VI, 131. Carna, protectrice des activités humaines et domestiques, avait la réputation de fortifier le cœur et les entrailles des hommes; elle protégeait également les portes et les gonds, d'où son second nom, cardea (dea cardinis). Au double titre de déesse des organes vitaux et des portes, elle fut associée aux divinités de la naissance, et était invoquée aussi bien pour favoriser le passage de l'enfant vers le monde, que pour interdire l'entrée de la maison aux puissances maléfiques : Ch. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* I, 2, p. 925.

30. Peuple du Latium, les Marses passaient pour des magiciens et des enchanteurs; ils savaient, en particulier, rendre inoffensif le venin des reptiles : M. BESNIER, *Lexique de géographie ancienne,* Paris 1919, p. 467; *Der Kleine Pauly* III, Stuttgart 1969, col. 1049.

31. Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage,* Paris-La Haye 1969, p. 27-33.

en Grèce, dans l'Antiquité, à l'occasion des naissances, et à Byzance, comme en témoigne Photius dans son *Lexique*[32].

Dans la tradition latine tardive le nom des striges, sous la forme de *stria* ou *striga*, désigne dans un sens large les sorcières[33], de même qu'en Grèce moderne, le terme στρήγγλα/στρίγλα[34]. En revanche le nom de Gellô ou de géloudes ne semble pas avoir pris à Byzance une extension générique. Il reste attaché aux puissances qui menacent le nouveau-né. Mais l'attribution du pouvoir maléfique à de vraies femmes est attestée par un règlement ecclésiastique tardif, édité par J. B. Cotelier sous le titre un peu pompeux de *Nomocanon*[35]. Il s'agit en fait d'un recueil de prescriptions pénitentielles destinées, nous semble-t-il, à des villageois[36]. Au chapitre des cas d'infanticide, volontaire ou involontaire, un article stipule : « Si Gylos se repent, dix ans de pénitence, cinq cents génuflexions »[37]. La punition des mères coupables de négligences ou de mauvais traitements ayant été prévue aux paragraphes précédents, on peut penser que « Gylos » désigne une femme soupçonnée de provoquer la mort des enfants par des maléfices[38].

Le texte de Jean Damascène nous renseigne sur l'une des pratiques qui étaient attribuées aux sorcières : elles auraient eu le pouvoir de dissocier leur âme de leur corps et d'agir, à la façon des chamans, durant leur sommeil[39]. De telles croyances

32. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I, Munich 1941, p. 85-86; Ph. KOUKOULÉS, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμὸς IV, Athènes 1951, p. 34; *Photii patriarchae Lexicon,* éd. S. A. Naber I, Amsterdam 1965, p. 128 : ῥάμνος. Photius explique que cet épineux était recherché comme contre-poison, et que les habitants de Khouses (en Égypte) s'enduisaient le corps d'une résine qui en était extraite pour se protéger des démons; la ῥάμνος était réputée être sans souillure, c'est-à-dire incorruptible, et c'est pourquoi, au moment des naissances, on en badigeonnait la maison de l'accouchée. Voir aussi MÉTHODE, *Convivium decem virginum* III, PG 18, col. 1996 D, qui, en associant la ῥάμνος au gattilier (Ἡ δὲ ῥάμνος καὶ Ἄγνος ἐστὶν), ajoute à l'idée de pureté que ces deux plantes évoquent une nuance sexuelle : considéré comme un anaphrodisiaque, le gattilier avait la réputation de favoriser la tempérance et la fécondité; sur son usage chez les Grecs, lors des Thesmophories, voir : M. DÉTIENNE, « Violentes eugénies », *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris 1979, p. 213, et *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce,* Paris 1972, p. 153-154.

33. Par exemple dans la Loi salique, MGH *Leges* I, 64, 1-3 : « Si quis mulierem ingenuam stria clamaverit... ». Rappelons qu'en italien moderne, sorcière se dit « strega ».

34. N. G. POLITIS, Μελέτη... (cité n. 21), p. 171-192.

35. J. B. COTELIER, *Ecclesiae graecae monumenta* I, Paris 1677, p. 68-158.

36. Les stipulations relatives aux fautes commises envers les enfants sont, en effet, précédées et suivies par des articles concernant les mauvais traitements infligés aux animaux domestiques.

37. COTELIER (cité n. 35), p. 149, art. 489. Il faut sans doute comprendre cinq cents génuflexions par jour : dans l'article 487, les parents coupables d'avoir laissé mourir leur enfant sans baptême avant le 7e jour sont condamnés, durant 6 ans, à 100 génuflexions par jour, 50 le matin, 50 le soir.

38. L'article suivant (490) stipule : « Môra (si elle se repent), cinq ans de pénitence, trois cents génuflexions. » Môra, nous le verrons plus loin, figure parmi les épithètes de Gellô dans les prières prophylactiques; il semblerait néanmoins que son action ait été moins radicale que celle de sa collègue puisque la punition de son crime est plus légère. Il s'agit sans doute, en l'occurrence, de femmes soupçonnées de provoquer la maladie en jetant des sorts, voir n. 87.

39. C'est à partir du Ve s. avant notre ère, lorsqu'ils furent en rapport avec les Scythes et les Thraces, que les Grecs furent influencés par la culture chamanique. L'idée que l'âme voyage sous forme d'oiseau tandis que le corps gît inanimé est développée par divers auteurs, notamment par Hérodote dans son récit du voyage d'Aristéas (HÉRODOTE IV, 2), voir : E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel,* Paris 1965, p. 140-141. Une variante de la même croyance est rapportée par APULÉE dans ses *Métamorphoses* III, 21 : une jeune femme, Pamphilée, désirant rejoindre son amant, enduit son corps d'un onguent et se transforme en hibou; cité d'après M. DÉTIENNE, *Les jardins d'Adonis...* (n. 32), p. 119.

ont été largement répandues en Asie et en Europe[40]. L'originalité de Byzance réside plutôt dans la réaction modérée de l'Église : en témoigne la pondération du châtiment prévu par le règlement ecclésiastique que nous avons cité, même si la pénitence infligée à une « Gylos » repentante est relativement plus lourde que celle qui sanctionne les mères coupables[41]. Il semble qu'il faille voir là cette tendance des clercs, déjà perceptible dans les premiers textes que nous avons présentés, à opposer à une croyance qu'ils ne peuvent contrôler une réponse raisonnable, sinon rationalisante.

L'attribution du pouvoir vampirique de Gellô à de vraies femmes nous a amenée à nous attacher à des textes latins et byzantins couvrant la période du Ier siècle avant J.-C. au XVe de notre ère. Mais l'apparition de Gellô est beaucoup plus ancienne et la croyance qu'elle incarne a connu une extension géographique très vaste. C'est ainsi qu'Ignace de Nicée et Psellos ont pu, sans vraiment se contredire, lui assigner des origines différentes : vieux mythe grec pour le premier, fiction littéraire d'origine sémitique pour le second. Nous allons essayer de voir ce que ces deux directions apportent à la connaissance du démon des accouchées.

Le laconique fragment de Sappho a été commenté à l'époque hellénistique par un parœmiographe, Zènobios[42], qui écrit : « Gellô qui aime trop les enfants : se dit à propos de ceux qui sont morts prématurément, c'est-à-dire de ceux qui, certes, aiment les enfants, mais les font périr de ramollissement[43]. Gellô était, en effet, une vierge et comme elle mourut avant l'heure, les Lesbiens disent que son fantôme visite les jeunes enfants et ils lui attribuent leur mort prématurée. » Nous voyons dans cet extrait le développement d'un thème, commun à de très nombreuses sociétés, celui des ἄωροι, qu'une mort prématurée a privés des joies de l'existence et qui tuent les vivants par vengeance ou par jalousie[44]. C'est à cette légende que se réfère

40. C. GINZBURG, *Les batailles nocturnes, sorcellerie et rites agraires en Frioul XVIe-XVIIe s.*, Lagrasse 1966, p. 36-41 et 57.

41. On peut supposer que les péchés contre l'esprit étaient sanctionnés plus sévèrement que les dommages apportés à l'enveloppe corporelle : la mère qui a laissé mourir son enfant par négligence est condamnée à deux ans de pénitence et à cent cinquante génuflexions; celle qui l'a battu à mort, à quinze ans de pénitence, mais seulement à trois cents génuflexions (COTELIER, cité n. 35, p. 149, art. 486, 488). Le châtiment des parents qui ont laissé mourir leur enfant sans le faire baptiser est nettement plus lourd que celui dont est passible le premier de ces deux cas d'infanticide.

42. ZÈNOBIOS III, 3, *Corpus paroemiographorum graecorum*, éd. E. L. Leutsch et F. G. Schneidewin I, Göttingen 1829, réimpr. Hildesheim 1965, p. 58.

43. Τρυφῇ δὲ διαφθειρόντων αὐτά, expression dans laquelle on est tenté de voir un jeu de mots : τρυφή s'oppose ici à τροφή, non au sens de nourriture, mais à celui de « solidification », le verbe τρέφω pouvant signifier solidifier, faire prendre, cailler (pour faire un fromage), et traduisant, dans certains traités médicaux, l'effet de la semence masculine sur le sang de la matrice lors de la conception, voir : P. DEMONT, « Remarques sur le verbe τρέφω », *RÉG* 91, 1978, p. 358-384. À l'intérieur de cette opposition, τρυφή doit être compris dans son sens ancien, dérivé du verbe θρύπτω, broyer, réduire en morceaux, ramollir. L'idée de décomposition est soulignée par l'emploi du verbe διαφθείρω (qui peut signifier : avorter). Mais on ne peut exclure de la définition de Zènobios le sens second de τρυφή à savoir la corruption par la débauche ou la séduction, voir : P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* II, Paris 1968, p. 1134. Selon une représentation commune chez les Grecs, le plaisir sexuel et la débauche, dont le principe est dans la femme, exercent une influence néfaste sur la procréation, voir : M. DÉTIENNE, *Les jardins d'Adonis*... (n. 32), p. 221 et 230.

44. F. CUMONT, « Virgile et les morts prématurés », *Publications de l'École Normale Supérieure*,

l'auteur de la *Vie de Taraise.* Mais il y a lieu de penser que Gellô fut d'abord comprise comme une divinité de la mort, une simple figure chtonienne sans attributs spécifiques. C'est ce que suggère son identification fréquente à Empousa. Aristophane décrit cette personnification de la mort, qu'il associe à Hécate, comme un démon polymorphe, empruntant tantôt l'apparence d'un animal, tantôt celle d'une belle femme, tantôt celle d'un monstre unijambiste au visage ardent de flammes [45]. L'assimilation de Gellô à Empousa est attestée par Hèsychios d'Alexandrie qui, dans son *Lexique,* définit Gellô comme « spectre d'Empousa » [46], et à l'époque byzantine par une glose portée par Nicéphore Calliste à un passage de l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre. Aux divers présages dont le récit précède, chez les historiens byzantins, l'avènement au trône de l'empereur Maurice, Évagre ajoute plusieurs signes favorables [47] dont celui-ci : la mère de l'empereur aurait raconté que, lorsqu'elle le mit au monde, un parfum ineffable et inconnu se serait répandu sur la terre, et qu'à plusieurs reprises, elle aurait vu Empousa se pencher sur l'enfant dans son berceau pour le dévorer, mais sans y parvenir [48]. Reprenant ce passage neuf siècles plus tard, Nicéphore Calliste précise qu'Empousa est aussi appelée Gellô [49], ce qui semble montrer qu'à l'époque byzantine le nom de Gellô s'était substitué à celui d'Empousa devenu archaïque. Le texte d'Évagre nous permet de faire deux observations intéressantes : il révèle le caractère « interclassiste » de la croyance en Empousa/Gellô à la haute époque byzantine, puisque la mère de l'empereur elle-même y adhère; il montre par ailleurs qu'un savant auteur ecclésiastique ne voyait rien de choquant à ce qu'une femme, fût-elle la mère de l'empereur, ait la vision d'un démon. L'indignation de Jean Damascène, la polémique attribuée au père du patriarche Taraise, se réfèrent donc bien à cette aptitude à changer de nature dont participeraient les striges et les géloudes. Les démons, formes illusoires [50], n'inquiètent pas les clercs, ce sont les êtres capables de transmutation qui les alarment pour d'évidentes raisons théologiques.

La lente éviction d'Empousa n'est pas le seul indice de la popularité de Gellô, celle-ci se manifeste également par une tendance, marquée dès l'époque hellénis-

section des Lettres II, Paris 1945, p. 123-152, donne une étude détaillée de ces croyances dans le monde gréco-oriental.

45. ARISTOPHANE, *Grenouilles,* 285-296.

46. *Hesychii Alexandrini Lexicon,* éd. K. Latte, Copenhague 1953, p. 368 : εἴδωλον Ἐμπούσης.

47. Évagre, contemporain de Maurice, sous le règne duquel il fut nommé préfet honoraire, achève son histoire en 593; il interprète donc de façon favorable des présages, parfois ambigus, alors que les historiens plus tardifs ne rapportent que des signes néfastes (voir : THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, *Historiae,* éd. De Boor, P. Wirth, Stuttgart 1972, p. 59, 11 ; THÉOPHANE, *Chronographia,* éd. De Boor, I, Leipzig 1883, p. 252, l. 26-31, p. 285, l. 4-16).

48. *The Ecclesiastical History of Evagrius,* éd. Bidez-Parmentier, Londres 1898, réimpr. Amsterdam 1964, p. 216-217.

49. NICÉPHORE CALLISTE, *Hist. eccl.* XVIII, 9, PG 147, col. 345 D-348 A.

50. Les démons sont réputés être incorporels, c'est-à-dire qu'ils ont un corps subtil, susceptible d'emprunter diverses apparences, mais que l'on ne peut ni voir directement, ni toucher, ce sont des φαντασίας ἰνδάλματα (PSELLOS, *De operatione daemonum,* éd. Boissonade, p. 11-14); lorsqu'ils veulent prendre corps, ils sont contraints d'investir un autre être, souvent un animal, voir : A. DELATTE, Ch. JOSSERAND, « Contribution à l'étude de la démonologie byzantine » (cité n. 13), p. 214-215 et 220-221.

tique, à identifier à Gellô diverses figures féminines de croquemitaines telles que Mormô, Alphitô, Akkô et surtout Lamia[51].

Cette dernière ogresse dont Strabon, dans un beau passage sur l'utilité et l'agrément des mythes, dit que les nourrices avaient coutumes de la citer pour effrayer les enfants[52], avait comme Gellô la particularité de faire périr les nouveau-nés par jalousie à l'égard des jeunes mères. D'abord reine d'une éclatante beauté, elle serait devenue un monstre marin après qu'Héra eut fait périr tous les enfants qu'elle avait eus de Zeus. Diodore de Sicile, à qui nous devons ce récit, laisse percevoir le caractère chtonien de Lamia en signalant, outre son habitat abyssal, la réputation qui lui était faite d'être aveugle[53]. L'activité mortifère de Lamia ne se limitait, au reste, pas aux enfants, ni son séjour aux profondeurs marines[54]; elle hantait également les déserts, et les textes la reconnaissent, sous la forme de l'onocentaure mentionné par Isaïe dans la version de la *Septante,* au nombre des démons qui habiteront le territoire déserté d'Édom[55]. Les différentes traductions de ce passage biblique révèlent clairement l'imbrication des traditions, orientale et occidentale, relatives aux puissances infernales. Dans un commentaire à la prophétie d'Isaïe, Théodoret de Cyr glose le terme d' « onocentaure » en disant que les anciens l'appelaient Empousa, et que ses contemporains lui donnent le nom d' « onoskélide »[56], dénomination confirmée par Suidas qui affirme qu'Empousa était parfois appelée « Onokolè » parce qu'elle avait des jambes d'âne, et par le nom d'*onoskélides* ou *anaskélades* qui, dans le folklore néo-grec, désigne les nymphes ravisseuses d'enfants[57]. Dans la traduction de la *Vulgate,* l' « onocentaure » est remplacé par « Lamia », tandis que le texte hébraïque cite « Lilit »[58].

La parenté de rôle et d'origine de Lamia et de Lilit a souvent été évoquée[59].

51. Th. HOPFNER, « Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber », *Studien zur Paläographie und Papyruskunde,* éd. K. Wessely XXI, Leipzig 1921, p. 10. L'identification de Mormô à Gellô et à Lamia est attestée par une scholie à THÉOCRITE, *Idylles* XV, 40 (*Scholia in Theocritum,* éd. Fr. Dübner, Paris 1899, p. 161), et par SUIDAS, *Suidae Lexicon,* éd. Adler III, n° 1252.

52. STRABON, *Géographie* I, 2, 8.

53. DIODORE DE SICILE XX, 41, 2-6, qui rapporte cette légende d'après DOURIS DE SAMOS (*FGrH* 76 F, 17). Un commentateur anonyme des *Ethica Nicomachea* d'Aristote (*Comment. in Arist. graeca* XX, Berlin 1892, p. 427, 38-40), montre Lamia sévissant aussi contre le fœtus dont elle s'empare en éventrant les femmes enceintes. Le nom de Lamia a été rapproché de l'adjectif λαμυρὸς = vorace, avide, voir P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique* II, p. 617. Aristote, *Hist. anim.* 540 B, prête ce nom à une sorte de requin. D'après Diodore, Lamia aurait habité une grotte au large de la Cyrénaïque, à Automala; elle aurait pu se séparer, à volonté, de ses yeux, qu'elle déposait dans une coupe lorsqu'elle ne s'intéressait pas aux affaires des humains. Cette tradition est également rapportée par PLUTARQUE, *De curiositate* 516, 2.

54. Comme en témoigne un beau récit de PHILOSTRATE (*Vie d'Apollonius de Tyane* IV, 25) montrant comment Apollonius sauva de la séduction de Lamia, qui avait pris l'apparence d'une femme belle et riche, un jeune homme de Corinthe qu'elle se préparait à épouser pour mieux le dévorer. Notons que, dans ce passage, Philostrate assimile Lamia aux μορμολυκίαι et à Empousa.

55. ISAÏE XXXIV, 11-14.

56. THÉODORET DE CYR, *In Isaiam* XIII, PG 81, col. 332 A.

57. SUIDAS, *Lexicon* II, p. 263, n° 1049; N. G. POLITIS, « Τὰ ὀνόματα τῶν νεράϊδων καὶ τῶν ἀνασκελάδων », *Ἱστορικὸν λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης,* Athènes 1918, p. 14-16; voir aussi : *Ἱστορικὸν λεξικὸν τῆς Νέας Ἑλληνικῆς γλώσσης* II, Athènes 1939, p. 133.

58. *Biblia sacra juxta Vulgatam clementinam,* Rome, Paris 1938, p. 897; *La Bible. Ancient Testament,* éd. sous la dir. de E. Dhorme II, Paris 1956, p. 117.

59. Th. HOPFNER (cité n. 51), p. 51-52; l'ancêtre de Lamia serait le démon assyro-babylonien

Moins connue est l'identification indirecte, opérée par les textes byzantins, de Gellô/Empousa à Lilit en passant par Lamia et la figure de l'onocentaure. Cette association est clairement exprimée par Psellos lorsqu'il assigne à Gellô une origine hébraïque et la rapporte plus particulièrement au *Testament de Salomon*. Avant d'aborder le problème de l'influence exercée par cet apocryphe sur les croyances byzantines, nous voudrions nous arrêter brièvement au personnage de Lilit.

Démon femelle, sans doute d'origine sumérienne, Lilit n'apparaît qu'une seule fois dans la Bible, dans le passage d'Isaïe que nous avons cité. Bien que d'origine étrangère, son nom a été très tôt mis en relation avec l'hébreu *laylah,* « nuit ». Elle est donc « la nocturne », et de même que la στρίγξ des Grecs, elle emprunte, surtout sur les amulettes, la figure de la chouette ou de l'effraie, oiseaux de malheur[60]. Dans les sources les plus anciennes, notamment dans le *Testament de Salomon,* elle est décrite comme une très belle femme aux longs cheveux, qui sort à la pleine lune et qui s'acharne contre les hommes qu'elle séduit ou qu'elle étouffe quand ils dorment seuls[61]. Dans la tradition talmudique, elle est assimilée à la reine de Saba, mi-femme, mi-démon, pourvue de pattes d'âne, d'où le nom d' « onocentaure » ou d' « onoskélis » que lui donnent divers documents[62]. De même que pour Empousa et Lamia, la vocation funèbre de Lilit n'est donc pas circonscrite à la mort des jeunes enfants. Mais cette activité, qui lui a sans doute été attribuée très tôt, lui a valu une large et durable réputation. Un passage de l'*Alphabet de Ben Sira*[63] nous informe de sa légende : Lilit, première femme donnée à Adam, fut créée comme lui à partir de la poussière du sol. Cette communauté d'origine l'incita à revendiquer l'égalité avec l'homme, et devant le refus d'Adam, elle se transforma en démon et s'envola dans les airs. Le Très-Haut envoya trois anges pour la ramener à son mari; ils la menacèrent, si elle persistait dans son refus, de faire périr tous ses enfants. Lilit préféra ce châtiment à la soumission et, depuis, elle se venge en tuant les enfants en bas âge, les garçons, durant la première nuit de leur vie, les filles, pendant les vingt premiers jours. Pour combattre ce mal, il convient d'attacher au cou de l'enfant une amulette portant le nom des trois anges.

Comme pour les légendes de Gellô et de Lamia, nous voyons apparaître, dans la tradition juive, le thème de la vengeance et de la jalousie. Mais l'histoire de Lilit diffère sur deux points importants : Lilit est responsable de la mort de ses propres enfants, et un midrash tardif affirme que « lorsque Lilit ne trouve pas d'enfants nouveau-nés, elle se retourne contre les siens »[64]; outre son sens étiologique, la

Lamashtu/Labartu, connu par une inscription prophylactique du VIIe s. avant notre ère découverte en Syrie du Nord; Lilit aurait pour origine le démon sumérien Lilithu, assurant les mêmes fonctions que Lamia, voir *Encyclopedia Judaica* XI, Jérusalem 1971, col. 246.

60. P. PERDRIZET (cité n. 24), p. 30-31; *Bulletin de la société nat. des antiquaires de France,* 1903, p. 164-170; « La chasse à la chouette », *Revue de l'art ancien et moderne* II, 1905, p. 143; Th. HOPFNER (cité n. 51), p. 51-52.

61. *The Testament of Salomon,* éd. Ch. Mac Cown, Chicago 1922, IV, 2-4, p. 18-19. Comme Lamia et comme Empousa, Lilit est une séductrice; de la semence des hommes qu'elle visite lorsqu'ils sont seuls, elle conçoit un nombre infini de démons et le Zohar la considère comme l'une des mères des légions démoniaques (*Zohar* I, 14^{b}, 54^{b}, II 96^{a}), voir : *Encyclopedia Judaica* XI, col. 247.

62. L. GINZBERG, *The legends of the Jews* II, Philadelphia 1954, p. 233-234.

63. Texte du IIIe ou du IVe s. de notre ère, L. GINZBERG, *op. cit.* II, p. 65-66.

64. Ce qui souligne le caractère de mère négative, clairement attribué à Lilit (dans la tradition arabe elle est nommée par euphémisme Karina Tabi'a = mère des enfants), et facilement perceptible

légende de Lilit a une valeur apotropaïque : en la connaissant, en écrivant le nom des trois anges, on peut contrecarrer l'action de la démone. Les nombreuses amulettes d'époque hellénistique découvertes en Égypte et en Palestine témoignent des pratiques magiques dirigées contre les démons, et, en particulier, contre Lilit[65].

Le *Livre* ou *Testament de Salomon,* auquel Psellos fait allusion à propos de Gellô, entre dans le cadre de la magie blanche destinée à prémunir contre divers maux. Ce texte, dont on ne connaît que des recensions grecques rédigées, sans doute, aux environs du IVe siècle, s'appuie sur le fond beaucoup plus ancien des croyances juives de Palestine à l'époque pré-talmudique[66]. Son orientation est essentiellement médicale : pour combattre l'action des démons il faut les connaître, c'est-à-dire posséder leur description et savoir leur nom. Chaque maladie est due à un démon particulier, chaque démon est assujetti à un ange capable de le rendre inefficace. Le *Testament* se présente donc comme un traité de démonologie pratique qu'aurait écrit Salomon, dont on connaît par ailleurs la réputation de magicien et de pourfendeur de démons[67] : il aurait reçu de Dieu un anneau qui lui conférait le pouvoir de faire comparaître devant lui les puissances infernales et de les forcer à se découvrir; avant de mourir, il aurait consigné ces révélations à l'intention des générations futures[68]. Contrairement à ce qu'affirme Psellos, Gellô n'est pas mentionnée dans le *Testament,* du moins dans les versions qui nous en sont parvenues. La figure démoniaque qui remplit ses fonctions se nomme « Obyzouth »[69], et apparaît comme un doublet de Lilit. Elle a l'allure d'une femme, son corps ténébreux est recouvert de cheveux embroussaillés, elle décrit ainsi son action : « Je suis celle qui durant la nuit ne dort pas; mais je parcours le monde entier à la poursuite des femmes et, conjecturant mon heure[70], je recherche[71] et j'étouffe les nourrissons. » En outre,

chez les autres démones que nous avons citées, voir : *Encyclopedia Judaica* XI, col. 247; GINZBERG, *op. cit.* III, p. 280.

65. L. GINZBERG, *op. cit.* I, p. 66. G. VIKAN, « Art, medicine and magic in early Byzantium », *DOP* 38, 1984, p. 78-86, remarque que c'est souvent le dieu égyptien Chnoubis qui est invoqué pour contrecarrer l'action de la démone.

66. Le texte grec de la Διαθήκη Σολομῶνος est dû vraisemblablement à un compilateur chrétien et hellénophone qui aurait assemblé des traductions grecques de documents écrits en hébreu ou en araméen, voir MAC COWN, *The Testament* (cité n. 61), Introduction p. 40-43.

67. On connaît la grande diffusion, au Moyen Âge, de la légende de Salomon et d'Asmodée, et l'importance de la figure de Salomon dans la littérature d'exorcismes, voir : R. REITZENSTEIN, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur,* Leipzig 1904, p. 285; F. PRADEL, « Griechische und süditalienische Gebete », *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* III, 2, Giessen 1907, p. 60. De nombreuses amulettes d'époque hellénistique, découvertes en Égypte, représentent Salomon à cheval transperçant de sa lance une diablesse ou un serpent. Selon P. Perdrizet ce type iconographique serait le premier modèle des représentations chrétiennes de saint Michel et de saint Georges, voir : *Negotium perambulans in tenebris* (cité n. 24), p. 7-11, 26-27, 33-34.

68. Salomon était considéré comme un magicien dès l'époque pré-chrétienne (FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités judaïques* VIII, 25, parle déjà des dons exceptionnels qu'il aurait reçus de Dieu); Selon Mac Cown, la Διαθήκη aurait eu pour objet d'expliquer d'où les magiciens tiraient leur savoir et leurs recettes pour combattre les démons. L'exorcisme fondé sur l'invocation des anges fut, en effet, largement pratiqué par les Juifs à l'époque hellénistique, voir MAC COWN, *The Testament* (cité n. 61), Introduction p. 46 s.; F. CUMONT, « Les anges du paganisme », *RHR* 72, 1915, p. 159-182.

69. *Testament* XIII, 1-3, p. 43-45.

70. στοχαζομένη τὴν ὥραν; le verbe στοχάζομαι fait partie du vocabulaire de la divination et de l'astrologie (P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique* II, p. 1060), science à laquelle le *Testament de Salomon* fait une large place : une majorité des démons y sont, en effet, en relation avec un astre ou

Obyzouth provoque divers maux : maladies des yeux, mal de dents, perte de la raison, douleurs du corps. Salomon lui fait dire qu'elle obéit à l'archange Raphaël; lorsqu'une femme enfante, il suffit d'écrire le nom de celui-ci sur un papier pour que la démone quitte les lieux.

L'identification d'Obyzouth à Gellô, opérée par Psellos (s'il ne l'a trouvée dans un texte), est confirmée par une abondante littérature d'exorcismes qui, sous une forme chrétienne — ce sont le Christ et les saints qui sont invoqués contre le mal — ressortit au *Testament de Salomon.* Toujours condamnées par l'Église [72], ces formules et ces prières ont été incessamment recopiées jusqu'à l'époque moderne, et se sont répandues dans toute la chrétienté byzantine [73]. Parmi les formules de conjuration dirigées contre Gellô, l'une des plus connues et des plus anciennes a été recueillie par Allatius, à la suite du Περὶ τῆς Γιλλοῦς de Psellos. Sous le titre de « Exécration de l'impure et immonde Gyllou », elle met en scène la légende de Mélitène et de ses frères : saint Sisinnios, Sinès et Sinodoros [74]. Selon P. Perdrizet qui, dans son étude sur les phylactères, en a donné une traduction et un commentaire détaillé [75], ce texte serait d'origine syrienne (Mélitène étant une ville du Haut-Euphrate et Sinès une localité voisine), et aurait été composé avant le VIe siècle. Saint Sisinnios apparaît en effet sur une célèbre fresque de Baouït [76], représenté

une figure du zodiaque (voir *Testament* VIII). Dans les traités de genethlialogie, les enfants non-viables, ou ἄτροφοι, naissent sous une mauvaise conjonction astrale, la lune ou le soleil étant bloqués par les deux planètes néfastes, Mars et Saturne, voir : A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque,* Paris 1899, p. 402; F. CUMONT, « Virgile et les morts prématurés » (cité n. 44), p. 126; G. DAGRON, « Le fils de Léon Ier, témoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie », *An. Boll.* 100, 1980, p. 273-274. G. Dagron nous a signalé la présence d'une prière prophylactique dirigée contre Gellô, dans un manuscrit d'Athènes (*Ath. graec.* 210 du XVIIIe s., fol. 64^v^), rassemblant des textes ayant trait à la divination, voir *CCAG* X, 1, p. 48, ce qui confirmerait l'association de la démone aux sciences de la prédiction.

71. Μαστεύω, expression qui résulte d'une conjecture insatisfaisante de Mac Cown; on serait, en effet, tenté de comprendre « je donne le sein » (à partir de ὁ μαστὸς), mais cet emploi n'est pas attesté et constituerait un hapax. Peut-être faudrait-il corriger en ματέω, dans le sens d'écraser, voir P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique* II, col. 672, qui signale l'analogie de ματέω et de πατέω; or Gellô est, dans une formule conjuratoire invoquant l'archange saint Michel, surnommée παταξαρέα, voir : F. PRADEL (cité n. 67), p. 23.

72. Voir : A. VASSILIEV, *Anecdota byzantina* I, Moscou 1893, p. LXIX-LXXII; sur l'utilisation courante des prières prophylactiques à Byzance, voir : PSELLOS, Ἐγκώμιον εἰς τὴν μητέρα αὐτοῦ, éd. N. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi* V, p. 17 et à l'époque moderne, M. M. PROVATAKIS, « Τὸ *πεδουλόχαρτι, ἕνα ἄγνωστο χειρόγραφο ἐξορκισμῶν ἀπὸ τὸν βορειοελλαδικὸ χῶρο* », Β' *Συμπόσιο λαογραφίας* τοῦ βορειοελλαδικοῦ χώρου. Πρακτικά, Thessalonique 1976, p. 401-424.

73. Sur l'influence exercée par cette littérature apocryphe sur les pays slaves où elle fut traduite et acquit une grande popularité, voir : A. VESELOVSKIJ, « Zametki k istorii apokrifov » (« Remarques sur l'histoire des apocryphes »), *ZMNP* juin 1886, p. 288-302; R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français* IV, Paris 1894, p. 16, 23-24, qui attribue la diffusion de ces textes dans le monde slave à l'influence des hérésies dualistes. Un manuscrit grec du XIXe s. rassemblant ces formules conjuratoires a été récemment découvert à L'vov : il aurait, jusqu'en 1950, servi de talisman à sa propriétaire, vieille femme d'origine grecque qui ne savait pas lire, voir : E. E. GRANSTREM, « K istorii zagovorov i apokrifičeskih molitv v vizantijskoj pis'mennosti » (« Pour l'histoire des exorcismes et des prières apocryphes dans la littérature byzantine »), *Palestinskij Sbornik* 90, 1981, p. 86-92.

74. N. SATHAS, *Bibliotheca graeca* V, p. 573-575.

75. P. PERDRIZET, *Negotium perambulans in tenebris* (cité n. 24), p. 16-25.

76. Découverte par J. Clédat lors de l'exhumation, en Haute-Égypte, des ruines d'un couvent bâti au début du Ve s. par un abbé Apollonios : J. CLÉDAT, « Le monastère et les nécropoles de Baouït », *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire* XII, 2, 1906, p. 80-81 et pl. LVI. Cette fresque, déposée au Musée du Caire, est généralement datée du VIe s.

comme un cavalier parthe transperçant de sa lance une femme du nom d'Alabasdria. En haut et à droite de la fresque une sirène ailée est désignée comme fille d'Alabasdria; en haut et à gauche, on peut reconnaître les jambes et les pieds d'un enfant assis. La scène est située dans un jardin peuplé par les animaux démoniaques énumérés par Isaïe dans sa prophétie sur Édom [77]. Nous ne possédons pas de légende d'Alabasdria mais il est clair, d'après la fresque de Baouït, qu'il s'agit d'un démon féminin ayant ravi un enfant. Dans un article consacré aux croyances populaires arméniennes, F. Feydit [78] suppose que le nom d'Alabasdria, connu chez les Égyptiens hellénisés, aurait une origine parthe : on connaît en Perse et en Arménie un démon Al et sa mère, Madar-i-âl. Sur la fresque, Alabasdria est représentée comme une femme, tandis que sa fille apparaît comme une diablesse. La représentation de Sisinnios en cavalier parthe, de même que l'origine perse du nom de la démone, confirmeraient une hypothèse émise par R. Basset [79] : le héros de la légende de Mélitène ne serait autre que le successeur de Manès [80]. D'après les *Actes de la dispute d'Archélaos,* rédigés entre 330 et 340 par un certain Hègémonios [81], Sisinnios aurait abandonné son maître et aurait embrassé le christianisme. Ainsi le récit des prouesses attribuées par les manichéens à leur hérésiarques put-il être adopté par les chrétiens orthodoxes, qui confondirent bientôt Sisinnios avec le martyr de Nicomédie, mort sous Dioclétien [82]. La légende de Mélitène, sous la forme que nous lui connaissons, peut donc être rapportée à la fin du IVe ou au début du Ve siècle. La traduction de Perdrizet nous autorise à nous contenter d'un résumé :

Mélitène, grande dame de Constantinople au temps de Trajan, a perdu six enfants du fait de Gyllou. Enceinte pour la septième fois, elle se fait construire une tour dans le quartier des Chalkoprateia et s'y enferme avec ses servantes pour mettre l'enfant au monde. Mais voici venir ses frères, saint Sisinnios, Sinès et Sinodoros, qui obligent Mélitène à leur ouvrir la porte. Gyllou en profite pour s'introduire sous la forme d'une mouche, et tue l'enfant. Sisinnios et ses frères poursuivent Gellô jusqu'au Liban [83], elle se sauve vers la mer, mais ils la rattrapent et la rouent de coups [84] en

77. L'ibis, la chouette, le hérisson, le chacal, l'onocentaure et la sirène; au-dessus de la tête d'Alabasdria on reconnaît le mauvais œil, tel qu'il est représenté sur diverses amulettes, attaqué par deux serpents et un scorpion, et transpercé par un poignard et deux flèches empennées, P. PERDRIZET, *Negotium...,* p. 26-27.

78. F. FEYDIT, « Les croyances populaires arméniennes V », *Bazmavep* 2, 1973, p. 235-239.

79. R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens* IV, p. 13-18.

80. Mentionné par Pierre de Sicile en tant que chef des disciples de Manès : PIERRE DE SICILE, *Histoire des Pauliciens* § 67, dans « Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure », *Tr. Mém.* 4, 1970, p. 31, 24, et par PHOTIUS, *Récit de la récente réapparition des Manichéens* § 50, *ibid.,* p. 137, 11.

81. PHOTIUS, *Bibliothèque* 85, éd. R. Henry II, Paris 1960, p. 9; *Acta Archelai,* éd. C. H. Beeson, GCS 16, Leipzig 1906.

82. Commémoré le 12 février, *BHG* n° 1219.

83. On peut penser que Gellô, comme Lilit, cherche à rejoindre le désert d'Édom ou l'Égypte, terre des démons selon la tradition hébraïque de même que la mer Rouge est l'un de leurs refuges favoris, voir : L. GINZBERG, *Legends of the Jews* I, p. 6.

84. On retrouve ici un trait commun à de nombreuses légendes : pour rendre gorge le démon, ou la personne qu'il habite, doit être battu, d'où le motif de la princesse possédée par le démon qui doit être battue durant sa nuit de noce afin que son époux ne soit pas mis à mal, et afin de devenir féconde. Voir : G. DUMÉZIL, *Le problème des centaures,* Paris 1929, p. 217, 225-228; A. AARNE,

lui enjoignant de rendre les enfants. Elle répond qu'elle ne peut les restituer que si elle boit du lait de leur mère, et lorsque le lait de Métilène lui est apporté, elle rend à la vie les sept enfants. Alors Sisinnios continue à la battre, et Gyllou promet qu'elle n'approchera pas des maisons où seront inscrits ses noms, qui sont au nombre de douze et demi.

Comme l'explique Perdrizet, il faut comprendre que ὄνομα désigne ici, comme en grec ancien, à la fois le nom et la personne; les douze noms et demi représentent donc les douze hypostases de Gellô, la fraction s'ajoutant au nombre entier pour marquer la complétude. Les principales versions de la légende de Mélitène donnent des noms de Gellô des listes différentes qui se complètent. On les trouvera dans l'étude de Perdrizet qui nous dispense d'un ample commentaire [85]. Nous nous limiterons à remarquer qu'une majorité de ces dénominations représentent des épithètes : Gellô est dite, par exemple, 'Αμορφοῦς, 'Αδικία, Μυῖα [86], Πετωμένη parce qu'elle est polymorphe, qu'elle fait le mal, apparaît sous forme de mouche, est pourvue d'ailes, etc. Mais plusieurs noms sont empruntés à des figures démoniaques étrangères dont Gellô assume le rôle, ainsi : 'Αβυζοῦ, graphie sous laquelle on reconnaît Obyzouth, Μωρρᾶ, personnification féminine de la male-mort [87], Στρίγαλα/Στρίγλα, qui nous ramènent aux striges, Σεληνοῦς — la lune sinistre — qui rappelle qu'Empousa/Gellô était associée à Hécate, Βαρδελλοῦς, qu'il faudrait rapprocher du nom de la démone et ogresse Ouarzelya/Berzelia, qu'un apocryphe éthiopien présente comme la propre sœur de Sisinnios [88].

Les exorcismes dirigés contre Gellô ont connu une grande postérité, mais leur contenu est répétitif : seuls varient le nombre des noms de la démone, qui, sans doute parce que l'on craignait d'en oublier, tend à s'accroître, et la personne des intercesseurs, saints ou archanges [89]. Il ne nous paraît pas utile de nous y arrêter davantage

St. THOMPSON, *The types of folk tales, a classification and bibliography,* Helsinki 1971, n° 507ᴬ, p. 173-174 (Folklore Fellows Communications, n° 164).

85. Elles sont au nombre de cinq, deux sont données par N. SATHAS (cité n. 19), p. 573-575, d'après le *Parisinus graec.* 395; une liste est reproduite par ALLATIUS, *De Graecorum hodie...* (cité n. 19), p. 126-129; REITZENSTEIN en publie une dans *Poimandres...* (cité n. 67), p. 297; une cinquième liste se trouve chez F. PRADEL (cité n. 67), p. 279 (voir P. PERDRIZET, *Negotium...*, p. 20-24).

86. Μυῖα rappelle que Gellô s'est introduite auprès de l'enfant de Mélitène sous forme de mouche, mais ce nom est également à rapprocher du démon Belzebuth, Βεελζεβούλ = le seigneur des mouches, voir P. PERDRIZET, *Negotium...*, p. 21.

87. Μόρος, le destin, la mort violente, apparaît pour la première fois comme personnification de la mort chez HÉSIODE, *Théogonie* 211, en compagnie de Kèr et de Thanatos; mais la forme féminine, Μῶρα est largement attestée, voir : ESTIENNE, *Thesaurus* VI, col. 1338, plutôt dans le sens de débilité d'esprit. Dans les langues slaves, Mora/mara, désigne un esprit qui frappe les enfants de faiblesse mentale, et l'on se souvient qu'Obyzouth se flatte de provoquer des troubles de la raison. Nous sommes donc portée à croire que Μῶρα désigne ici l'esprit qui rend l'enfant débile.

88. R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens* IV, p. 38-41; parenté qui traduit peut-être la croyance selon laquelle à chaque démon est attaché un ange capable de le combattre, voir MAC COWN, *The Testament of Salomon,* p. 46-49. Ouarzelya est également connue dans la littérature prophylactique byzantine par une εὐχὴ invoquant saint Arsénios (éditée par N. Sathas, cité n. 19, p. 577), qui donne de cette diablesse un portrait fort semblable à celui d'Empousa : yeux flamboyants, bras de fer, cheveux de crin, et proche également de la description des démons arméniens appelés Alk : yeux de feu, griffes de cuivre, dent unique en forme de défense de sanglier, voir : Manouk ABEGJAN, *Die armenische Volksglaube,* Leipzig 1899, p. 570-571.

89. Nous avons donné dans les n. 72 et 85 une liste bien incomplète de ces recueils, dont beaucoup restent inédits, voir : A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη II,

si ce n'est pour une dernière remarque : on a pu supposer que l'emploi du pluriel *géloudes,* attesté par le texte de Damascène, correspondait aux multiples hypostases de Géllô [90]. Il nous paraît plus vraisemblable que ce pluriel ait été utilisé pour désigner, par analogie avec les striges, les femmes qui, comme la Gylos du *Nomocanon* de Cotelier, étaient soupçonnées de faire périr les enfants par des maléfices.

En présentant ce dossier nous avons voulu étudier, à travers des textes datés, les formes sous lesquelles une croyance, sans doute bien antérieure aux temps historiques, s'est manifestée à une époque et dans une civilisation donnée. Ce qui frappe tout d'abord, c'est une évidente permanence; les témoignages écrits s'étendent de la Grèce archaïque à l'époque byzantine, et sont prolongés par la tradition orale du folklore néo-grec. En second lieu, la figure de Gellô se caractérise par sa polysémie et son extrême plasticité : sans être une forme vide (je reviendrai ultérieurement sur ce point), elle est indéfiniment variable et adaptable : tantôt divinité chtonienne, tantôt fantôme d'une jeune fille morte prématurément, mi-femme mi-oiseau, centaure, sorcière, elle s'éparpille dans le folklore néo-grec en une multiplicité de nymphes, néréides, sirènes. Elle est aussi récupérable par des discours savants et il n'est pas jusqu'à la polémique théologique qui ne puisse s'en servir comme d'un matériel expérimental pour affirmer la corporalité des apparitions du Christ. Contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, la polymorphie qui caractérise les croyances populaires dans leur expression orale n'a pas été soumise à une normalisation par les textes. Cette absence de réduction à quelques traits communs est peut-être due au fait que les documents dont nous disposons ne dépendent pas directement les uns des autres. Néanmoins ces textes se situent et s'imbriquent dans une chaîne, où chacun peut servir de commentaire à un autre, tout en introduisant des modifications et des variantes, particulièrement sensibles en ce qui concerne les dénominations et les identifications. On est même tenté de penser que la tradition écrite a accentué la force d'attraction exercée par Gellô et l'a développée dans deux sens opposés : une tendance à synthétiser se manifeste dans les textes littéraires qui cherchent à substituer Gellô aux autres figures exerçant les mêmes fonctions, et, en sens inverse, une tendance à la multiplication dans les talismans et les exorcismes qui tirent de Gellô, comme d'une poupée gigogne, toutes les forces démoniaques qui peuvent lui être associées. La plasticité de Gellô, son aptitude à assurer plusieurs rôles explique, au moins partiellement, la diffusion de son nom dans tout l'Orient méditerranéen et jusqu'en Europe centrale [91]. Le *Testament de Salomon* et les écrits qui s'y rattachent ont contri-

S. Petersbourg 1894, p. 101-106; plusieurs exorcismes invoquant saint Michel donnent une liste de 40 hypostases de Gellô : F. PRADEL (cité n. 67), p. 23; B. SCHMIDT, *Das Volksleben des neugriechischen und des hellenischen Altertums,* Leipzig 1931, p. 171 s.

90. A. DELATTE, Ch. JOSSERAND, « Contribution... » (cité n. 13), p. 232.

91. M. GASTER, « Two thousand years of a charm against the child-stealing witch », *Folklore* 11, 1900, p. 129-162. La légende, parvenue en Russie, sans doute par l'intermédiaire de la Bulgarie, est connue dans plusieurs versions, voir M. TIHONRAVOV, *Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury* (*Monuments de la littérature apocryphe russe condamnée par l'Église*) II, S. Petersbourg 1863, p. 351-357. Gellô, sous sa forme christianisée, exerça également une influence sur les traditions juives d'Europe centrale et orientale : dès le IVe s., les anges qui, dans l'*Alphabet de Ben Sira,* poursuivent Lilit, portent le nom de

bué à propager le vocable; faisant le relais entre version savante et pratiques populaires, ils ont conduit à regrouper sous un nom unique un nombre considérable d'activités magiques et, par là même, à leur donner une forme ou une portée différentes.

Les textes que nous avons rassemblés nous ont fait percevoir la permanence d'un thème mythique, tout en témoignant de ses changements. Est-il possible en les étudiant dans une perspective diachronique de dégager les étapes de ces transformations? Nous ne le pensons pas, et c'est la raison pour laquelle nous n'avons pas cru devoir aborder ces témoignages dans un ordre chronologique : tout porte à croire qu'à l'époque historique, et à Byzance en particulier, plusieurs aspects de la croyance ont coexisté. Pourtant, sans parler vraiment d'évolution, il nous semble permis de définir différents états.

La figure de Gellô et les légendes qui l'accompagnent ne constituent pas un mythe au sens Levi-Straussien du terme, ces récits ne comportent pas, en effet, de séquences canoniques : Oedipe, par exemple, tue son père et épouse sa mère quelles que soient les versions de son histoire, et ces deux composantes sont des passages obligatoires et indissociables du personnage[92]. Rien de tel pour Gellô que, grâce à son identification à Empousa, nous pouvons considérer comme une simple personnification de la mort, et comme l'une de ses figures primitives, de femme et d'ogresse, la plus « ignoble » aux yeux des Grecs[93]. Elle est associée dès l'époque archaïque, comme en témoigne le fragment de Sappho, à la mort de jeunes enfants. C'est là, peut-être, l'état le plus ancien de Gellô. À quel moment les légendes à valeur étiologique se développent-elles, nous ne le savons pas, mais le fait que nous les connaissions surtout par des textes de l'époque hellénistique ne permet pas de douter de leur ancienneté[94]. Elles représentent cependant, à ce qu'il nous semble, un développement secondaire, dans la mesure où la recherche d'une explication s'apparente à une tentative de rationalisation. On peut distinguer dans ces récits deux tendances légèrement différentes.

Certains attribuent les exactions de Gellô et des figures qui lui ressemblent à la jalousie et à la volonté de vengeance : Lamia, Lilit, Ouarzelya, se retournent contre les mères après avoir vu périr, ou après avoir tué elles-mêmes, leurs enfants. Nous voyons apparaître ici le thème du φθόνος ou de la βασκανία illustré sur les amulettes

Snwy, Snsnwy, Smnset (rappel évident de Sisinnios, Sinès et Sinodoros), voir : L. GINZBERG, *op. cit.* (n. 62), I, p. 65-66; l'influence chrétienne est claire dans les amulettes, dirigées contre Lilit, qui mettent en scène Élie excommuniant la diablesse et lui faisant dire ses noms et, à partir du XIVe s., dans les manuscrits de la *Kabbale* où Lilit est surnommée « striga », ou « Astriba », ou « ange Astribo », effet retour des apports de la littérature apocryphe juive aux croyances du monde hellénophone, voir : *Encyclopedia Judaica* XI, col. 249.

92. C. LEVI-STRAUSS, « La structure des mythes », in *Anthropologie structurale,* Paris 1958, p. 235-243.

93. J.-P. VERNANT, « Figures féminines de la mort en Grèce », *L'individu, la mort, l'amour, soi-même et l'autre en Grèce ancienne,* Paris 1989, p. 131-152, particulièrement p. 132 : l'image féminine de la mort qui représente la décomposition du cadavre et l'oubli, s'oppose à la figure masculine de Thanatos qui emporte les hommes dignes de mémoire, et qui apparaît comme la « belle mort ». Voir aussi du même auteur : « La belle mort et le cadavre outragé », in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes,* Paris 1982, p. 55-56.

94. Voir : M. DÉTIENNE, *L'invention de la mythologie,* Paris 1981, p. 87 s.

par la représentation du mauvais œil ou de la chouette [95]. Ne doit-on pas considérer le transfert du pouvoir meurtrier de Gellô sur de vraies femmes, attesté de façon particulièrement vivante par les textes de l'époque byzantine, comme un prolongement de cette interprétation? Les mangeuses d'enfants sont, selon Psellos, des femmes que l'âge a rendues stériles, selon Ignace de Nicée, des femmes d'une extrême pauvreté.

D'autres textes mettent en avant le désir : Γελλὼ παιδοφιλωτέρα, expression ambiguë qui, devenue proverbe comme en témoigne Zènobios, avait sans doute une valeur métaphorique. Jeune fille morte prématurément, Gellô tue les enfants parce qu'elle les aime trop [96]. Ce thème, nous l'avons déjà dit, rejoint les croyances concernant les ἄωροι et on le retrouve, sans doute, dans les superstitions de l'époque moderne relatives aux nymphes ravisseuses d'enfants [97]. Là encore on peut penser à une formation secondaire par rapport au premier type évoqué, la mort étant symbolisée, tout au moins dans le folklore néo-grec, par le rapt ou par la relation amoureuse plutôt que par l'ingestion.

On a sans doute remarqué à la lecture de nos textes certaines variations dans les modalités du meurtre : les striges ou géloudes étouffent les enfants ou bien absorbent leurs organes vitaux, foie et entrailles; le vampirisme est l'arme de Gellô; Obyzouth étouffe les nouveau-nés tandis que Lilit et Ouarzelya les étranglent pour se nourrir de leur sang. Nous sommes donc en présence de deux sortes d'actions meurtrières (étouffer/vampiriser), mais celles-ci ne peuvent être mises en relation biunivoque avec les motivations que nous avons définies plus haut (jalousie ou désir) : en tout état de cause les démones de l'accouchement sont des ogresses et, dans les deux cas, la mort est perçue comme le résultat d'un manque qui serait aussi présenté comme constituant une menace mortelle [98].

Le *Testament de Salomon* et la littérature prophylactique qui lui ressemble présentent un dernier aspect de la tendance à la rationalisation, sans doute celui qui est le plus proche des mentalités contemporaines; Gellô et ses compagnes sont décrites comme des divinités chtoniennes, mais le résultat de leur action s'apparente à la maladie. Dans les recueils d'exorcismes, l'exécration de Gellô côtoie les conjurations dirigées contre les maux de tête, de dents, des yeux, contre l'épilepsie, etc [99]. Ce glissement nous apparaît comme une atténuation du sens de la croyance primitive.

95. P. PERDRIZET, *Negotium...*, p. 25-31. Dans la prière à saint Michel citée par F. PRADEL, *op. cit.* (n. 67), p. 23, Gellô est aussi appelée βασκοσύνη, l'envie; quant à la jalousie, ὁ φθόνος, elle est considérée par Grégoire l'Illuminateur comme le père de la mort, voir : N. ADONTZ, « Le questionnaire de saint Grégoire l'Illuminateur » (cité n. 22), p. 330, qui paraphrase le verset de *Sagesse* II, 24 : « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. »

96. Qu'il nous soit permis de citer un parallèle : dans les pays de la Méditerranée orientale et surtout dans les pays du Maghreb, le regard d'amour de la mère à son enfant est considéré comme l'agent le plus dangereux du mauvais œil, ce qui s'exprime par un dicton « œil d'amour, œil d'envie », voir : Muriel DJERIBI, « Le mauvais œil et le lait », *L'Homme* 105, janvier-mars 1988, p. 39-40.

97. N. G. POLITIS, Μελέτη... (cité n. 21), p. 81-126.

98. On trouvera d'intéressants parallèles à cette conception de la mort, tout à fait étrangère au christianisme, dans : Geneviève CALAME-GRIAULE, « Une affaire de famille, Réflexions sur quelques thèmes de cannibalisme dans les contes africains », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6, automne 1972, p. 171-201.

99. Voir les recueils grecs que nous avons déjà indiqués et notamment A. VASSILIEV, *Anecdota...* (cité n. 72), p. 332 s.

	Empousa	**Gellô**	**Lamia**	**Lilit**	**Obyzouth**	**Striges**	**Géloudes**
Description	Polymorphe : femme, animal, monstre chtonien, jambe d'âne, yeux flamboyants, identifiée à Hécate	Spectre d'Empousa polymorphe, a une longue chevelure, jeune fille morte prématurément	Monstre marin, ressemble à un épouvantail, n'a pas d'yeux	Belle femme ailée, a une longue chevelure	Femme couverte de poils, corps ténébreux, yeux flamboyants, cheveux de crin	Harpies, femmes ailées, poussent des cris stridents	Vieilles femmes ailées
Localisation	lieux obscurs ou plein midi	Liban, mer Rouge; s'introduit dans les locaux fermés	Cyrénaïque, grotte marine; fréquente les déserts	mer Rouge; sort la nuit à la pleine lune	Ninive; sort la nuit	entrent la nuit dans les maisons fermées	entrent secrètement dans les maisons fermées
Activités	s'empare des nouveau-nés pour les dévorer, tue les hommes	tue les nouveau-nés en les ramollissant; en les ingurgitant, les régurgite après avoir bu du lait de leur mère	mange les fœtus, tue les nouveau-nés, séduit et dévore les hommes	étrangle les nouveau-nés pour boire leur sang; séduit les hommes dont elle conçoit des démons	tue les nouveau-nés	tuent les nouveau-nés en mangeant leurs entrailles, leur donnent le sein, mangent les entrailles des cadavres	tuent les nouveau-nés en leur donnant le sein et absorbent leurs humeurs
Chronologie		tue les enfants qui viennent de naître et les enfants au sein, attaque l'embryon, et l'enfant jusqu'à 1 an		tue les garçons le 1er jour de leur naissance, les filles jusqu'au 20e jour	conjecture son heure	s'attaquent à un enfant de 5 jours	se tiennent au chevet de l'accouchée jusqu'au 8e jour

Nous avons affirmé plus haut que Gellô n'était pas une forme vide, un simple instrument du discours. Il nous reste donc à comprendre à quelle réalité matérielle ou psychique sa figure se réfère et, dans ce but, nous allons tenter de mettre en valeur les éléments invariants des récits qui lui sont attachés. Nous avons résumé dans le tableau ci-contre les principaux caractères des forces démoniaques hostiles aux naissances et aux mères. Toutes sont féminines et ont en commun un aspect monstrueux; plusieurs d'entre elles sont associées à la mort en général et l'on peut observer que celles qui sont plus particulièrement tenues pour responsables de la perte des enfants sont des doublets des premières : Gellô, Obyzouth et les géloudes sont respectivement des aspects d'Empousa, de Lilit et des striges. Enfin sont récurrentes les modalités de l'action et la délimitation des périodes dangereuses : la Gellô de la légende de Mélitène s'introduit dans une forteresse, les striges et les géloudes entrent dans les maisons soigneusement fermées. L'enfermement est dans ces récits présenté comme une mesure préventive dirigée contre l'action des démons. De nombreux exemples ethnographiques et, plus directement encore, les rites de naissance observés à Byzance puis en Grèce à l'époque moderne[100], invitent à établir ici un parallèle avec l'usage très répandu, et particulièrement mis en valeur dans la légende de Mélitène, de la mise à l'écart des accouchées et des nouveau-nés durant une période de quarantaine qui varie selon les sociétés[101]. Plusieurs des textes que nous avons étudiés donnent des précisions chronologiques ou fixent des limites à l'action du démon. Ignace de Nicée parle d'enfants qui viennent de naître ou de nourrissons en bas âge; Psellos indique que Gellô s'attaque à l'embryon et au fruit des mères et lui donne un an pour agir, délai après lequel l'enfant tombe sous la loi de la commune destinée[102]. Selon un commentaire consacré par Allatius aux rites des Grecs, les géloudes constituent une menace jusqu'au huitième jour de la naissance, c'est-à-dire jusqu'au baptême de l'enfant[103], et Ovide fixe l'intervention des striges au cinquième jour, date à laquelle les Grecs et les Latins avaient coutume de purifier la maison de l'accouchée[104]. Obyzouth « conjecture son heure » comme si la licence de tuer lui était conférée par les configurations astrales, et Lilit tue les garçons au premier jour, et les filles jusqu'au vingtième jour de leur naissance[105]. Chacune de ces précisions est en elle-même significative, mais au-delà de leur diversité elles ont

100. Ph. KOUKOULÉS, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός IV, p. 32-33.

101. A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, p. 57-60.

102. Il faut sans doute rattacher cette affirmation de Psellos, seul auteur, parmi ceux que nous avons étudiés ici, qui fixe un délai aussi long, à la notion astrologique et médicale de l'ἄτροφος, enfant non-viable qui meurt avant d'avoir passé un an, voir G. DAGRON, « Le fils de Léon Ier » (cité n. 70), p. 273.

103. ALLATIUS, *De Graecorum hodie*... (cité n. 19), p. 115.

104. Voir l'article de L. DÜBNER, « Birth », dans *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by J. Hastings, II, Edinburgh, New York 1930, p. 648-664. La cérémonie de purification qui touchait non seulement la maison, mais tout l'entourage de l'accouchée, avait lieu au cinquième jour de la naissance et précédait la cérémonie de l'amphidromia; les enfants que l'on décidait d'exposer l'étaient avant le cinquième jour, ou le cinquième jour, voir aussi Nicole BELMONT, « Levana ou comment « élever » les enfants », *Annales ESC* 1, 1973, p. 77-89.

105. Ce qui correspond à une opinion commune à divers peuples, et bien représentée dans la médecine hippocratique, selon laquelle le sexe féminin participant du froid et de l'humide, les filles, dès le stade embryonnaire mettent plus de temps à prendre forme que les garçons, voir P. DEMONT, « Remarques sur le verbe τρέφω » (cité n. 43), p. 371-372.

un sens général : Gellô menace les accouchées et les enfants qui viennent de naître et son action est limitée dans le temps. Cette observation nous permet d'exclure toute tentation de rapporter la figure de Gellô à des fléaux sociaux tels que la mortalité infantile en général, ou l'infanticide (crime que le *Nomocanon* de Cotelier distingue clairement des agissements de Gylos). Un passage du *De mensibus* de Jean Lydos, étudié par G. Dagron [106], nous permet de jeter une passerelle entre les témoignages ethnographiques attestant la crainte dont les accouchées et les nouveau-nés font l'objet dans de nombreuses sociétés, et les croyances des Byzantins relatives aux naissances. Ce texte développe un parallèle entre les étapes de la conception, de la naissance, et de la décomposition des morts, la formation de l'enfant dans le sein de sa mère, puis les premiers jours de sa naissance, étant mis dans une relation de symétrie inverse avec les transformations du cadavre [107]. Au quarantième jour, la décomposition est achevée et le mort trouve sa place dans l'autre monde, tandis que l'enfant passe de l'état de semi-cadavre à celui d'être humain, il sourit à sa mère et est baptisé [108]. Le statut de cadavre conféré à l'enfant tant qu'il participe de l'état d'impureté de sa mère, appelle la mise à l'écart et la quarantaine dont l'accouchée et le nouveau-né font l'objet, et explique, comme l'a montré R. Hertz dans son *Étude sur les représentations collectives de la mort,* que les rites qui accompagnent dans diverses civilisations les premiers jours de la naissance s'apparentent au deuil dont ils adoptent le rythme [109]. La naissance appartient donc au domaine de la mort, et elle est vécue comme une période favorable à l'intervention des démons. La crainte de l'accouchée et de l'enfant aux premiers jours est attestée, pour la Grèce antique, par les interdits touchant non seulement les jeunes mères, mais toutes les personnes ayant eu contact avec elles durant l'accouchement, et par les rites de purification qui se conservent à Byzance sous une forme christianisée [110].

Parlant de la femme en couches, nous avons introduit la notion d'impureté qui demande quelques commentaires. Comme l'explique Mary Douglas dans son ouvrage sur *La souillure,* l'impureté ne peut être directement assimilée à la saleté ou à la pollution; elle résulte du mélange, de l'appartenance à deux domaines qui devraient être radicalement distincts [111]. Ainsi les femmes lors de la puberté, des règles et surtout

106. G. DAGRON, « Troisième, neuvième et quarantième jour dans la tradition byzantine : temps chrétien et anthropologie », in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe-XIIIe s.,* Paris 1984, p. 419-430.

107. Le sperme devient sang au troisième jour, au neuvième il se solidifie, au quarantième l'embryon prend forme ; au troisième jour le cadavre perd sa forme humaine, au neuvième il se dissout tout entier sauf le cœur, au quarantième le cœur aussi disparaît. Au troisième jour de la naissance l'enfant est démailloté, au neuvième on peut le toucher, au quarantième il sourit et commence à reconnaître sa mère, voir : G. DAGRON (cité n. 106), p. 419-420.

108. CENSORINUS, *Le jour natal,* trad. par G. Rocca-Serra, Paris 1980, p. 15, 11, 7-8. La célébration du quarantième jour de la naissance était déjà pratiquée par les Grecs dans l'Antiquité ; avant cette échéance une femme en couches ne pouvait se présenter dans un sanctuaire, voir aussi M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I, p. 85-86.

109. R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *Année sociologique* 10, 1907, réimpr. dans *Sociologie religieuse et folklore* 1970, p. 74-75.

110. Ph. KOUKOULÈS (cité n. 32), IV, p. 33.

111. Mary DOUGLAS, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou,* Paris 1971, p. 58-59. Ethnologue ayant particulièrement étudié la société des Lele du Kasaï, l'auteur accorde une large place à la notion d'impureté dans l'Ancien Testament et dans les sources ecclésiastiques occidentales.

de l'accouchement, en perdant un sang considéré comme mort et corrompu, appartiennent-elles à la fois au domaine de la vie et à celui de la mort [112]. De là le danger qu'elles représentent pour leur entourage et qui les fait considérer en toutes ces occasions, et de façon récurrente, comme des sorcières en puissance [113]. Qu'aux origines chrétiennes, les clercs aient communément partagé la conviction de l'impureté du corps de la femme n'est pas à démontrer; il suffit de renvoyer aux textes de Tertullien et d'Origène [114]. Ces craintes se sont également exprimées dans la législation ecclésiastique concernant l'accès des femmes aux sacrements qui, en imposant des limites strictes à la pratique religieuse féminine — les femmes ayant leurs règles ne peuvent recevoir l'eucharistie ou le baptême qu'en cas de danger de mort — a contribué à figer cette image [115].

L'impureté, dont il hérite par contamination, est doublée chez le nouveau-né par la morbidité inhérente à son passage de l'état de non-vie à l'état d'être humain [116]. Cette opinion explique les difficultés rencontrées par les autorités ecclésiastiques pour imposer la pratique du baptême précoce. Dans une lettre se référant aux décisions du concile de Carthage relatives au baptême des enfants avant le huitième jour de leur naissance, saint Cyprien exhorte son correspondant, Fidus, à dépasser l'horreur que lui inspire le nouveau-né et qui le retient de lui donner le baiser de paix. Et il développe une image qui, à nouveau, nous renvoie au cadavre : le prophète Élisée ne s'est-il pas « étendu, en priant Dieu, sur l'enfant de la veuve, qui était mort, tête contre tête, face contre face » [117]? La législation canonique byzantine recommande le baptême des enfants au huitième jour, ou plus tôt en cas de danger de mort. Mais une *Novelle* de Léon VI nous apprend que les clercs répugnaient à administrer le baptême aux enfants, et les sacrements aux femmes en couches, avant le quarantième jour, date des relevailles [118]. L'empereur condamne

112. *Ibid.*, p. 112-113, 165.

113. Représentation qui, selon une hypothèse de Mary Douglas, se développerait dans les sociétés régies par un droit (loi centrale ou conventions familiales) accordant à la femme une protection contre le pouvoir absolu du mari; la femme commence alors à être ressentie comme autre et comme complice de forces hostiles; les prescriptions concernant l'impureté représenteraient une réduction de cette tension en enfermant la femme dans une série de prohibitions mais aussi en justifiant, par les caractères propres à sa nature, la protection qui lui est accordée.

114. ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 73 : à l'argument de Celse, qui demande pourquoi, s'il avait voulu faire descendre de lui un esprit, Dieu aurait jeté son propre esprit dans le cloaque qu'est le corps de la femme, Origène répond, d'une part que la Vierge était exempte de toute corruption (ce qui laisse entendre quelle n'était pas affectée par les marques physiologiques de la féminité), d'autre part que les rayons du soleil ne sont pas souillés dans les bourbiers. TERTULLIEN, *La chair du Christ* IV, 1-2 et 7, éd. et trad. J.-P. Mahé, Paris 1975, p. 222 et 227 (SC 216/217).

115. Canons 6, 7, 8 de Timothée, RHALLÈS-POTLÈS, *Syntagma* 4, p. 334-335; Canon 2 de Denys, *ibid.*, p. 7.

116. CENSORINUS (cité n. 108), p. 15, 11, 7 : « pendant quarante jours après leur délivrance les accouchées sont dans un état morbide et ont des pertes de sang; pendant ce même temps les nourrissons sont faibles et presque constamment malades, ils ne rient pas et sont en danger perpétuel. »

117. SAINT CYPRIEN, *Lettre* LXIV, éd. Bayard, Paris 1925, p. 214. L'évêque de Carthage commente, il est vrai, cette image de façon allégorique pour affirmer l'égalité spirituelle des hommes de tous âges et de toute taille.

118. *Novelle* XVII, éd. trad. Noailles-Dain, p. 62-69. Un parallèle occidental tardif laisse à penser que cette répugnance était partagée par les femmes elles-mêmes, voir : J.-B. THIERS, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements,* Paris 1741, chap. XII, p. 171 s., qui dénonce la croyance

un tel refus en cas de danger de mort, mais admet que, si la mère et l'enfant se portent bien, il convient d'attendre l'expiration de ce délai, conforme à la logique des lois naturelles qui régissent la conception [119]. Dans le texte d'Évagre que nous avons vu plus haut, les présages racontés par la mère de l'empereur Maurice relèvent d'une structure bien établie, opposant l'incorruptibilité, connotée par le parfum de sainteté qui s'exhale au moment de la naissance [120], à la décomposition représentée par Empousa. Au centre l'enfant, semi-cadavre que sa bonne odeur préserve de la désagrégation.

L'assimilation du nouveau-né au cadavre, et de la figure de Gellô à la décomposition permet de rendre compte des divers aspects de la croyance dont les textes nous renvoient l'image : prédilection des striges et des géloudes pour les entrailles et les humeurs du nouveau-né (le texte de Jean Lydos précise que c'est au troisième jour de la mort que les viscères se déchirent) [121], ramollissement ou corruption (τρυφή) du corps de l'enfant visité par le spectre de Gellô, dont l'action consiste à défaire l'œuvre de la gestation comme si celle-ci, à la naissance, n'était pas complètement achevée. En même temps, le couple enfant/cadavre autorise à voir en Gellô et dans les démons qui lui ressemblent, un homologue de la mère, mais un homologue menaçant [122]. La mère qui communique au nouveau-né son impureté fait pendant à Gellô, mais elle donne la vie, tandis que la démone, en le dévorant, fait revenir l'enfant au non-être qui précède la conception.

D'autres aspects échappent à cette grille, leur explication est à rechercher dans le système de représentation ayant trait aux liquides du corps. L'homologie du lait et du sang, couramment affirmée par la médecine grecque, se trouve à la base des spéculations concernant la conception [123]. Dans la légende de Mélitène, Gellô régurgite les enfants après avoir bu le lait de leur mère (ce qui ne peut manquer de nous rappeler l'interdit alimentaire fondemental du *Code d'alliance* : « tu ne cuiras

selon laquelle « une femme accouchée est juive jusqu'à ce qu'elle se soit présentée à l'église pour être purifiée, et que jusqu'à ce temps-là il ne lui est pas permis de faire du pain, ni aucune autre chose dans son ménage... cette pratique pourrait bien être venue des femmes grecques..., etc. » Voir aussi GOAR, *Euchologion sive rituale graecorum complectens ritus et ordines,* Venise 1730, réimpr. Graz 1960, p. 263, n. 6.

119. « De même, dit l'empereur, qu'il faut quarante jours pleins pour que l'enfant acquière dans la demeure naturelle du sein maternel la plénitude de sa forme humaine, de même, il faut un nombre égal de jours pour que l'enfant, une fois né, soit introduit dans la demeure de la gloire divine du père éternel de toute créature », *Nov.* XVII, p. 68.

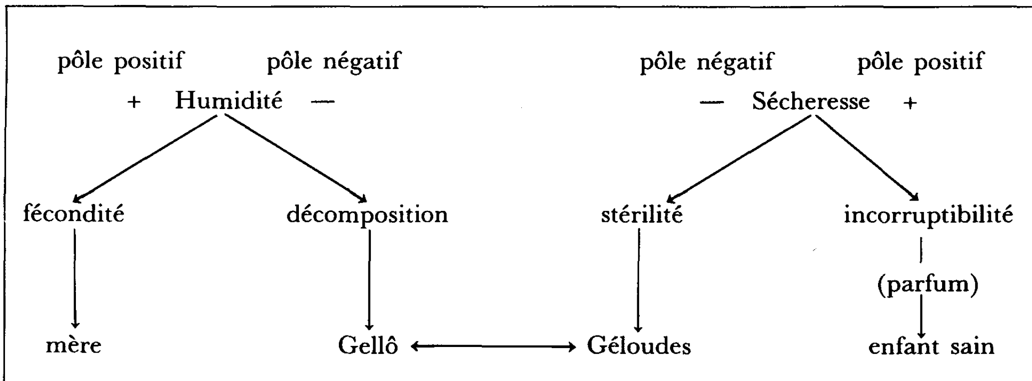
120. Alors que la nature de la mère participe du froid et de l'humide, qui peut dégénérer en corruption ou τρυφή, le parfum, produit par la sécheresse et la chaleur, représente un principe d'incorruptibilité. L'enfant qui sent bon est marqué du signe du soleil. Selon une tradition rapportée par PLUTARQUE (*Vita Alex.*, 4) la bouche et le corps d'Alexandre répandaient une odeur suave, ce qui était dû à la nature chaleureuse et ignée du héros, voir : M. DÉTIENNE, *Les jardins d'Adonis...* (n. 32), p. 27-31.

121. G. DAGRON (cité n. 106), p. 420-421.

122. F. J. DÖLGER a interprété ces figures féminines comme la face négative de la Grande Mère, Cybèle, voir : « Teufels Grossmutter. Magna mater deum und magna mater daemonum », *Antike und Christentum* III, Münster 1932, réimpr. 1975, p. 153-176.

123. Nicole BELMONT, « L'enfant et le fromage », *L'Homme* 105, janvier-mars 1988, p. 14-19; P. DEMONT (cité n. 43), p. 364-371; voir aussi les parallèles africains et égyptiens donnés par Françoise HÉRITIER, « Le sperme et le sang », *L'humeur et son changement. Nouvelle Revue de Psychanalyse* 32, 1985, p. 111-121.

pas un chevreau dans le lait de sa mère ») [124], établissant ainsi une équivalence entre les deux fluides dont la consommation conjointe représenterait un crime supplémentaire : on ne peut supprimer à la fois les deux sources de la vie. C'est également à la circulation des liquides du corps qu'il faut, nous semble-t-il, rapporter l'image de la tétée mortelle infligée par les géloudes aux nourrissons selon Psellos. On peut penser qu'en offrant à l'enfant un sein privé de lait, puisqu'elles ont passé l'âge de la procréation, les vieilles femmes aspirent dans leurs mamelles vides le sang du nouveau-né [125]. Cette image fantasmatique ne témoignerait-elle pas de la peur inspirée par la femme ménopausée, pour des raisons inversement symétriques à celle que suscitent les femmes en couches [126]? Ainsi Gellô et les géloudes représenteraient-elles les deux extrêmes des dangers attachés à la féminité et seraient-elles placées respectivement sous le signe de l'humide et de la corruption, du sec et de la stérilité.



Ombre dévoreuse d'enfants, Gellô traverse l'histoire des pays hellénophones sur plus de deux millénaires. Les textes qui évoquent cette figure l'inscrivent dans un réseau flottant de caractères qui s'ordonnent autour d'un point fixe : la démone ne menace que les très jeunes enfants.

Forme transhistorique, Gellô n'est pas an-historique. Toujours changeante, même à Byzance où elle est, tour à tour, image inversée de la mère ou vieille femme jalouse, elle prend un aspect proprement byzantin lorsque les clercs parlent d'elle, que ce soit pour dénoncer les superstitions qui lui sont attachées, ou pour approfondir, sur son cas, un débat christologique. La Gellô byzantine ne nous est connue que par ces documents qui témoignent de la popularité et de la vitalité de la croyance dont elle était

124. *Ex.* 23, 19 et 34, 26; voir le commentaire de cette prescription dans J. G. FRAZER, *Le folklore dans l'Ancien Testament,* Paris 1924, p. 313-325.

125. L'idée que les femmes stériles, ou manquant de lait pour leur propre enfant, font courir un danger à la mère et à son nourrisson était répandue en Italie du Sud à l'époque contemporaine, voir E. DE MARTINO, *Italie du Sud et magie,* Paris 1963, p. 47, 62-64.

126. On trouvera des parallèles aux représentations génétiques des Grecs dans les observations faites par Françoise HÉRITIER sur le peuple africain des Samo, voir : « Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique », in *Le fait féminin,* Paris 1978, p. 387-392.

l'objet. Il est clair que nous ne saurons jamais comment cette superstition était quotidiennement vécue par les Byzantins. Nous n'avons que des indications éparses et il faut, pour les interpréter, recourir à des parallèles ethnographiques qui font entrevoir les dangers relatifs au moment problématique de la naissance, et le statut indécis du nouveau-né, considéré non comme un être autonome mais comme annexe du corps de la mère. Ces traditions étaient très antérieures à Byzance mais, en réglementant la vie sacramentelle des femmes, la législation ecclésiastique leur donna une nouvelle actualité et contribua, sans doute, à les pérenniser en les intégrant à des rituels chrétiens.

Sans cette interférence, une inquiétude profondément liée à des problèmes vitaux nous échapperait malgré son ubiquité et sa permanence. C'est le fait des croyances fondamentales, constitutives des pratiques les plus durables, de ne pas apparaître parce qu'elles sont trop généralement partagées. Seule l'histoire — l'événement daté et les textes qui le transmettent — en révèle certains moments. L'ethnographie signale des tendances qui n'ont cependant pas d'existence en dehors de contextes sociaux particuliers. La recherche historique, elle, découvre les manifestations concrètes. Gellô prend forme là où des craintes quasi universelles s'expriment au travers des textes et des traditions helléniques.

PRAEFATIO CHARTARUM PUBLICARUM
L'INTITULÉ DES ACTES DE LA PRÉFECTURE DU PRÉTOIRE DU IVe AU VIe SIÈCLE *

par Denis FEISSEL

Lorsqu'en 534 une loi de Justinien organisa, dans l'Afrique reconquise, une nouvelle préfecture du prétoire, elle en établit le siège à Carthage et prescrivit d'ajouter son nom aux autres préfectures en tête des chartes publiques, *in praefatione chartarum publicarum* [1]. Cette disposition ne peut surprendre quand on sait que la préfecture fut toujours considérée comme une fonction collégiale, pratiquement divisée mais unique dans son principe. Pour cette raison, les actes émanant de chacun des préfets portent également, depuis le IVe siècle, les noms de ses collègues. L'intitulé [2] de ces actes, qui énumère les noms de préfets nécessairement contemporains, constitue donc une source de premier ordre pour la prosopographie et l'étude de l'institution préfectorale, à condition de comprendre les principes qui régissent cette énumération. Plusieurs de ces intitulés sont depuis longtemps connus par les collections juridiques ou conciliaires. Les inscriptions, mais aussi les papyri, en ont multiplié les exemples. En restituant sur ce modèle plusieurs documents méconnus, nous avons réuni, au total, six intitulés pour le IVe siècle, onze pour les deux siècles suivants, afin de mieux définir, grâce à cette collection, les règles de la hiérarchie préfectorale et leur évolution.

* Cette étude a bénéficié, dans un premier état (1986), des critiques et suggestions de Jean Gascou et de Klaas A. Worp. Roger S. Bagnall et Alan Cameron ont bien voulu en lire une version quasi définitive (1988). Que chacun soit ici remercié de son concours.

1. *CJ* I, 27, 11 : *cuius sedem iubemus esse Carthaginem et in praefatione publicarum chartarum praefecturis aliis eius nomen adiungi*. Pour la date de création de la préfecture d'Afrique, voir *infra*, n. 8.

2. On appelle ici intitulé l'énumération du collège préfectoral, qui tient la même place que l'*intitulatio* dans les constitutions impériales (l'emploi de *praefatio* dans le Code, *supra*, n. 1, ne paraît pas technique). Par suscription, on désignera l'intitulé suivi de l'adresse du destinataire de l'acte (*inscriptio*). Les sigles *pp* ou *ppo* désignent le *praefectus praetorio*, *pu* le *praefectus urbi*.

Versé plus que personne dans les arcanes de la préfecture, Ernest Stein affirmait naguère la validité des mêmes critères durant tout le Bas-Empire. Il en donnait l'énoncé suivant, à propos de l'inscription constantinienne de Tubernuc[3] : « L'ordre d'énumération des préfets est celui que nous connaissons aux Ve et VIe siècles : est nommé d'abord le préfet de rang le plus élevé de l'empereur dont on est le sujet immédiat, puis les autres préfets du prétoire selon leur rang. » Une telle formulation n'est plus recevable, de récents travaux ayant montré qu'en fait l'inscription de Tubernuc, comme toutes celles du IVe siècle, obéissait uniquement à l'ordre d'ancienneté. D'autre part, aux siècles suivants, c'est un fait que le premier préfet de la série n'est pas le même dans les deux parties de l'Empire, mais il n'est plus vrai que le rang personnel des autres préfets détermine l'ordre d'énumération. Ces anomalies apparentes suggèrent l'adoption de nouvelles règles, que nous tâcherons de dégager.

En raison de ce changement de formulaire, l'examen systématique des documents sera divisé en deux séries, chacune homogène, dont le début du Ve siècle marque l'époque de transition.

I. Repères pour l'histoire des préfectures

Dans l'Empire rénové par Constantin, la préfecture du prétoire, dépouillée de tout pouvoir militaire par la suppression, en 312, des cohortes prétoriennes, fut placée au sommet de la hiérarchie judiciaire et administrative. Du IVe au VIe siècle, l'institution connut une histoire compliquée qui vit varier à plusieurs reprises le nombre et l'étendue des ressorts préfectoraux.

Après les tâtonnements de l'époque constantinienne[4] s'établit, vers le milieu du IVe siècle, un système relativement stable de trois préfectures, celles des Gaules, d'Italie-Illyricum-Afrique et d'Orient. La division de l'Empire, en 395, produisit la création d'une quatrième préfecture, celle d'Illyricum (oriental)[5], au détriment du préfet d'Italie. Ce système de quatre préfectures, tel que le décrit la *Notitia dignitatum,* devait, en dépit des amputations infligées à l'Occident par les invasions, se perpétuer sans changement de principe jusqu'au règne de Justinien.

Formellement égaux en dignité, les quatre préfets ne l'étaient pas en influence, la présence à la cour des préfets d'Italie et d'Orient leur conférant, dans chaque moitié de l'Empire, une prééminence de fait sur leurs collègues des Gaules ou d'Illyricum. Cette inégalité en faveur des préfets *praesentales* est encore accusée par la disproportion des ressorts territoriaux, surtout dans la *pars Orientis* où le préfet d'Illyricum n'exerce son autorité que sur quelques provinces des Balkans. En Occident, la préfecture des Gaules, dont l'immense ressort initial s'étendait des Bre-

3. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* I, p. 473, n. 113 *in fine.* Pour l'inscription de Tubernuc, cf. n. 16.

4. Le partage du pouvoir entre les fils de Constantin fut l'occasion, du vivant même de leur père, d'une multiplication des postes de préfets du prétoire attachés à chacun des princes, phénomène encore compliqué par l'attribution à tel de ces fonctionnaires d'un ressort géographique défini, comme ce fut le cas en Afrique jusqu'à la mort de Constantin Ier. Sur ces questions, voir notre étude de 1985 (*infra,* n. 12).

5. On sait que la division de l'Illyricum, tout en attribuant à l'Empire d'Orient la *préfecture* d'Illyricum, n'abolit pas le *diocèse* d'Illyricum (occidental), toujours administré par le préfet d'Italie-Illyricum-Afrique.

tagnes à la Maurétanie Tingitane, cède peu à peu la place aux royaumes barbares, tandis que le préfet d'Italie, même dépouillé de l'Afrique par la conquête vandale, survit, sous les rois Goths, à la disparition de l'empereur d'Occident. Il est à souligner, nous y reviendrons, que l'Orient continua à reconnaître les préfets italiens d'Odoacre et de Théodoric [6].

Il fallut Justinien pour rompre avec le système anachronique des préfectures d'Italie et des Gaules [7]. Vainqueur des Vandales, il créa dès 533 la préfecture d'Afrique [8], dont les provinces avaient jadis dépendu de celle d'Italie [9]. Bientôt, vainqueur des Goths, il put rendre à l'Empire la préfecture d'Italie, diminuée de l'Afrique. La préfecture des Gaules ayant cessé d'exister, on eut un nouveau système quadripartite : Orient, Illyricum, Italie, Afrique. En 536, Justinien créa en outre, à la tête de cinq provinces détachées de la préfecture d'Orient, le poste de *quaestor exercitus* [10]. Parfois qualifié de préfet lui-même, le *quaestor* porte à cinq l'énumération des préfectures [11]; il n'est pas impossible que le formulaire collégial des actes de la préfecture ait tenu compte de cette ultime addition.

Ce cadre historique et géographique mouvant conditionne évidemment l'intitulé des actes préfectoraux, non seulement quant au nombre des membres du collège, mais quant à l'ordre de leur énumération.

II. COLLÈGES DE PRÉFETS DU IVe SIÈCLE

Dans une étude consacrée aux préfets du prétoire de 336, à partir d'une inscription nouvelle d'Antioche de Syrie [12], nous avons examiné la plupart des textes analogues du IVe siècle, soit quatre groupes de documents concernant le collège préfectoral des années 313-317, 336, 341 et 341-346. Il faut y ajouter celui des années 329-332, dont je n'avais pas tenu compte. Contentons-nous ici, pour ces cinq moments de la préfecture, d'une analyse sommaire.

1. Pour la première période (313-317), deux inscriptions et l'intitulé d'une lettre [13] mentionnent conjointement Annianus, préfet de Constantin, et Iulianus, qui

6. Boethius en 480 (n. 61), Faustus vers 507-512 (n. 107) et 521 (n. 103).

7. La préfecture des Gaules avait cessé d'exister depuis 476, la Provence étant passée sous la domination visigothique : voir STEIN, *Histoire...* (n. 3) I, p. 605, n. 188. Elle fut restaurée vers 510, peu après que Théodoric eut annexé la Provence au royaume d'Italie : voir *ibid.* II, p. 152. Liberius, dernier préfet des Gaules, demeura à ce poste jusqu'en 534 : voir *PLRE* II, p. 677-681, Petrus Marcellinus Felix Liberius 3; J. J. O'DONNELL, « Liberius the Patrician », *Traditio* 37, 1981, p. 31-72.

8. Avant même la réorganisation de 534 (cf. n. 1), la constitution *Tanta* / Δέδωκεν (du 16 décembre 533) mentionne les prétoires d'Afrique après ceux d'Orient et d'Illyricum.

9. Sauf sous Constantin Ier et peut-être, pour un temps, vers 412 : cf. *PLRE* II, p. 987-988, Seleucus.

10. Voir STEIN, *Histoire...* (n. 3) II, p. 474-475.

11. Par exemple l'épitomé de la novelle 41 par Théodore désigne le ressort du *quaestor* comme « préfecture des cinq provinces »; JEAN LYDOS, *De mag.* II, 28 et 29, l'appelle « préfet de Scythie ». Pour l'énumération finale de la novelle 69, voir *infra*, n. 115.

12. « Une dédicace en l'honneur de Constantin II César et les préfets du prétoire de 336 », *Tr. Mém.* 9, 1985, p. 421-434, dans G. DAGRON-D. FEISSEL, *ibid.*, p. 421-461 : « Inscriptions inédites du Musée d'Antioche ». Cf. *Année épigr.* 1985, 823, et A. CHASTAGNOL (cité n. 15), p. 270-273.

13. Sources citées dans *PLRE* I, p. 68, Petronius Annianus 2; p. 478-479, Iulius Iulianus 35. Ces documents et la carrière des deux préfets ont été réexaminés par A. CHASTAGNOL, « Les préfets du prétoire de Constantin », *REA* 70, 1968, p. 321-352, spécialement aux p. 323-329. L'auteur souligne (p. 324, n. 1), dès la Tétrarchie et avant l'abolition du rôle militaire des préfets, le caractère

fut celui de Licinius jusqu'en 324. Qu'il suffise de citer la lettre préfectorale de 316 au vicaire d'Afrique Domitius Celsus, émanant en fait du préfet de Constantin, mais dont la suscription est au nom des deux collègues : *Petronius Annianus et Iulianus Domitio Celso vicario Africae*[14].

2. Entre 329 et 332, la dédicace d'un arc de triomphe, à Aïn Rchine en Afrique, mentionnait cinq préfets; les noms des deux derniers ne peuvent être restitués avec certitude : *praefectura praeto[ri]o Valeri(i) Maximi, Iu[nii Bassi, F]l(avii) Ablabi(i), Va[– –, – – – –] ccccc(larissimorum) et i[llus]trium vvvv[v](irorum)*[15].

3. En 336, deux dédicaces au César Constantin II, latine à Tubernuc en Afrique, grecque à Antioche de Syrie, sont dues à un collège de cinq préfets, cités dans le même ordre dans les deux provinces[16] :

L(ucius) Pap(ius) Pacatianus, Fl(avius) Ablabius, [Val(erius) Feli]x, Annius Tiberianus, Nes[to]ri[u]s Timonianus, viri cla[rissimi p]raefecti pretorio.

Πάπ(ιος) Πακατιανός, Φλ(αούιος) Ἀβλάβιος, Οὐαλ(έριος) Φῆλι[ξ], Ἄνν(ιος) Τιβεριανὸς καὶ Νεσ(τόριος) Τιμωνιανὸς οἱ λ[αμ(πρότατοι) ἔπ]αρχοι.

4. En 341, les préfets ne sont plus que trois à dédier une statue de Constant, à Trajana en Thrace[17] : *Ant(onius) Marcellinus et Dom(itius) Leonti[us e]t Fab(ius) Titianus v(iri) c(larissimi) prae[f(ecti)] praet(orio).*

5. Entre 341 et 346, deux inscriptions inédites de Delphes conservent le début de lettres adressées au prêtre d'Apollon par les trois préfets du moment[18] : Φλ(αούιος) Δομ(έτιος) Λεόντιος, Φά(βιος) Τιτιανός, Φούρ(ιος) Πλάκιδος.

C'est un fait révélateur que Leontius et Titianus, nommés à Trajana au second et au troisième rang, occupent à Delphes les deux premiers. André Chastagnol y a vu la preuve que l'ordre hiérarchique des préfets se conformait à l'ordre chronologique de nomination, comme il est normal entre fonctionnaires égaux en dignité. À la suite de ce savant, nous avons tiré les conséquences de ce principe pour les cinq préfets de 336[19]. Chastagnol a approuvé ces conclusions et appliqué, en dernier lieu, le même critère d'ancienneté au collège préfectoral de 329-332, tout en relevant le fait, difficile à concilier avec la théorie, qu'à cette date Pacatianus ne figurait pas avant Ablabius, comme ce fut le cas en 336[20].

collégial de leurs actes. On connaît en effet, déjà sous Dioclétien, des inscriptions préfectorales collectives : Hannibalianus et Asclepiodotus dans une inscription de Mésie (DESSAU, *Inscr. lat. sel.* 8929); plus tard Asclepiodotus et Aurelius Hermogenianus d'après une nouvelle dédicace de Brescia (A. CHASTAGNOL, *ZPE* 78, 1989, p. 165-168).

14. OPTAT DE MILEV, *App.* VIII, éd. Ziwsa (Corp. scr. eccl. lat. 26), p. 212, 15 (lettre citée et commentée par P. CLASSEN, *Kaiserreskript und Königsurkunde,* Thessalonique 1977, p. 50-51).

15. *Année épigr.* 1981, 878, l. 3-4. Cf. A. CHASTAGNOL, « Les inscriptions africaines des préfets du prétoire de Constantin », dans *L'Africa romana* III, éd. A. Mastino, Sassari 1987, p. 263-273 (en particulier p. 268 où est restituée la titulature finale).

16. Pour Antioche, voir *supra,* n. 12; pour Tubernuc, *Année épigr.* 1925, 72, et la bibliographie citée dans *Tr. Mém.* 9, 1985, p. 423, n. 11.

17. DESSAU, *Inscr. lat. sel.* 8944. Pour la bibliographie, cf. *Tr. Mém.* 9, 1985, p. 428, n. 30.

18. Ces inscriptions seront publiées par M. Claude Vatin. Voir provisoirement A. CHASTAGNOL, « Les préfets... » (n. 13), p. 336.

19. Voir A. CHASTAGNOL, « Les préfets... » (n. 13), p. 334-337; D. FEISSEL, « Une dédicace... » (n. 12), p. 428-429.

20. Cf. *supra,* n. 15. Cette exception reste à expliquer, sans suffire à nos yeux à infirmer la règle. A. CHASTAGNOL, « Les inscriptions... » (n. 15), p. 272, avance l'hypothèse d'une interruption de la préfecture de Pacatianus entre 330 et 332.

Aucun autre document émis collectivement par l'ensemble des préfets n'a été signalé pour la seconde moitié du IV[e] siècle. On possède, il est vrai, des dédicaces préfectorales de cette époque, mais au nom d'un seul préfet, l'auteur réel du monument. Tel est, par exemple, le cas des multiples statues impériales dédiées, entre 388 et 392, par le préfet d'Orient Tatianus [21], qui n'a jamais cru bon de mentionner là ses collègues. Cela ne veut pas dire que la chancellerie préfectorale ait en même temps renoncé à l'intitulé collégial en vigueur dans la première moitié du siècle, mais simplement que l'usage en était facultatif dans les dédicaces [22].

Avec la division de l'Empire, en 395, le nombre des préfets, nous l'avons rappelé, passa de trois à quatre. Ce nouveau partage, que seul l'avenir allait révéler plus durable que les précédents, ne créa pas sur-le-champ pour la hiérarchie des préfets une situation foncièrement différente de celle que nous avons observée sous Constantin et ses fils. On pourra s'en convaincre en comparant aux collèges déjà cités celui des préfets de 397-399.

III. LE PAPYRUS *VINDOB. LAT.* 31 ET LES PRÉFETS DE 397-399

Un document fort connu, mais mal interprété, montre que la hiérarchie préfectorale, au lendemain de la division de l'Empire, continuait de suivre le principe d'ancienneté en vigueur au début du IV[e] siècle. Ce papyrus latin de Vienne, *P. Vindob. lat.* 31, a été souvent édité et commenté depuis l'*editio princeps* de Carl Wessely [23]. Celui-ci considérait le document comme un produit de la chancellerie impériale, au même titre que les fameux fragments de rescrits de Leyde et Paris [24]. Jean Mallon a montré, au contraire, que la calligraphie très particulière du papyrus de Vienne différait de celle des rescrits originaux et s'est demandé s'il s'agissait d'un acte du préfet d'Égypte ou plutôt de la copie d'une constitution impériale. On aurait affaire, dans les deux cas, à « une expédition établie par la préfecture du diocèse », à Alexandrie, et adressée de là au *praeses* de la province d'Arcadie [25]. Mallon a émis d'autre part l'hypothèse que cette calligraphie « n'était pas particulière à la préfec-

21. Voir L. ROBERT, *Hellenica* IV, p. 50-51 ; Ch. ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity,* London 1989, p. 47-52.

22. Déjà sous Constantin I[er], on relève à Ancyre une dédicace à l'empereur (*CIL* III, 6751) de *Fl(avius) Constantius v. c. praefectus pretorii,* préfet de Constantin de 324 à 327 (cf. *PLRE* I, p. 225). Fl. Constantius y est seul nommé, quoiqu'il ait eu certainement pour collègue Junius Bassus, préfet sans interruption au moins de 320 à 331 : cf. A. CHASTAGNOL, « Les préfets... » (n. 13), p. 337-340. Voir aussi *infra,* n. 66 (dédicace du seul préfet d'Orient sous Théodose II).

23. *P. Vindob. lat.* 31 = *P. E. R. Ausstellung* 523. C. WESSELY, *Schrifttafeln zur älteren lateinischen Paläographie,* Leipzig 1898, p. 10, n° 25. ID., *SPP* XIV (1914), p. 4 et pl. 11. ID., *SPP* XX (1921), n° 289. J. MALLON, R. MARICHAL, Ch. PERRAT, *Écriture latine,* Paris 1939, n° 36, pl. 25. J. MALLON, *Paléographie romaine,* Madrid 1952, p. 118-119, § 176, pl. 27, 1. R. CAVENAILE, *Corpus pap. lat.*, n° 183. R. SEIDER, *Paläographie der lat. Papyri* I, Stuttgart 1972, p. 120-121, n° 59, pl. 30. Cf. J. MALLON, *Acta Salmaticensia* 4, 1948, p. 28 (repris dans *De l'écriture,* Paris 1982, p. 178). R. MARICHAL, *Aegyptus* 32, 1952, p. 332 s. — Grâce à l'obligeance de Johannes M. Diethart, que je remercie de son aide, j'ai pu examiner le papyrus à Vienne en 1989. Sur divers détails de lecture, voir n. 27, 28, 39. Je suis également reconnaissant à Johannes Kramer de m'avoir communiqué sa transcription du verso inédit du même papyrus, ordonnance en grec « qui semble récapituler le contenu du recto latin » (lettre du 27.8.1990).

24. Rescrits édités, en dernier lieu, par R. MARICHAL, *Chartae latinae antiquiores* XVII, 357.

25. MALLON, *Paléographie romaine* (n. 23), p. 119.

ture d'Alexandrie, mais était aussi employée, pour dresser les *exempla*, par l'administration des Gaules comme par l'administration de toutes les provinces, et que les chancelleries des rois barbares installés en Occident, en l'espèce celle des rois francs, ont suivi sur place le modèle de ces *exempla* provinciaux »[26]. Vu la place cruciale que tient le papyrus de Vienne dans le développement des écritures latines, il est important de vérifier s'il s'agit d'une expédition d'un acte impérial et si le bureau d'émission était alexandrin : à la première question la réponse sera non, ce qui oblige à reconsidérer aussi la seconde.

Papyrologues et paléographes, réservant leur attention à l'écriture du document, ont renoncé trop vite à en comprendre la teneur. Il est vrai qu'il ne reste des l. 3 à 7 que les bribes décourageantes d'une dizaine de mots sans suite, mais l'intitulé de la l. 1 et l'adresse de la l. 2, quoique mutilés, ne sont pas désespérés[27]. On y a déjà lu :

]anus II Fl. Vincentius Fl.[
]p( ) praesidi provinciae Arcadiae [

L'adresse au *praeses* d'Arcadie[28], province qui doit son nom à l'empereur Arcadius, a fait conclure à juste titre que le papyrus n'était pas antérieur à 386. En dernier lieu, R. Seider estime que « la copie du rescrit impérial pourrait avoir été écrite encore vers la fin du IVe siècle ». Cette datation se verra confirmée. On ne peut cependant accorder l'hypothèse d'un rescrit impérial avec les restes de noms de la l. 1, qui devraient être en ce cas ceux de l'empereur ou des empereurs. Ce qui frappe en revanche, dans cette énumération d'au moins trois noms en asyndète, c'est l'analogie avec les collèges de préfets du IVe siècle; le chiffre d'itération qui suit le premier nom pourrait alors être la marque d'une seconde préfecture. Les moyens de vérifier une telle hypothèse ne manquent pas puisque nous avons la chance, grâce au Code Théodosien, d'assez bien connaître les titulaires des quatre préfectures vers la fin du IVe siècle. À dire vrai, c'est plutôt le grand nombre de préfets

26. MALLON, *De l'écriture* (n. 23), p. 178.

27. Les l. 1 et 3-7 sont calligraphiées de la même main, tandis que l'adresse au *praeses* a été ajoutée d'une écriture plus petite et rapide dans le large blanc ménagé à cet effet : le même texte devait apparemment être expédié en plusieurs exemplaires, peut-être à toutes les provinces du diocèse d'Égypte, si ce n'est à toutes celles de la préfecture d'Orient. D'autre part la présence d'une date en grec, intercalée par une troisième main entre les l. 1 et 2, m'avait été signalée par K. A. Worp. La révision du papyrus a confirmé que ces lettres, d'une encre brune plus pâle que le texte latin, sont un ajout. Selon J. M. Diethart, après examen au microscope, on peut lire Χοιὰκ κ' (non pas κζ', car les deux kappa sont suivis du même trait ondulé), le 20 Choiak étant le 17 décembre. Plutôt que de la date d'expédition du document, qui serait en latin, il peut s'agir de sa date de réception ou d'affichage en Thébaïde (voir n. 44).

28. Avant le titre de *praeses*, la lettre p (déjà lue par Wessely) est traversée d'une barre oblique; avant p, une lacune de deux lettres est en partie surmontée d'une barre horizontale. Il est tentant de restituer *[Fl(avio) – – – v](iro) p(erfectissimo) praesidi*, bien que les derniers *praesides* de ce rang soient antérieurs à notre document d'une vingtaine d'années : le dernier *praeses* de Thébaïde de rang équestre, perfectissime (διασημότατος) en 376 ou 378, est dans d'autres documents déjà clarissime (cf. *PLRE* I, p. 375, Flavius Aelius Gessius); de même en Tripolitaine, le dernier *praeses* perfectissime date de 378 (*PLRE* I, p. 161, Fl. Vivius Benedictus). Faut-il restituer le titre sénatorial de *v(ir) sp(ectabilis)*? Il nous paraît à cette date trop élevé pour un simple *praeses*. Il ne s'agit en tout cas pas du prédicat attendu de *v(ir) c(larissimus)*, qui est celui de *praesides* égyptiens depuis le milieu du IVe s. (vers 368 en Thébaïde, cf. *PLRE* I, p. 419, Fl. Heraclius; dès 357 en Augustamnique, cf. *PLRE* I, p. 601, Pomponius Metrodorus).

simultanément en charge qui rend particulièrement compliquée, à cette époque, l'histoire des préfectures et qui a suscité l'épineuse controverse des « préfectures collégiales », à laquelle nous reviendrons.

Le seul nom entièrement conservé est celui de Fl. Vincentius. Or un Fl. Vincentius, préfet des Gaules, a reçu des lois d'Honorius du 18 décembre 397 au 9 décembre 400[29]. Pour démontrer qu'il s'agit du même personnage, il est nécessaire d'attribuer le suffixe -anus et l'itération II à l'un des préfets contemporains de Vincentius. Parcourons les fastes des quatre préfectures dans les dernières années du siècle.

La situation de la préfecture d'Orient est problématique du fait que les préfets Caesarius, Eutychianus et Aurelianus ont, selon le Code Théodosien, reçu des lois simultanément entre 396 et 399. Comme en plusieurs cas analogues du IVe siècle, Otto Seeck a admis qu'ils avaient ensemble administré la préfecture d'Orient[30]. Tout en étant le premier à critiquer l'abus qu'avait fait Seeck de cet expédient, J.-R. Palanque croit encore que « pendant près de quatre ans, il y a eu à Constantinople deux préfets du prétoire : Caesarius et Eutychianus », et attribue à l'initiative de l'eunuque Eutrope, divisant pour mieux régner, ce partage temporaire d'une même préfecture[31]. Il a fallu l'étude, à nos yeux décisive, de A. H. M. Jones pour dénoncer cette illusion et montrer que « les préfectures collégiales sont une invention de savants modernes »[32]. La méthode de Jones consiste, en faisant le moins possible violence aux dates du Code, à attribuer un ressort différent à chacun des préfets simultanément en fonction. De 395 à 400, il reconstruit ainsi les fastes de la préfecture d'Orient[33] : « Caesarius fut *PPO Orientis* de la mort de Rufin (novembre 395) à juillet 397 (...). Eutychianus fut *PPO Illyrici* de février 396 ou plus tôt à avril-mai 397 et fut promu à la préfecture d'Orient en septembre 397 (...), ayant pour successeur en Illyricum Anatolius (...). À la chute d'Eutrope (été 399), Eutychianus fut remplacé par Aurelianus, qui tomba lorsque Gainas prit le pouvoir en automne. Sous le régime de Gainas (automne 399-été 400), Eutychianus fut à nouveau *PPO Orientis*, mais Caesarius prit sa place à la chute de Gainas. »

29. Cf. *PLRE* II, p. 1169, Fl. Vincentius 6, et ci-après n. 41.

30. Cf. O. SEECK, *Rheinisches Museum* 69, 1914, p. 13. ID., *Regesten der Kaiser und Päpste,* Stuttgart 1919, p. 289-295.

31. Voir J.-R. PALANQUE, *Essai sur la préfecture du prétoire du Bas-Empire,* Paris 1933, p. 86-87. Dans son sévère compte rendu « A propos d'un livre récent sur la liste des préfets du prétoire », *Byz.* 9, 1934, p. 327-353 (cf. *infra,* n. 37), Stein a reproché à Palanque « le désir injustifié (...) d'éliminer autant que possible la collégialité dans l'administration d'une préfecture » (p. 332), ou encore « sa phobie des collégialités ». Fidèle à Seeck, Stein réaffirme, pour la préfecture d'Orient, la collégialité d'Eutychianus et « des deux frères, alternant dans cette fonction, Césaire et Aurélien », en refusant d'admettre que la chute d'Eutrope ait entraîné celle d'Eutychianus. À s'en tenir aux données du Code Théodosien, tout se passe en effet comme s'il y avait eu parfois deux préfets d'Orient. La question est de savoir si le Code mérite créance quand il implique une situation certainement anormale qu'aucune autre source ne mentionne à cette époque.

32. A. H. M. JONES, *JRS* 54, 1964, p. 78-89 : « Collegiate Prefectures » (repris dans *The Roman Economy,* Oxford 1974, p. 375-395). On trouvera une discussion approfondie de ces difficultés du Code et de la prosopographie des préfets au tournant du siècle dans l'ouvrage d'Alan CAMERON, *Synesius* (sous presse). Je remercie l'auteur de m'avoir communiqué ce chapitre de son livre encore en épreuves (1988).

33. *Ibid.,* p. 80-81, avec un tableau des lois adressées à Caesarius, Eutychianus et Aurelianus de 395 à 405. Cf. *PLRE* I, p. 319-321, Flavius Eutychianus 5.

La série de révolutions de palais qui marque le début du règne d'Arcadius rend, a priori, ce rapide mouvement préfectoral beaucoup plus plausible que la collégialité admise par Seeck et Stein. Cependant un réexamen complet des sources a récemment conduit G. Albert à rectifier la chronologie de Jones pour revenir en partie à la thèse de Seeck : la préfecture d'Orient serait exercée conjointement par Eutychianus et Aurelianus en décembre 399, par Eutychianus et Caesarius en juillet 398[34].

Pour le premier cas, Albert montre de façon convaincante que la chute d'Aurelianus n'est survenue qu'en avril 400, et non à l'automne précédent. On ne saurait donc conserver, avec Jones, la date traditionnelle des lois *CTh* XII, 1, 163 et 164-165, adressées à Eutychianus en décembre 399, sans conclure à la collégialité d'Eutychianus et Aurelianus. On n'est cependant nullement obligé de considérer, avec Albert, la date de ces lois comme « inattaquable », même si aucune correction certaine ne s'impose; on croira plutôt, avec Mommsen, qu'Eutychianus avait déposé la préfecture en 399 entre le 25 juillet (*CTh* IX, 40, 18) et le 27 août (*CTh* II, 8, 23, adressé à Aurelianus).

De même en 398, l'unique indice de collégialité est la date de *CTh* XVI, 2, 32, loi adressée le 26 juillet à Caesarius alors qu'Eutychianus est sûrement préfet d'Orient. Mommsen considérait cette date comme incompatible avec le nom du préfet, sachant que la même loi fut adressée le lendemain à Eutychianus (*CTh* IX, 40, 16 et autres extraits). La thèse de Seeck, remise à l'honneur par Albert, obligerait à croire que l'empereur avait adressé séparément la même loi à deux préfets censés administrer ensemble la préfecture d'Orient. On s'attendrait plutôt, si leur administration était collégiale, à une suscription « Caesario et Eutychiano ». Dira-t-on que les compilateurs du Code Théodosien ont simplifié l'adresse en omettant tantôt l'un, tantôt l'autre des préfets? On voit quelles complications improbables implique *CTh* XVI, 2, 32. Comme la date, 26 ou 27 juillet 398, est fermement assurée par les extraits de la même loi adressée à Eutychianus[35], nous croyons devoir pour une fois, au mépris de la méthode de Seeck, considérer comme faux le nom même de Caesarius.

Pourquoi rappeler ces difficultés bien connues, alors que nous ne pouvons prouver la fausseté ni des dates ni des adresses du Code? C'est que le papyrus de Vienne offre la possibilité de mettre les théories précédentes à l'épreuve d'un document dont l'authenticité n'est pas discutable et qui n'a pas été pris en compte dans la controverse. Or le préfet que nous recherchons — un contemporain de Vincentius auquel conviennent à la fois le suffixe -anus et l'itération II — est sans aucun doute le préfet d'Orient Eutychianus. Ce ne peut être, en effet, un préfet d'Italie ni d'Illyricum : aucun ne porte un nom ainsi suffixé. Ce ne peut être non plus le préfet d'Orient Aurelianus : il fut bien préfet en 399-400, mais ce n'était alors que sa première préfecture[36]. Seul Eutychianus a pu être *PPO iterum* dès l'époque de la préfecture de

34. G. ALBERT, *Goten in Konstantinopel,* Paderborn 1984, p. 183-195 : « Die praefecti praetorio Orientis zwischen 396 und 405 ». Pour la préfecture d'Aurelianus en 399-400, *ibid.,* p. 184-185.

35. Jones (cité n. 32), p. 81, n. 3, considère comme fausse la date consulaire, sans trancher entre plusieurs alternatives : 396, 397 ou 400-403. ALBERT, *op. cit.,* p. 186, a dénoncé l'arbitraire de ce procédé, rappelant qu'il s'agissait de la même loi qu'Eutychianus reçut le 27 juillet 398.

36. Cf. *PLRE* I, p. 128-129, Aurelianus 3. On pourrait objecter que l'épigramme *Anthologie Palatine* XVI, 73, compte trois préfectures d'Aurèlianos (τρισέπαρχος), y compris sa préfecture de Constantinople. Ce total, toutes préfectures confondues, n'est pas dû à une licence poétique. Alan CAMERON, *GRBS* 17, 1976, p. 283-284, a comparé à cette épigramme le cas de Florentios

Vincentius en Gaule (397-400). Dans ces conditions, Eutychianus n'a pu exercer en Orient une préfecture ininterrompue de 396 à 399, comme l'ont supposé Seeck, Stein et encore Albert. En effet, si telle était la première préfecture d'Eutychianus, la seconde serait celle de 404-405, incompatible avec la mention de Vincentius dans le même document. À moins de prêter à Eutychianus, avant 396, une première préfecture dont nous n'aurions aucune trace, l'itération indiquée par le papyrus implique nécessairement qu'il fut deux fois préfet entre 396 et 399[37]. En ce cas il est vraisemblable, comme l'a supposé Jones, que les lois reçues par Eutychianus jusqu'à l'été 397 s'adressent au préfet d'Illyricum[38], tandis que Caesarius était préfet d'Orient,

qui, en 451, totalisait six préfectures de la ville et du prétoire (*ACO* II, 1, 1, p. 149, 27-28 et 176, 34-35 : ἀπὸ ἐπάρχων πόλεως καὶ ἀπὸ ἐπάρχων πραιτωρίων τὸ ἕκτον; cf. *PLRE* II, p. 478-480, Florentius 7, et R. DELMAIRE, *Byz.* 54, 1984, p. 166-167). On constate cependant que, dans l'intitulé des actes de la préfecture du prétoire, l'itération ne prend pas en compte l'exercice de la préfecture urbaine. Le cas de Maximus (cf. n. 49) est sur ce point décisif : d'une part les inscriptions honorifiques le créditent de quatre préfectures, sans distinguer entre elles; d'autre part plusieurs lois sont adressées *ad Maximum II ppo,* et l'inscription d'Éphèse (cf. n. 46) mentionne également Φλ. Μάξιμος τὸ β', sans tenir compte de ses deux préfectures urbaines. Un peu plus tard, Albinus sera en Italie *ppo iterum,* abstraction faite de sa ou ses préfectures de Rome. Comme l'*inscriptio* de plusieurs lois de 414-416 donne à Aurelianus le titre de *ppo II,* la même itération est impossible en 399-400, malgré sa préfecture de Constantinople; son nom ne peut donc être restitué dans le papyrus de Vienne. On comparera aussi, au VIe s., la titulature du préfet d'Orient Dèmosthénès (n. 97), qui mentionne à part sa préfecture urbaine.

37. On sait que Stein s'était formé des itérations de préfecture une conception excessivement souple, dont l'application aux cas litigieux n'allait pas sans arbitraire. Du cas particulier de Sidoine Apollinaire, il concluait qu'une itération fictive, due à la faveur impériale, pouvait se produire sans intervalle entre deux exercices de la préfecture (*Byz.* 9, 1934, p. 333-334). Inversement, le même savant admettait qu'un changement de ressort, s'il n'y avait pas d'intervalle entre les deux préfectures, pouvait ne pas compter pour une itération (*ibid.,* p. 337). À moins d'exceptions démontrées, nous préférons prendre pour règle qu'à toute itération correspond ou bien un changement de ressort (ainsi pour Eutychianus I et II, entre 396 et 399), ou bien le retour aux affaires après une interruption (comme entre les préfectures II et III d'Eutychianus, tenu à l'écart entre 399 et 404).

38. ALBERT, *Goten*... (n. 34), p. 186, qui conclut de *CTh* XVI, 2, 32 à la collégialité Caesarius-Eutychianus en juillet 398, continue de penser avec Seeck que cette situation remonte à 396 : « Une préfecture illyrienne d'Eutychianus, comme le voulait Jones, est certes possible, mais moins croyable ». La suscription du papyrus de Vienne renverse l'ordre des probabilités : puisque Eutychianus exerce alors en Orient sa seconde préfecture, mieux vaut admettre que la précédente avait un ressort différent plutôt que de supposer deux préfectures successives en Orient, apparemment sans intervalle (cf. n. 37). Dans ces conditions, il est invraisemblable qu'Eutychianus ait accédé à la préfecture d'Orient avant le départ de Caesarius. Restent à écarter deux objections sérieuses élevées par Albert contre une préfecture d'Eutychianus en Illyricum. — 1° À la différence des préfets d'Illyricum Clearchus et Anatolius, qui reçoivent des lois en tant que *pp. Illyrici,* Eutychianus est toujours *ppo,* sans autre précision, de 396 à 399 (ALBERT, *Goten*..., p. 185, n. 148). Cette différence peut s'expliquer du fait que Clearchus et Anatolius n'ont jamais accédé à la préfecture d'Orient. Peut-être les compilateurs du Code, puisant dans les archives d'Eutychianus à Constantinople, ont-ils négligé de distinguer entre sa première préfecture, en Illyricum, et les deux suivantes, en Orient. — 2° On s'accorde depuis Seeck à dater entre février 396 et juin 397 la loi *CJ* XII, 57, 9 adressée *Clearcho pp. Illyrici*; le fait que la suscription ne mentionne pas Théodose II s'oppose à la datation 402-407 proposée par Jones : voir G. DAGRON, *Naissance d'une capitale,* Paris 1974, p. 281-282, n. 1; ALBERT, *Goten*... (n. 34), p. 186 et n. 160-161. Si, comme le papyrus de Vienne le donne à penser, Eutychianus a bien été préfet d'Illyricum en 396-397, il se peut que Clearchus ait exercé les mêmes fonctions en 400, après Anatolius (encore en poste le 12 novembre 399) et avant de devenir préfet de Constantinople. Clearchus est sûrement à ce nouveau poste le 12 septembre 401 (*CTh* VI, 26, 12), mais il n'est pas sûr qu'il l'occupe dès 400 : la date réelle de *CTh* XIII, 1, 16, loi adressée *Clearcho pu,* ne peut être en effet celle des manus-

et qu'Eutychianus ne devint *PPO iterum*, en Orient cette fois, qu'en septembre 397.

L'intitulé devait mentionner également, pour que le collège fût complet, le préfet d'Illyricum et celui d'Italie, dans un ordre qui reste à définir. Le nom d'Anatolius y figurait nécessairement, puisque la durée minimum de son administration en Illyricum (17 juin 397-12 novembre 399) couvre entièrement la seconde préfecture d'Eutychianus. Le fait qu'on puisse lire, au bord du papyrus, le reste d'un n, corrobore la restitution *Fl. [A]n[atolius]* [39]. Abstraction faite, provisoirement, de la préfecture d'Italie, on obtient l'énumération suivante : Eutychianus II, Vincentius, Anatolius. L'insertion, entre le préfet d'Orient et celui d'Illyricum, du préfet des Gaules, celui-là même que les documents orientaux postérieurs passeront systématiquement sous silence, montre que n'est pas encore en vigueur la hiérarchie à base géographique que révéleront les intitulés du Ve siècle. Il faut donc nous en tenir, pour expliquer l'ordre adopté en tête du papyrus, au traditionnel principe d'ancienneté.

Du fait que Vincentius, qui n'apparaît pas dans le Code avant le 18 décembre 397, précède Anatolius, entré en fonction entre le 1er avril et le 7 juin 397, il ressort que Vincentius, le plus ancien des deux, était déjà préfet avant le 7 juin 397. Il n'a pas dû cependant précéder de beaucoup son collègue d'Illyricum, s'il est vrai que Vincentius succédait dans les Gaules à Theodorus [40], et que ce dernier était encore proconsul le 22 décembre 396. Même en réduisant à moins de trois mois la préfecture de Theodorus, Vincentius n'a pu prendre sa place avant le printemps 397 [41].

Quant au préfet d'Italie, il pourrait s'agir de Mallius Theodorus, en poste dès le 31 janvier 397 et qui, en raison de sa précédente préfecture, dans les Gaules dès 382, aurait de loin sur tous ses collègues l'avantage de l'ancienneté [42]. En ce cas, la date du papyrus serait postérieure à septembre 397, lorsque Eutychianus devient

crits (8 mai 399), Severinus étant alors préfet de la capitale. La date corrigée par Seeck (8 mai 400) est plausible, mais il faut se demander si Clearchus n'a pas reçu cette loi en tant que *pp. Illyrici* : Seeck, *Regesten...* (n. 30), p. 115, a montré en effet qu'une série de suscriptions censées s'adresser au *pu.* concernaient en réalité des préfets du prétoire, que ce soit en Italie, en Gaule ou en Orient. Le contenu de la loi ne s'oppose pas à une telle correction, puisque les 21 extraits réunis en *CTh* XIII, 1 (*De lustrali conlatione*) s'adressent tous, excepté XIII, 1, 16, à des préfets, des vicaires ou des gouverneurs.

39. Le second *Fl.* est suivi d'un signe d'abréviation, d'une lacune puis d'un trait vertical. Comme nous l'indique K. A. Worp, on peut lire *[A]n[atolius]*, l'A initial étant suspendu comme celui d'*[Eutychi]anus*.

40. SYMMAQUE, *Ep.* IX, 25 (éd. Seeck, MGH, *Auct. Ant.* VI, 1, 1883, p. 242-243), demande à Vincentius confirmation d'un privilège accordé par Theodorus, et les mots *mutato iudice* ne peuvent guère signifier que la succession d'un préfet à l'autre (*contra*, W. ENSSLIN, *RE*, 2. R., V A, 2, col. 1901-1902, Theodoros 71). Le fait que la lettre IX, 25, comme d'autres relatives à la même affaire, date sûrement de 399 (cf. SEECK, *op. cit.*, p. LXXII, n. 330), deux ans après la préfecture de Théodorus en Gaule, ne crée pas de grave difficulté, tandis qu'il est invraisemblable d'identifier le Theodorus de Symmaque au préfet d'Italie Mallius Theodorus (Seeck, *ibid.*). JONES, *JRS* 54, 1964, p. 87, et MARTINDALE, *PLRE* II, p. 1086-1087, Theodorus 9, ont admis la préfecture gauloise de Theodorus, probablement le fils de Mallius Theodorus (cf. n. 42).

41. Le fait que *CTh* XV, 1, 33 (du 5 juillet 395) porte *Have Vincenti k. nob.* ne prouve pas que Vincentius ait été préfet des Gaules dès 395, comme le maintient STEIN, *Byz.* 9, 1934, p. 347-348, contre PALANQUE, *Essai...* (n. 31), p. 100. Le papyrus de Vienne, en donnant la préséance à Eutychianus, préfet depuis 396, interdit à nos yeux de considérer le préfet Vincentius comme le plus ancien des deux.

42. Cf. ENSSLIN, *RE*, 2. R., V A, 2, col. 1897-1900, Theodoros 70; *PLRE* I, p. 900-902, Fl. Mallius Theodorus 27.

préfet d'Orient, et antérieure au 16 février 399, date à laquelle le préfet d'Italie n'est plus Mallius Theodorus. L'intitulé devrait être restitué :

[Fl. Mallius Theodorus II, Fl. Eutychi]anus II, Fl. Vincentius, Fl. [A]n[atolius v(iri) c(larissimi) p(raefecti) p(raetorio)].

Une alternative est également possible. Peu après le 20 janvier 399, Mallius Theodorus cède la place à Avienus, attesté dès le 16 février à la préfecture d'Italie[43]. Si le papyrus était postérieur à ce changement, le préfet d'Italie serait le plus récent des quatre et l'on restituerait :

[Fl. Eutychi]anus II, Fl. Vincentius, Fl. [A]n[atolius, Fl. Avienus etc.].

La seconde restitution aurait peut-être l'avantage de ne pas supposer au début de la l. 1 une lacune plus longue qu'à la l. 2, où il ne manque guère que le nom du *praeses*. De telles considérations n'étant pas décisives, nous nous abstenons de trancher entre les deux hypothèses : on ne peut donc dater le papyrus entre des limites plus étroites que celles de la seconde préfecture d'Eutychianus[44], entre septembre 397 et août 399.

Les spécialistes de l'écriture latine sauront tirer les conséquences du fait qu'il s'agit d'un acte de la préfecture d'Orient. « Tout porte à voir, écrivait J. Mallon, dans les fragments de Vienne, les débris, non d'un original, mais d'une copie. » Conclusion inéluctable s'il s'agissait d'une constitution impériale, puisque les *litterae communes* du papyrus, si ornées soient-elles, ne sont pas l'écriture de la chancellerie impériale. Du moment où l'on a affaire à un acte préfectoral, deux possibilités se présentent : 1) Il s'agit d'un document écrit à Constantinople par la chancellerie de la préfecture d'Orient et diffusé par elle, en plusieurs exemplaires, dans les provinces d'Égypte et peut-être ailleurs. 2) Un original unique, envoyé de Constantinople à Alexandrie, a été recopié dans la capitale du diocèse d'Égypte; notre papyrus est alors une des copies expédiées d'Alexandrie aux *praesides* provinciaux. Certes, la calligraphie exceptionnelle du document ne suffit pas à prouver qu'il s'agisse d'un original constantinopolitain, car une copie alexandrine pouvait imiter les traits de la chancellerie préfectorale. Il reste néanmoins, dans l'un ou l'autre cas, que l'écriture du papyrus de Vienne illustre, ou reflète, celle de la préfecture d'Orient plutôt que des bureaux égyptiens. De ce fait, la parenté décelée par Mallon entre cette écriture et celle des chartes mérovingiennes n'implique pas forcément une calligraphie uniforme, commune aux bureaux de toutes les administrations provinciales, des Gaules à l'Égypte. Il faut seulement admettre, phénomène assez naturel au plus haut degré de l'administration, que la préfecture des Gaules pratiquait la même écriture d'apparat que celle d'Orient. D'autre part, le fait que la calligraphie mérovingienne se rattache à un modèle préfectoral, et non impérial, corrobore l'hypothèse a priori vraisemblable que la chancellerie des rois germaniques, en particulier en Gaule, s'est inspirée des actes des préfets plutôt que des empereurs[45].

43. Cf. *PLRE* II, p. 760-761, (Valerius) Messalla Avienus.

44. Ces limites sont plus étroites que celles de Vincentius à la préfecture des Gaules (avant l'été 397 et encore en 400) ou que celles d'Anatolius en Illyricum. S'il était certain que le document soit parvenu en Arcadie en décembre (cf. n. 27 *in fine*), l'année serait probablement 397 ou 398, car en 399 l'acte ne pourrait avoir été émis après le mois d'août.

45. En ce sens, voir P. CLASSEN, *Kaiserreskript*... (n. 14), p. 92 et n. 1. — À la calligraphie

IV. DE LA HIÉRARCHIE DES PRÉFETS À CELLE DES PRÉFECTURES : DEUX INSCRIPTIONS GRECQUES ET DEUX ÉDITS LATINS

Le critère d'ancienneté encore en vigueur tout à la fin du IVe siècle cessa bientôt de régler la hiérarchie du collège préfectoral. Le premier témoin, en Orient, du nouveau style d'intitulé préfectoral, est une inscription d'Éphèse, en 439-442. Cette lettre de félicitations du préfet d'Orient Kyros au proconsul d'Asie Hèliodôros porte la suscription suivante[46] :
Φλ(άβιος) Ταῦρος Σέλευκος Κῦρος, Φλ(άβιος) Μάξιμος τὸ β' καὶ Φλ(άβιος) Οὐαλεντῖν(ος) Γεώργ(ιος) Ἱππασίας Φλ(αβίῳ) Ἡλιοδώρῳ τῷ περιβλέπτῳ ἀνθ(υπάτῳ) Ἀσίας.

L'accumulation des noms a dérouté les éditeurs. R. Merkelbach a su identifier Kyros au consul de 441, mais n'a pas vu que les auteurs de l'acte étaient trois, et non deux[47]. La triple mention du nom Fl(avios) ne laisse aucun doute à cet égard, malgré l'absence de conjonction entre Kyros et le nom suivant. Cette asyndète est même de règle, sauf entre les deux derniers noms, dans les exemples parallèles qui seront examinés. J. Martindale a le premier distingué les trois personnages et reconnu qu'ils exerçaient simultanément, chacun dans son ressort, la préfecture du prétoire. Comme deux d'entre eux sont connus, il est possible de dater l'inscription d'Éphèse par rapport à leur carrière.

On sait que Kyros prit ses fonctions de préfet d'Orient entre le 26 novembre et le 6 décembre 439, et qu'il cessa de les exercer avant le 25 février 442[48]. Maximos, dont la nomenclature est ici, à la différence de ses collègues, réduite au nom usuel, n'est autre que Petronius Maximus, qui deviendra empereur d'Occident en 455. De 439 à 441 (ou 442), il était préfet d'Italie pour la seconde fois[49]. La date du document ne peut être resserrée avec certitude entre des bornes plus étroites que celles de la préfecture de Kyros. Toutefois, le fait que l'inscription ne donne pas à Kyros le titre de consul ordinaire, qui fut le sien en 441, rend peut-être préférable une date antérieure à son consulat. En pareil cas, lorsqu'en 436 Théodose II s'adresse au préfet Isidôros, alors consul, il écrit πρὸς Ἰσίδωρον ἔπαρχον πραιτωρίων καὶ

du *P. Vindob. lat.* 31, on pourra comparer celle de la préfecture d'Italie au VIe s., dont on possède un document sans aucun doute original (*infra*, n. 122).

46. F. MILTNER, *Jahreshefte* 44, 1959, *Beiblatt*, col. 283-284 (*Bull. épigr.* 1961, 537; *Année épigr.* 1961, 190). H. WANKEL, *Die Inschr. von Ephesos* I a, Bonn 1979, 44, phot. pl. 27-28, et *Addenda*, Bonn 1981, p. 3 (rectifiant la lecture des l. 1-3 d'après *PLRE*; cf. *infra*, n. 48). Je donnerai ailleurs un commentaire développé de ce document.

47. R. MERKELBACH, *ZPE* 24, 1977, p. 164 : « Der volle Name des Flavius Cyrus, cos. 441 ».

48. Cf. *PLRE* II, p. 336-339, Cyrus 7, avec les références. L'inscription d'Éphèse fait connaître les deux premiers noms de Kyros : Tauros et Séleukos. Dernièrement, un papyrus de Vienne, daté du 4 septembre 441, a révélé un nom supplémentaire : ὑπατείας Φλαοίου Κύρου Ἱέρακος τοῦ λαμπροτάτου (*P. Rainer Cent.* 94). La nomenclature complète, ou du moins connue à ce jour, est donc : Fl. Tauros Séleukos Kyros Hiérax (cf. Alan CAMERON, *Yale Class. St.* 27, 1982, p. 217, n. 1, se référant au papyrus alors inédit). Sur la *meizotéra* de Kyros, son intendante et non sa fille aînée, voir nos remarques, *BCH* 104, 1980, p. 462.

49. Cf. *PLRE* II, p. 749-751, Fl. Maximus 22. Attesté dans sa seconde préfecture dès le 28 août 439 et encore le 20 février 441.

ὕπατον[50]. En 449, le gouverneur d'Osrhoène écrivant aux trois préfets d'Orient, d'Italie, d'Illyricum, précise que Prôtogénès est préfet d'Orient pour la seconde fois et consul ordinaire[51]. Même si le consulat d'un préfet d'Orient n'est pas obligatoirement mentionné dans l'intitulé des actes préfectoraux[52], il est vraisemblable que la lettre de Kyros date de 440 plutôt que de 441.

Quoi qu'il en soit, Maximos aurait dû, en stricte hiérarchie, précéder son collègue oriental. En effet, si Kyros fut préfet de Constantinople en 426, Maximos fut préfet de Rome dès 420; lorsque Kyros parvint à la préfecture du prétoire, en 439, Maximos l'exerçait déjà pour la seconde fois; et même si Kyros avait déjà revêtu son consulat de 441, Maximos aurait eu le pas sur lui puisque son premier consulat remontait à 433. Cette apparente anomalie suggère que l'énumération des préfets a, peu après le début du V[e] siècle , cessé d'obéir au principe d'ancienneté en faveur d'un ordre géographique : du moins voyons-nous pour l'instant, à Constantinople, le préfet d'Orient précéder celui d'Italie.

Si le critère d'ancienneté est négligé pour les deux premiers préfets, il n'y a aucune raison pour que le troisième soit entré en fonction plus tard que ses collègues. Ce Fl. Oualentinos Géôrgios Hippasias n'est connu que par l'inscription d'Éphèse. Le fait que sa nomenclature y soit complète, comme celle du préfet d'Orient mais à la différence de celle de Maximos, est la meilleure preuve qu'il s'agit d'un Oriental, c'est-à-dire du préfet d'Illyricum et non de celui des Gaules[53].

Une autre inscription du V[e] siècle conserve entièrement, avec son intitulé, une *forma* de Dionysios, préfet d'Orient en 480. Le même document fut gravé dans trois cités de Carie : à Mylasa[54], où se trouve l'exemplaire le plus complet, à Stratonicée[55] et à Kéramos[56]. Grâce à la découverte récente d'un nouveau fragment à Kéramos, l'attribution de l'acte au préfet Dionysios et sa datation sont désormais assurées. Il n'est pas utile de rappeler ici les précédentes tentatives d'identification. L'intitulé complet, d'après les différents exemplaires[57], est le suivant :

50. *ACO* I, 1, 3, p. 67, 11-12.

51. Cf. SEECK, *Regesten*... (n. 30), p. 381. Cf. *infra*, n. 81.

52. La novelle 5, 3 de Théodose II (du 26 juin 441), s'adresse simplement *Cyro p. po,* sans mention du consulat. Inversement, dès 440, *CJ* I, 14, 7 et *Nov. Theod.* 20 précisent que le préfet est *consul designatus*.

53. C'est ce qu'a bien vu MARTINDALE, *PLRE* II, p. 565-566, Hippasias. D'autres exemples montrent que l'omission du préfet des Gaules est constante en Orient (voir p. 463, tableau I).

54. De la copie de R. Pococke dépendent les éditions de A. BOECKH, *CIG* II, 2712; K. E. ZACHARIÄ VON LINGENTHAL, *Monatsberichte der Berliner Akademie* 1879, p. 159-169; H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscr. gr. chr. d'Asie Mineure* I, Paris 1922, 240. La révision de L. Robert, partiellement publiée, ainsi que les fragments de Kéramos et Stratonicée ont été pris en compte dans le corpus de W. BLÜMEL, *Die Inschr. von Mylasa* I, Bonn 1987, 613. Je rééditerai ce texte, avec un commentaire développé, d'après la copie et les photographies de L. Robert. L'itération τὸ β', à la fin de l'intitulé, repose sur cette copie. De là vient aussi la date du 1[er] août, donnée par la souscription latine : cf. R. DELMAIRE, *Revue des Études Augustiniennes* 33, 1987, p. 85-89.

55. En dernier lieu Çetin ŞAHIN, *Die Inschr. von Stratonikeia* II, 1, Bonn 1982, 1019.

56. En dernier lieu E. VARINLIOĞLU, *Die Inschr. von Keramos,* Bonn 1986, 65. Cf. R. MERKELBACH, *Epigraphica Anatolica* 6, 1985, p. 54 : « Der praefectus praetorio Flavius Illus Pusaeus Dionysius ». Cette nomenclature ne permet pas d'identifier Dionysios au préfet Illous.

57. Les noms Dionysios, Boèthios et Iôannès sont assurés par l'exemplaire de Kéramos.

Φλ. Ἴλλους Πουσέος Διον[ύσιος ὁ] μεγαλοπρ(επέστατος) ἔ[π]αρχος τῶν [ἱερ]ῶν πρετωρίων, Φλ. Βοήθιος κὲ Φλ. Ἰωάννης Θωμᾶς τὸ β΄.

Après Fl. Illous Pousaios Dionysios, préfet d'Orient[58], suivent deux personnages, Fl. Boèthios et Fl. Iôannès Thômas. Zachariae von Lingenthal voyait dans le premier, seul connu par l'édition dont il disposait, un « haut fonctionnaire de l'officium » du préfet d'Orient[59]. H. Grégoire comprit qu'il s'agissait d'un préfet et trouva lequel[60] : « Précisément, un Fl. Boëthius, consul en 487, avait été préfet d'Italie (ou d'Illyricum?) avant cette date. » Cette identification se concilie avec la date, désormais certaine, de 480, puisque le diptyque du consul de 487 lui donne, à cette date, le titre d'ex-préfet[61]. Toutefois, cet aristocrate occidental ne pouvait être préfet d'Illyricum; il n'a pas pu davantage être préfet des Gaules, la conquête visigothique ayant depuis 476 aboli cette préfecture (cf. n. 7); il est donc sûr que Boèthios était préfet d'Italie. Le fait que son nom figure à la deuxième place ne prouve pas que sa nomination soit postérieure à celle de Dionysios. C'est probablement l'inverse qui est vrai, car à la date de l'édit, le 1er août 480, Dionysios n'était préfet d'Orient que depuis moins de trois mois[62]. Même si la *forma* de Mylasa ne permet pas de vérifier strictement l'ancienneté relative des préfets, le préfet d'Italie y occupe le même rang que, quarante ans plus tôt, dans la lettre de Kyros. Comme Maximos à Éphèse, Boèthios voit sa nomenclature réduite au nom usuel. Bien que le préfet Thômas ne soit pas connu d'ailleurs, il ne pouvait en 480 être préfet qu'en Illyricum[63].

Les inscriptions d'Éphèse et de Mylasa, par leurs intitulés strictement parallèles, suggèrent que la préfecture d'Orient adopta pour principe au Ve siècle de nommer en tête du collège le préfet d'Orient, qu'il fût ou non le plus ancien des quatre. Elles montrent, d'autre part, que l'énumération du collège cessa d'être complète pour se borner à trois préfets : le second rang étant réservé au préfet d'Italie, il y a lieu de croire que les documents orientaux nommaient en dernier lieu le préfet d'Illyricum et non celui des Gaules. Ce qui confirme que les préfets nommés au premier et au troisième rang sont bien ceux de la *pars Orientis,* c'est que leur nomenclature compte régulièrement deux ou trois noms[64], tandis que le préfet d'Italie, soit négligence soit ignorance, est désigné par son seul nom « diacritique ».

L'ordre hiérarchique oriental ainsi défini (Orient, Italie, Illyricum) trouve en Occident sa contre-épreuve, dès 418, avec un édit de Palladius, préfet d'Italie-Illyricum-Afrique. À la suite d'une constitution d'Honorius condamnant les Pélagiens, que

58. Cf. STEIN, *Histoire...* (n. 3), II, p. 781; *PLRE* II, p. 365, Dionysius 10.

59. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *op. cit.* (n. 54), p. 160, n. 4, compare la suscription des novelles 166 et 167 (cf. *infra,* n. 92).

60. H. GRÉGOIRE, *Recueil...* (n. 54), p. 84-85.

61. Cf. *PLRE* II, p. 232-233, Fl. Nar. Manl(ius) Boethius 4.

62. La *forma* de Dionysios est datée de Constantinople, le 1er août 480 (cf. n. 54) tandis que, le 1er mai 480, la loi *CJ* VI, 23, 22a est adressée à son prédécesseur Sébastianos.

63. Cf. *PLRE* II, p. 1115, Fl. Ioannes Thomas 13. Un homonyme partiel, le *praeses* de Thébaïde Fl. Mènas Ioustinianos Dèmosthénès Iôannès Thômas, est attribué à la première moitié du VIe s. (*P. Lond.* V, 1679, 5-7).

64. Voir tableau I, p. 463. Seule exception, Salomo, troisième préfet en 449 (cf. n. 81), ne porte qu'un nom.

Palladius fit afficher, figurait l'édit de ce préfet destiné à expliquer la loi; sa copie a pour titre : *Exemplar edicti Iunii Quarti Palladii.* Bien que Palladius en fût le seul auteur réel, comme ce titre l'indique, l'intitulé complet respectait la fiction collégiale : *Iunius Quartus Palladius, Monaxius et Agricola iterum, praefecti praetorio, dixerunt*[65]. Ici comme en Orient, on voit l'ordre d'ancienneté désormais négligé, puisque Palladius ne devint préfet qu'entre le 11 décembre 415 et le 7 janvier 416, tandis que la première préfecture de Monaxius en Orient remontait à 414[66]. Après Monaxius, préfet d'Orient, est nommé Agricola, dont on sait d'autre source qu'il fut préfet des Gaules. L'ordre d'ancienneté n'étant pas respecté pour les deux précédents, il n'y a pas à tirer argument de cette troisième place pour dater l'accession d'Agricola à la préfecture[67]. De même que l'omission du préfet des Gaules dans les actes orientaux, celle du préfet d'Illyricum n'a pas d'autre cause que l'ignorance ou la négligence[68]. Le document suivant prouve en tout cas qu'il ne s'agit pas d'une omission systématique.

Un autre édit occidental, celui du préfet Himilco, du 29 avril 473, est le seul au Ve et au VIe siècle qui énumère au complet les quatre préfets[69] : *Felix Himelco p(raefectus) p(raetorio), Dioscorus, Aurelianus, Protadius, v(iri) c(larissimi) p(raefecti) p(raetorio), d(ixerunt).* Comme en 418, le préfet d'Orient vient ici au second rang[70]. Aurelianus et Protadius n'étant connus que par cet édit, on s'est demandé auquel attribuer soit les Gaules soit l'Illyricum. Bien qu'aucun autre intitulé ne mentionne à la fois ces deux préfectures, l'omission certaine du préfet d'Illyricum dans l'édit de 418 permet d'inférer que l'Occident plaçait ce préfet au quatrième rang. Il s'ensuit que Protadius, en 473, était préfet d'Illyricum et qu'Aurelianus était préfet des Gaules[71].

65. MANSI IV, 446; PL 48, 392; PL 56, 492; G. HAENEL, *Corpus legum ab imp. Romanis ante Iustinianum latarum...*, Leipzig 1857 (réimpr. Aalen 1965), p. 238; cf. SEECK, *Regesten...* (n. 30), p. 9-10 et 338. Préfets de 418 : voir *PLRE* II, p. 822-824, Fl. Iunius Quartus Palladius 19; p. 764-765, Monaxius; p. 36-37, Agricola. La leçon *dixerunt* est celle d'un manuscrit (PL 56); les éditeurs préfèrent *edixerunt*, mais, outre n. 69 et 122, comparer λέγουσιν dans les édits préfectoraux de 435 (n. 77) et 548 (n. 117).

66. Monaxius étant *ppo II* en 418 (cf. *PLRE* II, p. 764-765, avec la dédicace d'Héraclée-Périnthe *CIL* III, *Suppl.* 2, 14207[5] : *(F)l(avius) Monaxius vir inl(ustris) pre(f)(ectus) praet(orio) II dedicavi*), on serait tenté de rapporter les mots *iterum praefecti praetorio* à Monaxius et Agricola, à l'exclusion de Palladius. Nous préférons rapporter *iterum* au seul Agricola et croire que la chancellerie de Ravenne a négligé l'itération de Monaxius, comme en Orient on a parfois négligé celle de la préfecture d'Italie (voir p. 463, tableau I).

67. Ainsi MARTINDALE, *PLRE* II, p. 36-37 : « Agricola was PPO for the second time in 418; however, he then ranked only third in the college of prefects, and therefore his two colleagues in 418 must have been already in office when he was appointed to this prefecture. » En réalité, c'est l'accession d'Agricola à sa *première* préfecture qui définirait son ancienneté relative et la date de cette première nomination peut être antérieure à celle de ses collègues de 418.

68. C'est ce qu'a indiqué SEECK, *Regesten...* (n. 30), p. 10 : « Les rapports entre Constantinople et Ravenne étaient déjà si lâches que l'on connaissait bien dans les deux capitales les préfets principaux qui administraient l'Italie et l'Orient, mais qu'on ne savait les noms de leurs collègues de moindre importance que dans la partie de l'Empire qui était la leur. » Voir cependant n. 100.

69. Cet édit suivait et expliquait une loi de l'empereur Glycerius datée du 11 mars 473. Éditions : MANSI VIII, 1261; PL 56, 898 A; HAENEL, *Corpus legum...* (n. 65), p. 260; cf. SEECK, *Regesten...* (n. 30), p. 418. À la fin les abréviations : *VV. CC. PP. DD.*

70. Cf. *PLRE* II, p. 367-368, Dioscorus 5.

71. Ainsi ENSSLIN, *RE* XXII, 2, col. 2497, Protadius. Réserves inutiles de MARTINDALE, *PLRE* II, p. 199, Aurelianus 5 : « Since Himelco had the Italian and Dioscorus the Oriental prefec-

La comparaison entre d'une part les édits italiens de 418 et 473, d'autre part les inscriptions orientales, montre que la hiérarchie des préfets au Ve siècle n'obéit plus à l'ordre invariable qui, par exemple en 336, était le même en Syrie et en Afrique. Il faut désormais distinguer, pour un même collège préfectoral, entre une hiérarchie orientale : Orient / Italie / Illyricum / (Gaules), et une hiérarchie occidentale : Italie / Orient / Gaules / Illyricum. L'unité de droit de l'État romain continue de se traduire, de part et d'autre, par la mention plus ou moins complète des préfets de l'autre *pars imperii,* de même que la législation impériale du Ve siècle est censée émaner à la fois des deux Augustes[72]. Cependant, l'énumération du collège des préfets est désormais soumise à deux principes nouveaux. Le premier, qui prend en compte le divorce de fait entre Orient et Occident, veut que le préfet d'Orient soit mentionné le premier à Constantinople, comme le préfet d'Italie l'est à Ravenne, sans plus tenir compte de leur ancienneté relative. Toutefois, si la réalité géographique était le seul critère de la nouvelle hiérarchie, l'Orient aurait placé les préfectures dans l'ordre : Orient-Illyricum / Italie-Gaules, et l'Occident dans l'ordre Italie-Gaules / Orient-Illyricum. Comme les deux premiers rangs sont, en réalité, réservés aux préfectures d'Orient et d'Italie, dans cet ordre ou l'inverse, à l'exclusion des deux autres, on est conduit à postuler, outre le critère géographique, l'adoption d'un nouveau critère de préséance : non plus, comme au IVe siècle, préséance personnelle d'un préfet sur un collègue moins ancien, mais prééminence des préfectures majeures d'Italie et d'Orient sur les deux autres. Seule une telle distinction peut expliquer le fait que la cour de Ravenne reconnaisse au préfet d'Orient la préséance sur celui des Gaules, tout comme Constantinople admet la préséance du préfet d'Italie sur celui d'Illyricum[73].

La façon de mentionner vice versa, dans chaque *pars imperii,* les deux préfectures majeures — Orient / Italie, ou Italie / Orient — présente une frappante analogie avec le dédoublement, à la même époque, des formules de datation consulaire[74]. On sait en effet que le Ve siècle vit s'établir l'usage, lorsque l'Orient et l'Occident désignaient chacun un consul éponyme et qu'aucun des deux n'était Auguste, de nommer en tête l'oriental en Orient, l'occidental en Occident. Il serait faux de croire, là encore, que cette innovation fut la conséquence immédiate du partage de 395 : ce n'est pas avant 421 que la double datation consulaire apparaît, avec en Occident Agricola et Eustathius, en Orient Eustathius et Agricola[75]. Plus tard encore il put

tures, the other two had the Gallic and the Illyrian, but there is no evidence to show which had which. » De même *ibid.,* p. 927, Protadius 2.

72. L'analogie souvent rappelée entre collégialité impériale et collégialité des préfets était déjà soulignée par Th. MOMMSEN, *Gesammelte Schriften* VI, Berlin 1910, p. 285; de là SEECK, *Regesten...* (n. 30), p. 9.

73. Nous ne possédons aucun intitulé d'acte émis par un préfet des Gaules, ni d'Illyricum, ni, au VIe s., d'Afrique. Faut-il croire que le préfet des Gaules ait calqué le protocole de celui d'Italie, le préfet d'Illyricum celui de la préfecture d'Orient? Ou supposera-t-on, par exemple, qu'en tête des actes de la préfecture de Thessalonique figuraient, après le préfet d'Illyricum, ceux d'Orient et d'Italie? Seuls de nouveaux documents pourraient répondre.

74. Pour les dates consulaires auxquelles nous faisons allusion, on se référera à l'inventaire exhaustif des documents dressé par BAGNALL, CAMERON, SCHWARTZ et WORP, *Consuls of the Later Roman Empire,* Atlanta 1987. Sur les règles de préséance entre consuls et l'ordre géographique qui prévaut à partir de 421, voir *ibid.,* p. 22.

75. Voir respectivement *CIL* III, 12857, et *Aegyptus* 62, 1982, p. 66.

se produire, en dehors même des consulats impériaux, que la préséance personnelle d'un des consuls imposât à tout l'Empire une formule unique de datation : en 428, l'occidental Felix précède, même en Orient, l'oriental Taurus. Parallèlement, dans le cas des préfets, nous avons constaté que la hiérarchie personnelle, encore en vigueur en 397-399, avait cessé de l'être en 418. Ainsi, vers le début du règne de Théodose II, chaque partie de l'Empire donnait forme de droit à la bipartition de fait du collège consulaire comme du collège préfectoral [76]. Dès lors, la série continue et massive des datations consulaires permet de suivre année après année les vicissitudes des relations entre Orient et Occident, selon que chaque gouvernement reconnaît, avec ou sans retard, le consul annoncé par l'autre. Il est non moins significatif, malgré la rareté des exemples, que les gouvernements d'Orient et d'Occident reconnaissent mutuellement leurs préfets, y compris durant la domination d'Odoacre, puis de Théodoric en Italie.

La comparaison entre Orient et Occident, quoique limitée à deux inscriptions grecques et deux édits latins, nous a permis de dégager des critères propres à rendre compte des variations de la hiérarchie préfectorale au Vᵉ siècle. À défaut d'autres documents occidentaux de la même époque, il nous faut revenir à le préfecture d'Orient pour vérifier si l'ensemble des données concorde avec les règles que nous avons énoncées.

V. DE THÉODOSE II À ANASTASE : TROIS AUTRES INTITULÉS DE LA PRÉFECTURE D'ORIENT

Aux inscriptions de 439-442 et de 480, qu'on vient d'analyser, il n'est pas de meilleurs parallèles que les collèges préfectoraux de 435 et 449. L'examen de ces derniers, connus par des Actes conciliaires, confirmera la validité des principes définis plus haut. Fort de cette vérification, on pourra appliquer le même formulaire à la restitution d'une inscription d'Éphèse.

En 435, un édit du préfet d'Orient Isidôros, consécutif à la condamnation des Nestoriens par Théodose II, a pour intitulé [77] : **Φλαύιος 'Ανθέμιος 'Ισίδωρος, Φλαύιος Βάσσος καὶ Φλαύιος Σιμπλίκιος 'Ρηγῖνος οἱ ἔπαρχοι λέγουσιν.** La mention au troisième rang du préfet d'Illyricum, démontrée dans tous les autres cas par élimination, est ici vérifiable puisque Règinos occupait en effet ce poste en 435 d'après *CTh* VI, 28, 8. Au deuxième rang, le préfet Bassus doit logiquement être celui

76. Au moment où l'ordre géographique commence à s'imposer pour les préfets comme pour les consuls, le consulat de 423 présente le cas intéressant de deux consuls en même temps préfets. *P. Rainer Cent.* 92 est daté : 'Υπατείας Φλαυίων 'Ασκληπιοδόδου (*sic*) καὶ Μαρινιανοῦ τῶν μεγαλοπρεπεστ[ά]των καὶ ἐ⟨ν⟩ξοχοτάτω[ν] ἐπάρχω[ν] τῶν ἱερῶν πρα[ι]τω[ρίων]. Marinianos, sorti de charge avant le 9 mars 423, est le plus ancien des deux préfets. Si, en Orient, Asklèpiodotos est ainsi nommé en tête, au mépris de l'ancienneté, c'est à la fois en tant que consul oriental et en tant que préfet d'Orient prenant le pas sur son collègue italien.

77. *ACO* I, 3, p. 69, 1. Cet édit préfectoral accompagne l'expédition d'une loi de Théodose (*ibid.*, p. 68) qui, en *CTh* XVI, 5, 66, porte la date du 3 août 435. E. Schwartz a objecté (*ibid.*, p. 68, note à la l. 31) que, dans la *Collectio Vaticana* des Actes du concile d'Éphèse, cette loi figurait après l'ordre impérial exilant Nestorius, ordre qui date de 436, le préfet Isidôros étant alors consul (*ibid.*, p. 67, 10-28 ; cf. *supra*, n. 50). Comme rien dans la loi ni l'édit de 435 ne présuppose l'exil de Nestorius, mieux vaut admettre que l'ordre du dossier conciliaire n'est pas rigoureusement chronologique.

d'Italie [78]. Comme dans les inscriptions déjà étudiées d'Éphèse et de Mylasa, la nomenclature du préfet d'Italie, Fl. Anicius Bassus, est ici réduite à sa plus simple expression, alors que ses collègues orientaux portent deux noms. On sait d'autre part que Bassus, déjà préfet en 426, exerçait en 435 sa seconde préfecture, ce qui n'est pas indiqué. Toutefois, comme l'oriental Isidôros, déjà préfet en 424, n'a pas reçu davantage de marque d'itération, cette double omission doit être imputée à la négligence du rédacteur ou d'un copiste, mais ne prouve pas l'ignorance des carrières occidentales. Au contraire, l'inscription d'Éphèse montre qu'en 439-442 on savait en Orient que l'Italien Maximus était préfet pour la seconde fois. Quant à l'ancienneté relative des préfets, le hasard fait qu'en 435 elle coïncide avec la hiérarchie des préfectures : Orient, Italie, Illyricum [79]. Même si le principe géographique n'est attesté en Orient de façon sûre qu'en 439-442, il est peu vraisemblable que le principe d'ancienneté y soit resté en vigueur jusqu'en 435, alors qu'en Occident il était abandonné dès 418.

Au second concile ou « brigandage » d'Éphèse, en 449, on lut une lettre de Chairéas, gouverneur d'Osrhoène, au préfet d'Orient Prôtogénès. Formellement, Chairéas ne s'adressait pas seulement au préfet d'Orient mais, selon une hiérarchie dont le modèle lui était fourni par les actes mêmes de la préfecture, à un collège de trois préfets [80]. D'après l'unique version, en syriaque, des Actes de 449, la suscription de cette lettre peut être ainsi retraduite en grec [81] : **Φλ(αουίῳ) Παυλ... (?) Ῥωμανῷ Πρωτογένει (ἐπάρχῳ τῶν ἱερῶν πραιτωρίων?) τὸ β′ καὶ ὑπάτῳ ὀρδιναρίῳ, Ἀλβίνῳ καὶ Σολομῶνι ἐπάρχοις, Φλ(αούιος) Χαιρέας χαίρειν.** Albinus fut préfet de Rome dès 426, préfet du prétoire dès 440 (d'abord dans les Gaules?) et, pour la seconde fois, en Italie dès 443 : cette itération a été omise, de même que celle de Bassus en 435. Même si Prôtogénès avait été préfet pour la première fois avant Albinus, ce que nous ignorons, la préséance aurait dû revenir à Albinus en raison de son consulat de 444. Quant à Solomôn, en qui l'on s'accorde à juste titre à voir un préfet d'Illyricum, on ne sait rien de sa carrière [82]. Du moins apparaît-il clairement que les collèges préfectoraux de 435 et 449 suivent, sans s'arrêter à la hiérarchie des personnes, l'ordre géographique : Orient, Italie, Illyricum. Cet ordre étant inva-

78. Cf. *PLRE* II, p. 220-221, Fl. Anicius Auchenius Bassus 8, où Martindale assortit d'un point d'interrogation le titre de préfet d'Italie. On ne connaît cependant aucun intitulé oriental, après 399, qui mentionne le préfet des Gaules.

79. Isidôros était préfet dès 424, Bassus dès 426, Règinos ne le fut qu'après 427, année où le préfet d'Illyricum était Antiochos (cf. *PLRE* II, p. 937, Reginus 4).

80. Au contraire, un siècle plus tard, une lettre adressée au préfet d'Orient Addaios (*Sammelbuch* V, 8938) passe ses collègues sous silence.

81. *Akten der Ephesenischen Synode* (éd. J. Flemming, *Abh. Gött.*, n. F., XV, 1, 1917), p. 21, 13-15 (trad. G. Hoffmann) : « Flavii Flor(entios), (?) Romanos, Protogenes... der zweiten und Consul ordinarius, Albinos und Salomon den Hyparchen ». La note de Hoffmann, p. 168, est viciée du fait que l'auteur distingue trois personnages, Flor(ent)ios, Romanos et Protogenes, en supposant des lacunes entre leurs noms. Le premier nom de Prôtogénès, en syriaque PWLRYS, correspond mal à Flor(ent)ios; peut-on suggérer Paulinos ou Paulakios? La version ci-dessus s'inspire de SEECK, *Regesten*... (n. 30), p. 381 : « Flavii Flor. Protogenes ppo II und consul ordinarius, Albinus und Salomon den Präfekten ».

82. Sur ces trois préfets, voir *PLRE* II, p. 927-928, Fl. Flor(entius?) Romanus Protogenes; p. 53, Fl. Albinus 10; p. 973, Salomo. En 449, le préfet des Gaules, ici omis, était le père de Sidoine Apollinaire : voir *PLRE* II, p. 1220, Anonymus 6.

riable dans les quatre documents orientaux connus pour le Ve siècle, il est permis de l'appliquer à la restitution de suscriptions mutilées.

I. Ephesos *IV, 1345 : une lettre du préfet Arkadios*

Un fragment d'inscription d'Éphèse a été récemment publié sous cette forme[83] :

[+] 'Αρκάδιος
[ἔπαρχος τῶν ἱερῶν τῆς ἕω πραιτ]ορίων τὸ β΄ καὶ
[ ]ικος τὸ [.]΄
4 [καὶ σὺν θεῷ ἀνθύπατος] 'Ασίας
[λέγει·]ω[ν] οἰκούντων
[ ]λονας.[

Le titre de préfet, restitué à la l. 2, s'impose en effet, bien que τῆς ἕω y soit facultatif. À la l. 3, une note suggère δομέστ]ικος ou δεσποτ]ικός, et à la l. 4, les éditeurs font comme s'ils ajoutaient un dernier titre à un personnage unique considéré à la fois comme préfet du prétoire et proconsul d'Asie[84]. Le cumul de deux fonctions si inégales, dont la première est le sommet de l'illustrat et la seconde celui des *spectabiles administrationes,* constitue une impossibilité hiérarchique[85]. Comme il s'agit bien, cependant, d'un préfet d'Orient aux l. 1-2 et d'un proconsul d'Asie à la l. 4, le document n'est pas un édit du proconsul[86] mais une lettre de la préfecture adressée au proconsul. Nous avons donc affaire à un acte de même nature que la lettre du préfet Kyros au proconsul Hèliodôros[87], adressée Φλ(αουίῳ) 'Ηλιοδώρῳ τῷ περιβλέπτῳ ἀνθ(υπάτῳ) 'Ασίας. La l. 4 du nouveau fragment est à restituer selon le même formulaire. De plus, la lettre à Hèliodôros commençait en ces termes : Χαίρομεν καὶ ταῖς ἐκβοήσεσιν τῶν τὴν 'Ασίαν οἰκούντων ἐντυχόντες. À la l. 5 du nouveau fragment, le mot οἰκούντων paraît désigner également les habitants de la province d'Asie. Reste à compléter, du moins dans sa structure, l'intitulé préfectoral des l. 1-3. Le nom Arkadios fait partie d'une série qui occupait au moins toute la l. 1 : le préfet d'Orient était un polyonyme. Après lui devaient figurer, selon la hiérarchie habituelle, le préfet d'Italie et celui d'Illyricum. Comme on a pu constater que ces deux personnages ne sont normalement pas coordonnés au précédent par καί, il faut admettre que la titulature du préfet d'Orient se poursuivait à la l. 3, par exemple avec la dignité de patrice ou de consul honoraire. Le nom du

83. H. ENGELMANN, D. KNIBBE, R. MERKELBACH, *Die Inschr. von Ephesos* IV, Bonn 1980, 1345. En abrégé ci-dessous : *I. Ephesos* IV.

84. Une note renvoie, sans explication, au proconsul d'Asie Fl. Aôios Arkadios Phlégéthios (GRÉGOIRE, cité n. 53, n° 100[8]; *I. Ephesos* IV, 1352), qui avait la dignité de *comes domesticorum.* Ce titre faisait de lui un simple *illustris* honoraire (comme le proconsul Iôannès, *I. Ephesos* IV, 1336), situation inférieure à l'illustrat effectif du préfet Arkadios. D'autre part, bien qu'ils aient en commun le nom Arkadios, aucun lien n'est démontrable entre notre préfet et le proconsul Phlégéthios, personnage connu du règne de Théodose II (cf. *PLRE* II, p. 880, Phlegetius 2).

85. On comparera l'improbable cumul du proconsulat d'Afrique et de la préfecture d'Italie-Illyricum-Afrique prêté à Petronius Probus et réfuté par A. CHASTAGNOL, *Tituli* 4, 1982, p. 547 s., puis Alan CAMERON, *JRS* 75, 1985, p. 164 s.

86. La restitution de λέγει à la l. 5 semble inspirée de l'édit du proconsul Athanasios (*I. Ephesos* IV, 1323; cf. *Tr. Mém.* 9, 1985, p. 402 et n. 11); mais il n'y a rien de comparable entre la dignité d'Athanasios, ex-préfet honoraire, et celle d'Arkadios, préfet effectif.

87. Voir *supra,* n. 46.

préfet d'Italie étant entièrement perdu, il ne reste à la l. 3 que la fin du nom du préfet d'Illyricum, qui était en fonction pour la seconde fois sinon plus. On peut restituer la suscription suivante :

[Φλ(αούιος) –] Ἀρκάδιος
[ὁ μεγαλοπρεπέστατος ἔπαρχος τῶν ἱερῶν πραιτ]ορίων τὸ β' καὶ
[*ex. gr.* ἀπὸ ὑπάτων, Φλ(αούιος) – – – καὶ Φλ(αούιος) – – –]ικὸς τὸ [β'?]
[Φλ(αουίῳ) – – – – – – – – – τῷ περιβλέπτῳ ἀνθυπάτῳ] Ἀσίας.

Tout essai d'identification de ce préfet d'Orient se heurte à l'objection que le nom Arkadios peut n'être pas le dernier de la série et que le nom usuel de ce préfet a pu disparaître à la l. 2. Si cependant un préfet nommé Arkadios remplit les conditions requises pour être identifié au nôtre, il est probable que la l. 1 de l'inscription contenait la nomenclature complète du personnage.

Or on connaît au moins un préfet de ce nom. Plusieurs lois de Zénon lui sont adressées, l'une du 21 mai 486 selon les manuscrits du Code Justinien, les autres non datées. De la teneur de ces lois, il ressort qu'Arkadios était préfet d'Orient. D'autre part les chroniques s'accordent, peut-être à tort, à dater de 490 la disgrâce de ce ministre, qui vit ses biens confisqués et ne dut son salut qu'à la fuite [88]. On a hésité à reconnaître le même personnage dans le préfet Arkadios destinataire d'une loi d'Anastase entre 491 et 505, et remarqué que, si le préfet de Zénon occupait à nouveau ces fonctions sous Anastase, il s'agissait d'une seconde préfecture [89]. Cette itération, n'étant pas précisée en tête de la loi d'Anastase, gardait un caractère conjectural. Du fait que le fragment d'Éphèse mentionne la seconde préfecture d'un Arkadios, il est tentant de supposer non seulement que cette inscription émane d'un Arkadios déjà connu, mais que le préfet d'Anastase et celui de Zénon ne font qu'un. En ce cas, il faut placer la seconde préfecture d'Arkadios, qui date la loi *CJ* XII, 37, 17 et le fragment d'Éphèse, de préférence vers le début de la période 491-505.

Les noms des préfets contemporains en Italie et en Illyricum, qui seuls permettraient une datation plus précise, ne peuvent malheureusement pas être restitués. Que le préfet d'Italie nommé par Théodoric ait été également reconnu en Orient, il n'y a pas lieu d'en douter [90]. Quant à l'Illyricum, au seul titulaire connu durant ces quinze années — Thômas, préfet en 500 —, il conviendra d'ajouter le nom mutilé d'un (...)ikos, préfet pour la deuxième fois (ou plus) au cours de la seconde préfecture d'Arkadios.

88. Loi de 486 : *CJ* IV, 20, 14. STEIN, *Histoire...* (n. 3), II, p. 74, date la loi du 21 mai 486, et la disgrâce d'Arkadios avant le 1er juillet de la même année (à cette date le préfet d'Orient est Basilios). Pour expliquer la date de 490 donnée par les chroniques, Stein suppose (p. 75, n. 3) une confusion entre les deux consulats de Longinos. La date traditionnelle de la loi est aussi admise par ENSSLIN, *RE* XXII, 2, col. 2501. Inversement, Martindale donne la préférence aux chroniques et date la loi de 490 : cf. *PLRE* II, p. 131, Arcadius 5.

89. *CJ* XII, 37, 17. STEIN, *Histoire...* (n. 3), II, p. 781-782, place cette préfecture d'Arkadios, « peut-être l'ancien préfet de Zénon disgrâcié en 486 », soit entre Matrônianos (491) et Hiérios (494-496), soit après Polykarpos (498). Cf. MARTINDALE, *PLRE* II, p. 131, Arcadius 6 : « Possibly identical with Arcadius 5. If so, this was his second prefecture »; p. 736, Matronianus 2; p. 1114, Thomas 7 (préfet d'Illyricum le 17 novembre 500).

90. Voir n. 95 et 107.

VI. COLLÈGES PRÉFECTORAUX DU VIe SIÈCLE D'APRÈS LA COLLECTION DES NOVELLES ET LES PAPYRI

Des édits de la préfecture d'Orient nous ne possédons généralement, à la différence des novelles impériales, que des résumés ou des index de collections perdues [91]. Font exception trois *formae* préfectorales, intégrées par un compilateur du VIe siècle dans la collection dite des 168 novelles de Justinien [92]. Aussi sont-elles communément appelées novelles 166 à 168. Ce dernier édit étant acéphale, l'intitulé de la préfecture d'Orient ne figure plus qu'en tête des novelles 166 et 167. Connus de tout temps, ces documents souvent commentés n'ont pas fait l'unanimité des juristes. Sur la mention initiale d'un ou plusieurs préfets, Heimbach et Zachariae étaient d'avis opposés. Leurs arguments méritent d'être rappelés car l'erreur de Zachariae, après avoir faussé son interprétation de l'inscription de Mylasa [93], a influencé les éditeurs des novelles et, naguère encore, celui d'un papyrus de Ravenne [94].

La novelle 166, *forma* du préfet Dèmosthénès adressée au consulaire de Lydie, présente un intitulé strictement analogue à celui des documents du Ve siècle : **Φλάβιος Θεόδωρος Πέτρος Δημοσθένης ὁ μεγαλοπρεπέστατος ὕπαρχος τῶν ἱερῶν πραιτωρίων καὶ ἀπὸ ὑπάρχων τῆς βασιλίδος πόλεως καὶ ἀπὸ ὑπάτων, Φλάβιος Φαῦστος καὶ Φλάβιος Στέφανος Φλαβίῳ 'Ωρταλίνῳ τῷ λαμπροτάτῳ ὑπατικῷ Λυδίας** [95]. Traduisons d'abord le commentaire de Heimbach [96] : « Si l'on admet comme suffisamment prouvé que, lorsqu'à cette époque on donne plusieurs noms à la fois à une personne, c'est toujours le dernier qui, dans la vie, désignait la personne en bref, et si l'on cherche Dèmosthénès parmi les préfets du prétoire de cette période, l'an 521 ap. J.-C. s'impose de soi pour la novelle 166. Car Dèmosthénès fut deux fois préfet du prétoire (...); mais il ne peut s'agir ici que de la première, puisque nous savons que les *pr. pr. iterum* n'ont jamais omis d'indiquer parmi leurs titres l'itération de leur dignité. [97] » Il est

91. Résumés et index édités par C. E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Anekdota* III, Leipzig 1843 (réimpr. Aalen 1969), p. 227-278 : « Edicta praefectorum praetorio », avec une préface et des commentaires substantiels.

92. Ces trois *formae* (novelles 166 et 168) sont aussi éditées par ZACHARIAE, *Anekdota* III (n. 91), p. 249-259, dont nous citerons largement les notes. Le texte de référence est maintenant celui du *Corpus Iuris Civilis* III, *Novellae*, éd. Schoell-Kroll p. 753-756. Il n'importe pas ici que la novelle 165 (Schoell-Kroll p. 752) soit une loi de Justinien ou plutôt (comme l'a soutenu F. A. BIENER, *Geschichte der Novellen*, Berlin 1824, p. 98-103, et comme nous le pensons) un édit de la préfecture d'Illyricum. ZACHARIAE, *Anekdota* III, p. 6, n. 33, hésite entre « écrit par... » et « écrit à... ». Il est sûr au moins que Théodore, l'abréviateur des novelles (éd. Zachariae, *Anekdota* III, p. 165), considère la novelle 165 comme un édit écrit *par* le préfet Domnikos : γενικὸς τύπος γραφεὶς Δομνίκῳ, puisqu'il intitule de même l'édit de Dèmosthénès (novelle 166) : γενικὸς τύπος... γραφεὶς Δημοσθένει. Théodore voit dans la *forma* du préfet Domnikos une *interpretatio* de la novelle 63 (de 538). Sur le caractère préfectoral de la novelle 165, voir cependant les réserves de Dieter SIMON, *Fontes minores* 7, 1986, p. 134-135.

93. Pour Mylasa, cf. *supra*, n. 54.

94. *P. Ital.* I, 4-5 (cité n. 122).

95. Éd. Zachariae, *Anekdota* III (n. 91), p. 249, avec ὀορταλίνῳ traduit « Cohortalino ? » ; éd. Schoell-Kroll p. 753, 3-4, où les corrections ἔπαρχος et ἐπάρχων ne s'imposent pas. Cette *forma* a été commentée par H. MONNIER, *Nouv. Rev. Hist. Droit fr. et étr.*, 1892, p. 644 s.

96. Cité par ZACHARIAE, *op. cit.*, p. 249, n. 65 et 67.

97. C'est aussi l'argument de E. STEIN, *Rheinisches Museum* 74, 1925, p. 392, n. 1, qui souligne

en effet probable qu'il s'agit là de la première préfecture de Dèmosthénès, en 521-522, plutôt que de la seconde, en 529, bien qu'on sache par l'édit de 435 que l'itération peut manquer, même pour le préfet d'Orient[98]. Quant à Faustus et Stephanus, Heimbach ajoutait : « On doit sans doute supposer qu'ils ont été préfets du prétoire en même temps que Dèmosthénès ». À cette hypothèse sagace, Zachariae oppose deux objections dont aucune ne porte : « Cela est faux puisqu'en 521, date de cette *forma* selon Heimbach, il n'y avait que deux préfets du prétoire, l'un d'Orient, l'autre d'Illyricum. Faustus et Stephanus ne sont nullement des magistrats, au nom propre desquels on ajoute toujours un nom de dignité ou de fonction. Ce sont plutôt, semble-t-il, des *principes* ou *primates* du bureau du préfet du prétoire Dèmosthénès.[99] »

L'erreur est en fait, comme l'inscription de Mylasa l'a prouvé, de croire que le préfet d'Italie, après l'abolition de l'Empire d'Occident, cessa d'être considéré comme le collègue des deux préfets orientaux. En 521 Faustus ne peut être, conformément au formulaire hérité du Ve siècle, que le préfet d'Italie nommé par Théodoric; le préfet des Gaules[100] continue à être négligé par la préfecture d'Orient. Le second argument de Zachariae, tiré de l'absence de titres, est réfuté par les autres intitulés aujourd'hui connus : lorsque le premier préfet, véritable auteur de l'acte, porte son ou ses titres[101], les préfets suivants en sont pourvus; le titre préfectoral peut aussi, au pluriel, figurer à la fin de l'énumération; jamais il n'est répété après chaque nom.

L'autorité de Zachariae fit adopter son hypothèse dans l'édition Schoell-Kroll non seulement pour la *forma* de Dèmosthénès mais, on le verra, pour la novelle 167. E. Stein, en 1925, revint nettement à la position de Heimbach en faveur d'un collège de trois préfets[102]. À juste titre, la *Prosopography* de Cambridge enregistre également Fl. Faustus et Fl. Stephanus comme préfets, non sans un doute quant à leur ressort respectif : Italie (?) et Illyricum (?)[103]. L'usage constant du Ve siècle impose, ici aussi, la séquence Orient, Italie, Illyricum, et confirme les ressorts attribués aux deux derniers préfets.

P. Mich. *XV, 738 : une nouvelle lettre préfectorale*

L'intitulé de l'édit de 521 (novelle 166), ainsi compris, donne la clé d'un papyrus édité depuis peu, dont le caractère a été méconnu[104]. Le texte qui commence à

que la titulature de Dèmosthénès est trop complète pour avoir omis l'itération s'il s'agissait de sa seconde préfecture. Voir cependant MARTINDALE, *PLRE* II, p. 353-354, Demosthenes 4 : la novelle 166 « pourrait être datée de l'une ou l'autre des préfectures de Dèmosthénès ».

98. *Supra,* n. 77.

99. Zachariae citait en outre l'édit du préfet Himelco, en 473 (*supra,* n. 69), sans développer les abréviations *VV. CC. PP. DD.* Voyait-il en *PP.* des *principes*?

100. C'était alors Liberius (cf. n. 7), dont l'omission paraît ici délibérée : en effet sa très longue préfecture n'a pu être inconnue à Constantinople comme celle de préfets des Gaules de la première moitié du Ve s. (cf. n. 68).

101. C'est l'usage en Orient dans 6 cas sur 8, sauf en 435 et 439-442; en Italie, le seul exemple de titulature suivant le nom du premier préfet est celui de 562-575 (cf. p. 463, tableaux I et II).

102. Voir Stein (cité n. 97), à l'avis duquel se range N. VAN DER WAL, *Manuale novellarum Justiniani,* Groningen 1963, p. 155, n. 5.

103. Cf. MARTINDALE, *PLRE* II, p. 452, Faustus 6; p. 1032, Stephanus 25.

104. P. J. SIJPESTEIJN, *Aegyptus* 59, 1979, p. 55-57. ID., *Michigan Papyri* (P. Mich. XV), Zutphen

la l. 3 est trop mutilé pour que l'objet en ressorte clairement [105], mais on peut s'interroger sur la nature de la suscription, ainsi présentée par P. J. Sijpesteijn :

Φλ(αούιοι) Πομπήιος Παῦλος 'Ανδρέας Εὐδόξιος Κωνστ[
πραιτωρίων καὶ ἀπὸ ὑπάτων Φλ(αούιος) Φ[α]ῦστος κόμε[ς
'Αρκαδίας.

L'éditeur hésite à reconnaître à la l. 1 cinq personnes ou, selon la suggestion de K. A. Worp, un seul polyonyme. La seconde solution est d'autant plus certaine que l'abréviation Fl. n'a qu'un lambda. Voyant dans le document une pétition adressée au duc d'Arcadie par au moins deux personnages, Fl. Pompèios... et Fl. Faustos, et ne sachant quelle fonction leur attribuer, Sijpesteijn a supposé que πραιτωρίων pouvait désigner « la résidence officielle du gouverneur », où auraient servi le ou les fonctionnaires de la l. 1, à moins que l'ex-consul de la l. 2 ne fût ex-préteur, ἀπὸ πραιτωρίων valant ἀπὸ πραιτόρων. Pour écarter ces hypothèses, il suffit du texte parallèle de la novelle 166. Suivant ce modèle, on restituera :

Φλ(άβιος) Πομπήιος Παῦλος 'Ανδρέας Εὐδόξιος Κωνστ[– – – ὁ μεγαλοπρεπέστατος ἔπαρχος τῶν ἱερῶν]
πραιτωρίων καὶ ἀπὸ ὑπάτων, Φλ(άβιος) Φ[α]ῦστος καὶ Φ[λ(άβιος) – – – Φλ(αβίῳ) – – – ἄρχοντι]
'Αρκαδίας κτλ.

Il ne s'agit pas là d'une pétition, mais d'une lettre de la préfecture d'Orient, probablement adressée au *praeses,* plutôt qu'au duc, d'Arcadie. L'asyndète qui gênait l'éditeur entre le début et le nom de Faustos est une caractéristique attendue du formulaire préfectoral; seuls les noms des deux derniers préfets sont normalement unis par καί [106]. La moitié perdue de la l. 2 devait comporter le nom du troisième préfet, celui d'Illyricum, puis, au datif, le nom du destinataire. Au second rang, Faustos est à considérer comme préfet d'Italie. L'hypothèse qui vient la première à l'esprit consiste à identifier ce Faustos au second préfet de la novelle 166, ce qui permettrait de dater le papyrus vers 521. Ce n'est cependant pas la seule possibilité, attendu qu'un Faustos apparemment distinct, consul en 490 sous Odoacre, fut préfet d'Italie sous Théodoric, au moins entre 507 et 512 [107]. Aucun préfet d'Orient n'étant connu durant les années 507-510, le polyonyme de l'inscription d'Éphèse pourrait trouver place entre ces dates, mais ce pourrait être aussi bien Eustathios, préfet en 505-506, ou Zôtikos, préfet en 511-512 : en effet, le dernier nom conservé à la l. 1, que

1982, p. 103-105, n° 738, dont nous résumons le commentaire. Reste à élucider la relation du n° 738 avec la pétition n° 739, qui figure au verso du même papyrus (pl. 25), et avec le texte, non transcrit par l'éditeur, qui précède au recto le n° 738 (pl. 24).

105. Il s'agit, semble-t-il, d'abus reprochés aux curies des cités d'Arcadie. Je lirais à la l. 5 μέμψεις plutôt que πέμψεις. Jean Gascou nous signale qu'à la l. 4, πρὸς ειε.οαι est à lire προσείε[σ]θαι, pour προσίεσθαι.

106. Selon Jean Gascou, la pl. 24 de *P. Mich.* XV permet de lire καὶ et le reste d'un phi à la fin de la l. 2.

107. Cf. *PLRE* II, p. 455-456, Fl. Anicius Probus Faustus iunior Niger 9. Le nom usuel est Faustus dans la plupart des sources. Tout comme Liberius fut préfet des Gaules de 510 à 534, il se peut que le même Faustus ait été préfet sans interruption de 507 à 521, aucun autre préfet d'Italie n'étant attesté entre ces dates. Qu'il ait été préfet dès 507 ressort de CASSIODORE, *Variae* IV, 50 : cf. S. KRAUTSCHICK, *Historia* 35, 1986, p. 122.

ce soit Kônstans, Kônstantios ou Kônstantinos [108], n'est pas nécessairement le dernier de la série, de sorte que le nom « diacritique » de ce préfet nous échappe. En revanche, le début de sa nomenclature — Pompèios Paulos — l'apparente à des personnages connus : Pompèios, consul en 501 et neveu de l'empereur Anastase [109], était probablement le père du consul de 517, Fl. Anastasius Paulus Probus Sabinianus Pompeius Anastasius [110]; d'autre part, l'empereur Anastase avait un frère du nom de Paul, consul en 496. Du fait que le consul de 517 s'appelait Fl. Anastasius Paulus... Pompeius Anastasius, et le consul de 518 Fl. Anastasius Paulus Probus Moschianus Probus Magnus [111], l'un comme l'autre faisaient sûrement partie de la famille impériale, même si leur généalogie demeure controversée [112]. N'y a-t-il pas lieu de croire que le nouveau préfet d'Orient Fl. Pompèios Paulos... appartenait lui aussi à la maison d'Anastase? Un tel népotisme serait assez dans le style du règne.

Les trois noms suivants du même préfet, Andréas Eudoxios Kônst[...], ne sont pas sans intérêt. Ils se retrouvent en effet, quoique dans un autre ordre, dans une inscription d'Éphèse prohibant le port d'armes. L'interdiction se réfère à l'édit d'un certain Eudoxios, d'ailleurs inconnu, qui peut être aussi bien un proconsul d'Asie qu'un préfet du prétoire [113] : **Προσετάχθη παρὰ τ[οῦ] μεγαλοπρεπεστά[του] καὶ καθαρωτά[του] Φλ. Παύλου Ἀνδρέ[ου] Λογγίνου Κωνστα[ντ-] Εὐδοξίου μηδένα [παν]τάπασιν ὁπλοφο[ρεῖν], ὁπλοφοροῦντα[ς δὲ] ὑποκῖσθαι τοῖς νό[μοις]**. Ce polyonyme et le préfet de *P. Mich.* 738 ont en commun deux séries de noms : Paulos-Andréas et Eudoxios-Konst., ou Konst.-Eudoxios, ce qui suggère entre eux un lien familial. On ne saurait pour autant préciser le degré de parenté des deux personnages ni même savoir si l'un est antérieur à l'autre.

Deux collèges préfectoraux du règne de Justinien

Si le début du VIe siècle ne marque aucun changement de principe dans l'énoncé du collège préfectortal, on doit s'attendre à ce que le règne de Justinien, avec la disparition de la préfecture des Gaules et la création, ou restauration, de celle

108. Il ne s'agit évidemment pas du préfet d'Orient Constantinus, destinataire de plusieurs lois en 502 et 505, dont on sait que le nom complet était Aspar Alypius Constantinus : voir *PLRE* II, p. 315.

109. Voir ENSSLIN, *RE* XXI, 2, col. 2299, Pompeius 137; *PLRE* II, p. 898-899, Pompeius 2.

110. En ce sens, cf. PLRE II, p. 82-83, Anastasius 17. C'est à tort qu'ENSSLIN, *op. cit.*, col. 2300, Pompeius 138, nomme Pompeius le consul de 517 et met en doute sa parenté avec celui de 501.

111. Voir *PLRE* II, p. 701, Magnus 5; cf. *Tr. Mém.* 9, 1985, p. 476.

112. Voir Alan CAMERON, *GRBS* 19, 1978, p. 259-276 : « The House of Anastasius » (repris dans *Literature and Society in the Early Byzantine World,* London 1985, n° XIV). L'auteur rappelle justement (p. 260, n. 4) que le consul de 501 avait lui-même un neveu du nom de Pompèios, fils d'Hypatios. Il considère (p. 261) le consul de 517 comme fils de Sabinianos, consul en 505, et le consul de 518 comme fils de Moschianos, consul en 512. Nous préférons l'opinion traditionnelle qui voit dans l'avant-dernier nom de Fl. ... Pompeius Anastasius et de Fl. ... Probus Magnus celui de leur père respectif. A. CHAUVOT, *Procope de Gaza, Priscien de Césarée, Panégyriques de l'empereur Anastase Ier,* Bonn 1986, p. 178-180, a montré de façon convaincante que, selon Priscien, Pompeius et Probus étaient frères et tous deux fils de Paulus, le frère de l'empereur.

113. J. KEIL, *Jahreshefte* 26, 1930, col. 61, fig. 27; *I. Ephesos* IV, 1355, avec des suppléments superflus. Il ny a pas de place avant **Φλ.** pour restituer [κόμη(τος)?] ni [ἀνθυπάτου?]. Le rapprochement de cet Eudoxios avec le proconsul Andréas (*I. Ephesos* IV, 1301 : « ob derselbe? »), déjà considéré comme probable par Cl. FOSS, *Ephesus after Antiquity,* Cambridge 1979, p. 16-17, est exclu par la place différente du nom Andréas.

d'Afrique, ait enregistré ces changements dans le formulaire collégial. De fait, bien que nous n'ayons pas conservé d'actes de la préfecture d'Afrique, nous savons que sa création modifia l'intitulé des actes préfectoraux en général, puisque la loi de 534 citée en tête de cette étude ordonne d'ajouter, *in praefatione publicarum chartarum,* la préfecture d'Afrique aux autres préfectures [114]. On peut supposer, par exemple, qu'un édit de la préfecture d'Orient postérieur à la loi de 534 avait pour intitulé complet les noms de quatre préfets, probablement dans l'ordre : Orient, Italie, Illyricum, Afrique [115]. Dans l'Italie reconquise, la préfecture de Ravenne devrait a priori citer les quatre préfectures dans un ordre différent : Italie, Orient, Afrique, Illyricum. Ces conjectures ne sont pas complètement abstraites; pour en éprouver la valeur, nous disposons de trois documents. On peut faire abstraction de la novelle 165, qui doit être un édit du préfet d'Illyricum entre 538 et 540, mais dont la suscription originale est perdue [116]. Restent d'une part l'intitulé lacunaire d'un édit de la préfecture d'Orient, d'autre part celui d'un papyrus italien.

L'édit du préfet Bassos porte l'intitulé suivant [117] : Φλάβιος Κομίτας Θεόδωρος Βάσσος οἱ μεγαλοπρεπέστατοι ἔπαρχοι τῶν ἱερῶν πραιτωρίων λέγουσιν. Il est certain que le manuscrit est fautif et Heimbach l'a corrigé en ces termes : « Du moment que Bassus doit être reconnu, d'après les sources indiquées (...), pour unique auteur (ce à quoi correspond bien le nom de Flavius, qui n'est employé qu'une fois), il ne peut faire aucun doute que les mots suivants : οἱ μεγ. — λέγουσιν, sont à corriger en : ὁ μεγ. ἔπαρχος τῶν ἱερῶν πραιτωρίων λέγει. » Tout en approuvant Heimbach, Zachariae exprimait une réserve : « À moins qu'on ne croie devoir écrire : ὁ μεγ. ἔπαρχος τῶν ἱ. πρ. ... λέγουσιν, en estimant que des noms ont disparu, peut-être ceux des *principes* du bureau. [118] » L'hypothèse d'une lacune, que suggère le pluriel λέγουσιν [119], s'impose à la lumière de la novelle 166. Il est curieux que Heimbach, ayant compris celle-ci, ait éliminé de la novelle 167 un pluriel qui confirmait son interprétation collégiale [120]. On ne modifiera la conjecture de Zachariae que sur un point : les noms perdus n'étaient pas ceux de subalternes, mais des préfets d'Italie, d'Illyricum et probablement d'Afrique. La date de la novelle 167 est fixée

114. Cf. *supra,* n. 1.

115. La constitution *Tanta* mentionne la nouvelle préfecture d'Afrique après l'Illyricum (*supra,* n. 8). La loi *CJ* I, 27, 11 prescrit qu'elle *s'ajoute* aux autres préfectures (*adiungi,* cf. n. 1). Ces deux indices suggèrent l'hypothèse qu'au moins en Orient la préfecture d'Afrique était nommée la dernière. En revanche, c'est dans un ordre historique, et non protocolaire, qu'en 538 la novelle 69 (éd. Schoell-Kroll p. 354, 28-33), énumère les ressorts de cinq préfectures : Italie, Afrique, Iles, Orient, Illyricum. Les deux préfectures orientales sont ici précédées par l'Italie et l'Afrique, récemment reconquises, et par les Iles, détachées en 536 de la préfecture d'Orient (cf. *supra,* n. 10).

116. Cf. *supra,* n. 92. On ne peut davantage tirer parti d'une inscription mutilée de Thessalonique, bien qu'il s'agisse apparemment d'un édit de la préfecture d'Illyricum : D. FEISSEL, *Recueil des inscr. chr. de Macédoine,* Paris 1983, 85.

117. *Novellae* 167, éd. Schoell-Kroll p. 754, 16.

118. ZACHARIAE, *Anekdota* III (n. 91), p. 253 et n. 34, avec la citation de Heimbach traduite ci-dessus. Zachariae repousse d'autre part avec énergie la ponctuation de Beck, admise par Osenbrüggen : Φλάβιος Κομίτας, Θεόδωρος, Βάσσος. « Hoc falsum immo falsissimum esse, nemo est quin sentiat. »

119. Comparer λέγουσιν dans l'édit de 435 (cf. n. 77).

120. Cf. *supra,* n. 96.

en 548, année de la brève préfecture de Bassos en Orient[121]. Aucune source ne permet de restituer les noms de ses collègues.

Un dernier document, qui n'a pas été pleinement élucidé, fait connaître le formulaire de la préfecture d'Italie vers la fin du règne de Justinien ou, peut-être, sous Justin II. C'est un papyrus latin de Ravenne, publié de longue date mais où J.-O. Tjäder a été le premier à reconnaître un préfet d'Italie[122]. L'intitulé complet est le suivant : *Fl(avius) Marianus Micahelius Gabrihelius Petrus Iohannis Narses Aurelianus Limenius Stefanus Aurelianus vir gl(oriosissimus) p(raefectus) p(raetorio) p(er) It(aliam), Petrus Taurinus et Iohannis d(ixerunt).*

La préfecture d'Aurelianus en Italie, qui n'est connue que par ce document, s'insère entre 552 et 575, d'après les repères chronologiques fournis par le texte même[123], peut-être avant la préfecture de Longinus (vers 567-572). Selon Tjäder, le préfet du prétoire avait à côté de lui deux assesseurs, *Petrus Taurinus* et *Iohannis.* Comme nous l'avons indiqué ailleurs[124], « il s'agit sûrement de deux autres préfets, parmi ceux d'Illyricum, d'Afrique et d'Orient, bien que nos sources n'en fassent pas mention, pas plus d'ailleurs que d'Aurelianus. » Il convient de préciser, par analogie avec les protocoles occidentaux de 418 et 473, que le second rang restait probablement réservé, dans l'Italie du VIe siècle, à la préfecture d'Orient. En ce cas Petrus Taurinus a dû revêtir ses fonctions entre 552 et 575 mais, comme Aréobindos fut préfet d'Orient en 552-554 et Pierre Barsymès de 555 à 562 sans interruption connue[125], la préfecture de Taurinus et le papyrus qui la mentionne ne sauraient être antérieurs à 562. D'autre part, des deux préfets pour ainsi dire mineurs d'Illyricum et d'Afrique, il paraît plausible qu'un document italien ait omis plutôt le premier[126]. En ce cas, il faudrait considérer Iohannes comme préfet d'Afrique vers la même époque. Ce pourrait être le même que le préfet attesté en 558, auquel on ne connaît pas de successeur avant la mort de Justinien[127]. Comme le préfet d'Orient, en 558 et jusqu'en 562, était Barsymès et non Taurinus, il faudrait admettre que Iohannes était encore préfet d'Afrique après 562. Dans l'état incom-

121. Voir STEIN, *Histoire...* (n. 3), II, p. 774 et 785.

122. J.-O. TJÄDER, *Die nichtliter. lat. Papyri Italiens aus der Zeit 445-700* I, Lund 1955, p. 216, n°s 4-5, B VIII, 4 (et, pour le nom usuel Fl. Aurelianus, B VII, 12); commentaire p. 202 et p. 419, n. 47. ID., *Chartae lat. ant.* XVII (1984), p. 23-59, n° 653. Cf. *ibid.*, p. 24 : « Le texte représente la confirmation publique de cinq protocoles (...) d'ouverture de testaments (...). La procédure d'enregistrement était présidée par le préfet du prétoire, Flavius Aurelianus, — connu seulement par ce texte — dont les deux assesseurs étaient Petrus Taurinus et Iohannis. » — En comparant la souscription préfectorale (col. VIII, l. 4-5), en *litterae elongatae,* à l'écriture du *P. Vindob. lat.* 31 (*supra,* n. 23), les paléographes pourront juger d'éventuels traits communs aux chancelleries préfectorales des deux capitales. Voir provisoirement la comparaison esquissée par TJÄDER, *op. cit.* (1955), p. 126.

123. TJÄDER, *Chartae lat. ant.* XVII, p. 25 : « L'époque de rédaction du document se place entre 552 (date du dernier protocole transcrit) et 575, année où le Defensor Thomas (col. VIII, 1) est cité comme déjà mort dans le Pap. Tjäder 6, 43. Il a vraisemblablement été copié peu après 552. »

124. *Tr. Mém.* 9, 1985, p. 402 et n. 10. On trouvera là une série d'autres Fl. Marianus Michaelius Gabrielius...

125. Cf. STEIN, *Histoire...* (n. 3), II, p. 786.

126. De même en 418, le préfet d'Italie passait sous silence son collègue illyrien (cf. n. 68), dans un contexte, il est vrai, assez différent de l'Empire réunifié par Justinien.

127. *Novellae,* App. IX, Schoell-Kroll p. 803, 26 (22 septembre 558), loi adressée *Iohanni pp. per Africam.*

plet des fastes pour les trois préfectures considérées, on ne saurait exclure d'autres possibilités, mais les indices dont nous disposons engagent à dater le papyrus peu après 562.

* * *

TABLEAUX SYNOPTIQUES (V[e]-VI[e] SIÈCLES)

On a mis en italique le nom des préfets dont le ressort est connu indépendamment du document étudié. L'itération de la préfecture est indiquée entre parenthèses (II) lorsque le document omet cette précision. Le signe (?) signifie qu'un nom manque par mutilation du document. Le signe — correspond à des dates où la préfecture des Gaules était abolie. Les dates entre parenthèses sont conjecturales.

I. PRÉFECTURE DU PRÉTOIRE D'ORIENT

	ORIENT	ITALIE	ILLYRICUM	GAULES
435	*Isidôros* (II)	Bassos (II)	*Règinos*	
439-442	*Kyros*	*Maximos* II	Hippasias	
449	*Prôtogénès* II	*Albinos* (II)	Solomôn	
480	*Dionysios*	*Boèthios*	Thômas	—
(491-505)	*Arkadios* II	(?)	...ikos II (III?)	—
(507-512)	Kônst...	*Faustos*	(?)	—
521	*Dèmosthénès*	Faustos	Stéphanos	
548	*Bassos*	(?)	(?)	—

II. PRÉFECTURE DU PRÉTOIRE D'ITALIE

	ITALIE	ORIENT	GAULES	ILLYRICUM	AFRIQUE
418	*Palladius*	*Monaxius* (II)	*Agricola* II		
473	Himilco	*Dioscorus*	Aurelianus	Protadius	
(562)	Aurelianus	Taurinus	—		Iohannes

INDEX DES PRÉFETS DU PRÉTOIRE

Les noms des préfets sont ici uniformément latinisés, quelle que soit la langue du document cité ; chacun est désigné par son nom usuel (le dernier *cognomen* s'il en a plusieurs). Suit, entre parenthèses, le ressort géographique quand il est connu : en abrégé Af(rique), G(aules), Il(lyricum oriental), It(alie), Or(ient) ; puis la date des documents de référence, qui ne préjuge pas de la durée d'exercice de la préfecture. Tous les renvois se font aux notes, même quand le nom du préfet figure seulement dans le texte afférent.

INSCRIPTIONS DE LA MÉSOPOTAMIE DU NORD

par Cyril MANGO et Marlia Mundell MANGO

La partie orientale de la Mésopotamie du Nord, sise aujourd'hui en Turquie, fut au courant du VIe et du VIIe siècle la région la plus critique et la plus contestée de la frontière entre Byzance et la Perse sassanide. Malgré la place qu'elle occupe dans l'histoire militaire de l'époque et les travaux gigantesques qui y furent effectués par les empereurs byzantins, surtout Anastase et Justinien, on y a recueilli très peu d'inscriptions : pas une seule, par exemple, sur les murailles de Dara, qui sont pourtant en grande partie debout, ni sur celles de la grosse base militaire que fut Constantina/Tella (Viranşehir), dont des vestiges considérables existaient encore au début de ce siècle. Au cours de plusieurs voyages que nous avons entrepris dans cette région encore assez farouche [1], nous avons tâché de retrouver et de contrôler les textes épigraphiques de la basse Antiquité qui y ont été signalés par nos devanciers (surtout Humann et Puchstein, Sterrett, Chapot, Oppenheim et Lucas). Hélas, une grande partie en a disparu, y compris la série provenant de la nécropole de Constantina, balayée systématiquement il y a quelques années. Par contre, nous avons pu découvrir quelques pièces inédites. En attendant un recueil plus ou moins complet que nous espérons constituer un jour, nous offrons au lecteur un petit choix de textes qui ne sont pas entièrement dépourvus d'intérêt.

1 (fig. 1-2). Région de Derik. *Inscription de Justinien, 541/542 (?) ap. J.-C.*

Provenance incertaine. Grand bloc de basalte, vu en 1985 grâce à l'obligeance de M. Abdulhalik Ekmen, ancien Directeur du Musée de Mardin, dans la cour d'une ferme à Ibrahimiye (Işıklarköyü) à l'Ouest de Kızıltepe. D'après les renseignements que nous avons pu recueillir, la pierre proviendrait d'un village de la région de Derik

1. Nous tenons à remercier la Direction Générale des Antiquités de la République de Turquie de nous avoir accordé un permis d'études en 1985, 1988 et 1989, ainsi que l'ancien Directeur du Musée de Mardin, M. Abdulhalik Ekmen, de nous avoir autorisés à publier les inscriptions qu'il a découvertes (n°s 2-3). Le Directeur actuel du même Musée, M. Naci Toy, a aussi facilité nos recherches. Pour une inscription du IIe s., de la région d'Urfa, que nous avons rééditée, voir *Oxford Journal of Archaeology* 5, 1986, p. 223-231.

appelé Misgöre (orthographe approximative). À Derik on nous a indiqué que Misgöre correspondait à l'actuel Hayırlı, petite agglomération juste au Nord de la grande route asphaltée qui mène de Viranşehir à Kızıltepe (voir la carte). Nous n'y avons trouvé aucune antiquité. Sur nos instances la pierre a été récemment transférée au Musée de Mardin.

Ht. 128; larg. 62; ép. 28; lettres 5 à 7.

† Ἐπὶ τοῦ
δεσπότου
ἡμῶν τῆς οἰκ-
ουμέ(νης) Φλ(αυίου) Ἰουστι-
νιανοῦ τοῦ αἰω-
ν(ίου) αὐγ(ούστου) καὶ τοῦ
ἐνδοξ(οτάτου) Θω-
μᾶ δουκὸς
σπουδῇ Κύρου
τοῦ ἐνδοξ(οτάτου)
κόμ(ητος) τῶν καθ(ωσιωμένων)
δομ(εστίκων) ἐτελιό̣θ̣η
μη(νὶ) [Αὐδ]υ̣νέου ἰνδ(ικτιῶνι) ε'

Sous notre seigneur de l'univers, Fl. Justinien, éternel auguste, et le très glorieux Thomas, duc, par les soins de Kyros, très glorieux comes *des dévoués Domestiques, (cet ouvrage) a été terminé au mois d'Audynaios* (janvier), *indiction 5* (?).

L. 2-4 δεσπότου τῆς οἰκουμένης : cette désignation, qui n'appartient pas à la titulature officielle de l'empereur, remonte à la formule κύριος τῆς οἰκουμένης, qui est courante à l'époque impériale (IIe-IIIe s.). Ammien XV, 1, 3, reproche à Constance II de souscrire ses lettres *orbis totius dominus*. Nous trouvons δεσπότης ou δέσποινα τῆς οἰκουμένης appliqué à Aelia Flaccilla, femme de Théodose Ier[2], à Arcadius et Honorius[3], Léon Ier[4], etc.

L. 7-8. Thomas, duc de Mésopotamie : peut-être le même que Thomas, Goth d'origine, signalé par Michel le Syrien IX, 26 (éd. Chabot t. II, p. 222) en tant que *dux* de Tella à une date imprécise (vers 542). Le duc de Mésopotamie avait son siège à Tella après le traité de la « Paix Éternelle » (532-533) : Procope, *Bell. pers.* I, 22, 3. Si cette identification est valable, elle fournit un argument pour dater notre inscription de la 5e indiction, qui correspond précisément à 541/542. Un autre (?) Thomas fut nommé *comes* d'Arménie IIIe en 536 (Justinien, *Nov.* 31, 2).

L. 9-12. Kyros, *comes* des Domestiques, paraît inconnu. À la ligne 11 le signe d'abréviation, un petit S, est placé au-dessus du kappa de ΚΑΘ et pas à la fin du mot.

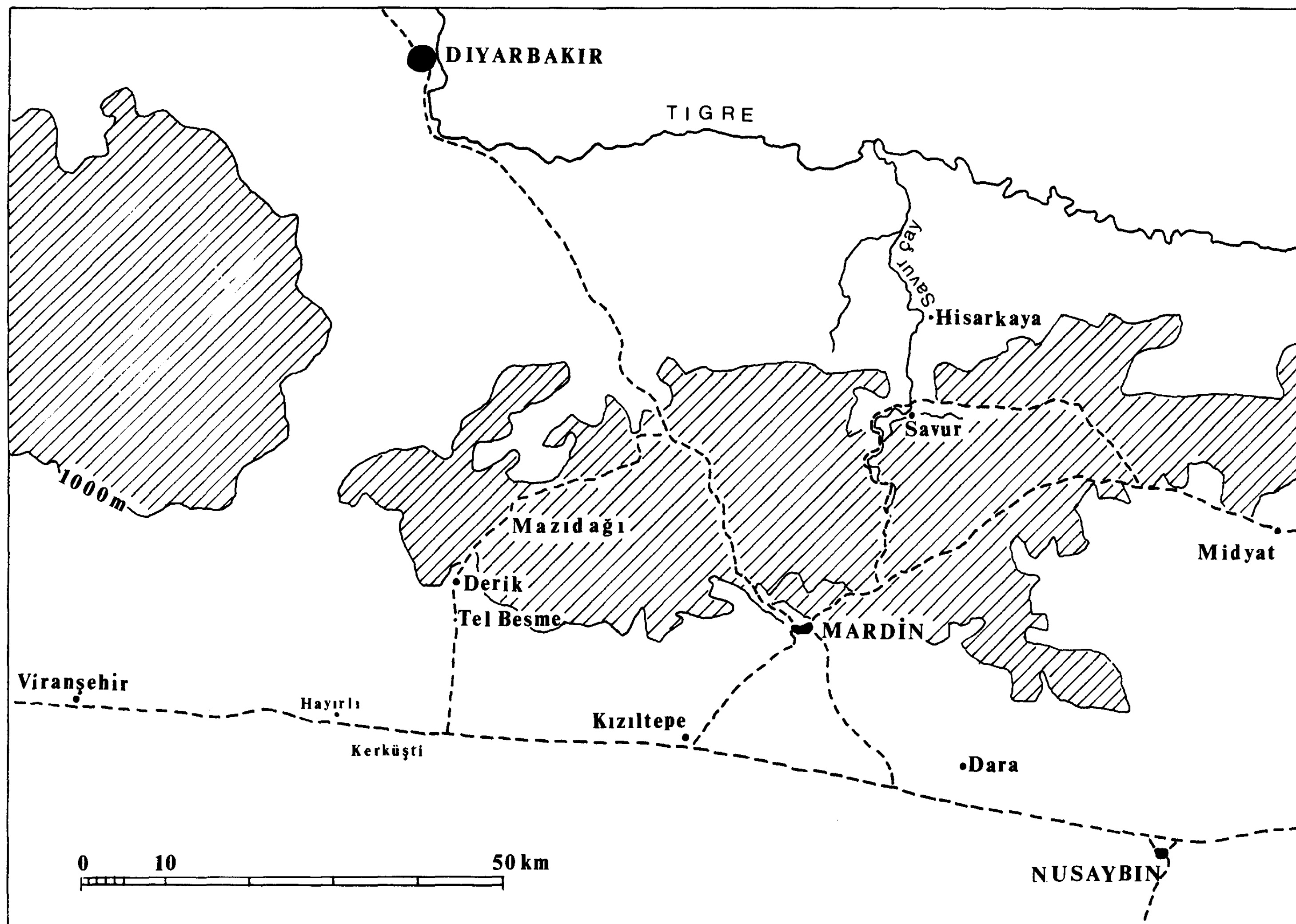
L. 13. La dernière ligne est très abîmée, et nous offrons notre lecture sous toute réserve. Le quantième de l'indiction est soit ε', soit ιε'. La 5e tombe en 541/542 et 556/557 sous le règne de Justinien, la 15e en 536/537 et en 551/552. L'absence du nom de l'impératrice Théodora, morte en 548, ne prouve pas nécessairement qu'il faille préférer une des dates plus tardives.

Les grandes dimensions de la pierre et le caractère peu soigné de l'inscription nous inclinent à croire que l'ouvrage anonyme était une œuvre de fortification. Si

2. *Inschr. von Ephesos* II (IGSK 12), nos 314, 315; Ch. ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity*, Londres 1989, n° 23.

3. *MAMA* III, p. 71, n° 73 (Diocésarée).

4. GRÉGOIRE, *Recueil des inscr. gr. chr. d'Asie Mineure*, n° 322, 19 (Sardes).


DIYARBAKIR
TIGRE
Savur çay
Hisarkaya
Savur
1000m
Mazıdağı
Derik
Tel Besme
MARDİN
Midyat
Viranşehir
Hayırlı
Kerküşti
Kızıltepe
Dara
NUSAYBIN
0
10
50 km

la pièce vient effectivement de la région de Derik, on pourrait songer au site antique de Tell Besmé (Bismideon)[5].

2 et 3 (fig. 3-4). Région de Derik. *Deux fragments de pavement en mosaïque, 481/482 et 487/488 ap. J.-C.*

Trouvés en 1981 par l'ancien Directeur du Musée de Mardin, Abdulhalik Ekmen, lors d'une fouille de sauvetage au bord de la route asphaltée menant de Viranşehir à Kızıltepe, à un endroit dit Kerküşti près du village de Aynteri. Le site antique a été coupé en deux par la route. La partie au Sud de la route comprenait, semble-t-il, une chambre funéraire fermée par une porte de basalte. À l'Ouest de celle-ci on a trouvé les débris d'un mur en basalte et des pavements en tuiles et en mosaïque[6]. Trois fragments de ces derniers, dont deux à inscriptions, ont été transportés au Musée de Mardin. Aucun plan du site n'ayant été publié, il est impossible de se prononcer sur le caractère de l'installation.

2 (fig. 4) : Ht. 65; larg. 111; lettres 8.

..οιδ.. [ἐν] ἡμ(έραις) τοῦ
μεγαλαπ̣ρ̣επ(εστάτου) καὶ ἐν-
δοξοτ(άτου) κόμιτος καὶ
δουκὸς Κύρου (καὶ) ἐν ἡμ(έραις)
τοῦ εὐλαβ(εστάτου) Ἠλ̣[ία πρεσβ(υτέρου)]
καὶ ἀρχιμ(ανδρίτου) μην(ὶ) [......]
τοῦ S γqψ' [ἔτους]

(...) sous les jours du très magnifique et très glorieux comes, *le duc Kyros, et sous les jours du très pieux Élie (prêtre) et archimandrite, au mois de (...) de l'année 793* (481/482 ap. J.-C.).

L. 1. On pourrait suppléer [ὧν ὁ θεὸς τὰ ὀνόματα] οἶδ[εν].

L. 4. Kyros, vraisemblablement duc de Mésopotamie, est inconnu, aucun titulaire n'étant signalé entre Appinianus en 431 et Nonius en 504 (*PLRE* II, 1299).

L. 5. Il est curieux qu'un archimandrite soit mentionné en tant que personnage éponyme à côté d'un duc. Il s'ensuivrait que le bâtiment (un hospice?) était placé à la fois sous la juridiction ecclésiastique et militaire.

L. 6-7. Le calendrier macédonien étant usité dans cette région, les lettres suivies d'un signe d'abréviation ou plutôt de ponctuation ne peuvent pas appartenir à la désinence de Αὐγούστου.

3 (fig. 3) : Ht. 24; larg. 72; lettres 12 à 20.

τοῦ θqψ' [ἔτους]

L'an 799 (487/488 ap. J.-C.).

5. PROCOPE, *De aed.* II, 6, 14. Cf. R. DUSSAUD, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale,* Paris 1927, p. 491, n. 5.

6. A. EKMEN, « Kerküşti 1981 yılı çalışmaları », *IV. Kazı sonuçları toplantısı,* Ankara 1982, p. 313-314. Kerküşti se trouve presque exactement à mi-chemin entre Viranşehir et Kızıltepe.

La grandeur des lettres indique un pavement de dimensions considérables.

4 (fig. 5). Hisarkaya. *Inscription impériale.*

Hisarkaya est une imposante forteresse byzantine, anciennement appelée, paraît-il, Kale ou Qal'aat Bozreṣa (Qal'aat Pasrechié sur la carte de L. Dillemann[7]) située sur la rive droite du Savur Çay à 14 km au Nord de Savur, le **Σαυράς** de Procope (*De aed.* II, 4, 14)[8]. Son nom antique se cache peut-être dans la liste des douze places fortes entre Dara/Rhabdion et Amida qu'on lit chez Procope. On pourrait songer notamment à Ῥάσιος. Le site de Hisarkaya a été décrit pour la première fois par G. Wiessner[9], qui en donne un plan d'ailleurs fort inexact. Ce savant signale en passant notre inscription[10], mais n'a pas essayé de la lire. Elle se trouve encastrée dans le mur d'une maison moderne.

Ht. 30; larg. 37; lettres 3,5. En haut une bordure en saillie.

... τὸ]ν τῆς διανοίας κ[......
... ὀφθ]αλμὸν πανταχ[οῦ ...
... θ]εοφύλ(ακτος) ἡμῶν δεσπό[της ...
... θε]σπίσαι κατη[ξ]ίω[σεν ...
... γε]γ̣έσθαι στρατηγ[ὸν ...
... ...]ε̣λ̣ι̣[...

(...) l'œil de son intelligence (qui regarde) partout (...) notre souverain gardé de Dieu (...) a bien voulu sanctionner (...) soit nommé stratège (...)

Oserait-on restituer le nom de Bélisaire à la ligne 6?

Probablement du VIe siècle. À noter surtout l'oméga avec une petite croix au centre comme, par exemple, sur les pièces d'argenterie du trésor de Kumluca[11].

5-7. Diyarbakır. Porte Nord (Porte de Harput). *Inscriptions du stratélate Théodore.*

Une série d'inscriptions tracées sur des blocs en basalte, une en latin (des empereurs Valentinien, Valens et Gratien), une en syriaque et plusieurs en grec, se trouvent encastrées, quelques-unes la tête en bas, dans la face extérieure de la porte de Harput (fig. 6) et des deux tours qui l'encadrent. Elles y ont été placées à une hauteur considérable, vraisemblablement lors de la réfection de la porte sous les Ortokides[12]. Jusqu'à maintenant on connaissait quatre inscriptions grecques, dont une, se rapportant à un fabricant d'outres (ἀσκοποιός) nommé Adeos (?)[13] Marônios, est sûrement funéraire. Une deuxième, datée de 437/438, concerne la construction d'une

7. *Haute Mésopotamie orientale,* Paris 1962, fig. II.
8. Cf. E. HONIGMANN, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches,* Bruxelles 1935, p. 12.
9. *Nordmesopotamische Ruinenstätten,* Wiesbaden 1980, p. 7 s.
10. *Ibid.,* p. 15-16. Elle se voit sur la fig. 9.
11. S. BOYD, « A Bishop's Gift : Openwork Lamps from the Sion Treasure », dans *Argenterie romaine et byzantine,* éd. F. Baratte, Paris 1988, pl. I, 2 et II, 2.
12. Voir A. GABRIEL, *Voyages archéologiques dans la Turquie orientale,* Paris 1940, p. 134 s. avec croquis des inscriptions.
13. C'est-à-dire Addaios. L'alpha semble être superposé au delta.

hôtellerie ou, plutôt, d'une tombe commune pour les étrangers. Les deux autres sont ainsi conçues :

5 (fig. 7).

Θεοδώρου
τοῦ στρατη-
λάτου πολλὰ τὰ
[ἔτη]

6 (fig. 8).

†
Θεοδώρου τ[οῦ]
στρατηλάτου
πολλὰ τὰ ἔτ[η]
διαμίνῃ τὸ τῖχ[ος]
τῶν Ῥωμαίω[ν]

La 4e ligne a été bien transcrite, mais n'a pas été comprise. Seul Ch. Clermont-Ganneau [14] semble avoir proposé une lecture, τὸ γένος, qui s'avère fautive. Or, il y a quelques années, le niveau extérieur, qui était comblé de terre à une hauteur de 2 à 3 m, ayant été rabaissé (fig. 6), une troisième inscription du même Théodore est apparue. Elle nous fournit en plein le mot qu'on aurait pu y deviner.

7 (fig. 9).

Θεοδώρο̣[υ τοῦ]
στρατηλάτου
πολλὰ τὰ ἔ[τη]
διαμίνῃ τὸ τῖχος
τῶν Ῥωμαίων †

Vive le stratélate Théodore! Puisse la muraille des Romains durer!

La présence de trois inscriptions semblables nous fait croire que Théodore, qui y est acclamé, avait restauré une partie des murailles d'Amida. Quant à son identité, Clermont-Ganneau a certainement tort d'y voir le patrice Théodore, qui en 528 fut envoyé par Justinien pour garder Édesse (Malalas, p. 442), car la défense d'Amida fut en même temps confiée à un autre sénateur nommé Platon. Ni l'un ni l'autre n'était un militaire, tandis que notre Théodore était stratélate, c'est-à-dire *magister militum*. Un officier appelé Théodore (*comes* ou tribun), signalé au siège d'Amida en 503 (*PLRE* II, Theodorus 54), est probablement à éliminer à cause de son rang inférieur. On pourrait songer à Théodore, frère de l'empereur Héraclius, commandant sur le front oriental, chargé en 628 de reprendre les villes qui avaient été occupées par les Perses (Théophane, éd. de Boor p. 327).

14. *Recueil d'archéologie orientale* IV, Paris 1901, p. 75.

8 (fig. 10). Diyarbakır. *Inscription d'Akakios.*

Nous fûmes heureux de retrouver, encastrée dans un mur de la rue qui débouche en venant du Nord dans la cour de la Grande Mosquée, une pierre signalée jadis par Oppenheim et Lucas[15], qui l'ont lue de la façon suivante :

ΟΥΛΤΟΙΔΟΥΛΟ
'Ακάμου κόμ(ης) Καισαρρέο[ν καὶ]
τοῦ τέκνου αὐτοῦ. 'Εξ ἰδ(ίων) ἔ[κτισεν?]
ἐπ[ὶ] Χρ[υ]σοῦ εὐλ(αβεστάτου)... ἀρχιμ(ανδρίτου)

Des corrections ont été proposées : 1) Ch. Clermont-Ganneau[16] a restitué ἐπ[οίησεν] ou ἐπ[οίει] à la l. 3 et Γουρία à la l. 4. Pour le reste il a hésité entre ἐπ(ὶ) χ(ω)ρ(επι)σ(κόπ)ου εὐλ(αβεστάτου) et d'autres possibilités qui lui sont venues à l'esprit. 2) N. Béès a proposé :

'Ακάμου κόμ(ητος) Καισαρρέο[ν καὶ]
τοῦ τέκνου αὐτοῦ. 'Εξ ἰδ(ίων) ἐ(ποίησεν)
ἐπ[ὶ] Χρ[υ]σοῦ, Εὐλ(ογίου), Γουρία ἀρχιμ(ανδρίτων)

La première ligne est aujourd'hui presque entièrement effacée. L. 2. Il faut sûrement lire 'Ακακίου et, peut-être, κόμ(ητος) Καισαρρέο[ς] pour Καισαρέως. L. 4. Quoique la deuxième lettre ressemble à un pi, on pourrait suggérer ἐν χρ(όνοις) et puis certainement τοῦ εὐλ(αβεστάτου) Γουρία ἀρχιμ(ανδρίτου). Nous obtenons donc la lecture suivante :

'Ακακίου κόμ(ητος) Καισαρρέο[ς καὶ]
τοῦ τέκνου αὐτοῦ. 'Εξ ἰδ(ίων) ἐ(ποίησεν)
ἐν χρ(όνοις) τοῦ εὐλ(αβεστάτου) Γουρία ἀρχιμ(ανδρίτου).

Encore une fois l'inscription est datée d'après la durée de fonction d'un archimandrite.

15. *BZ* 14, 1905, p. 63, n° 103.
16. *Recueil d'archéologie orientale* VII, Paris 1906, p. 234-235.
17. *Archaiologikè Ephèmeris,* 1911, p. 103, n° 30.

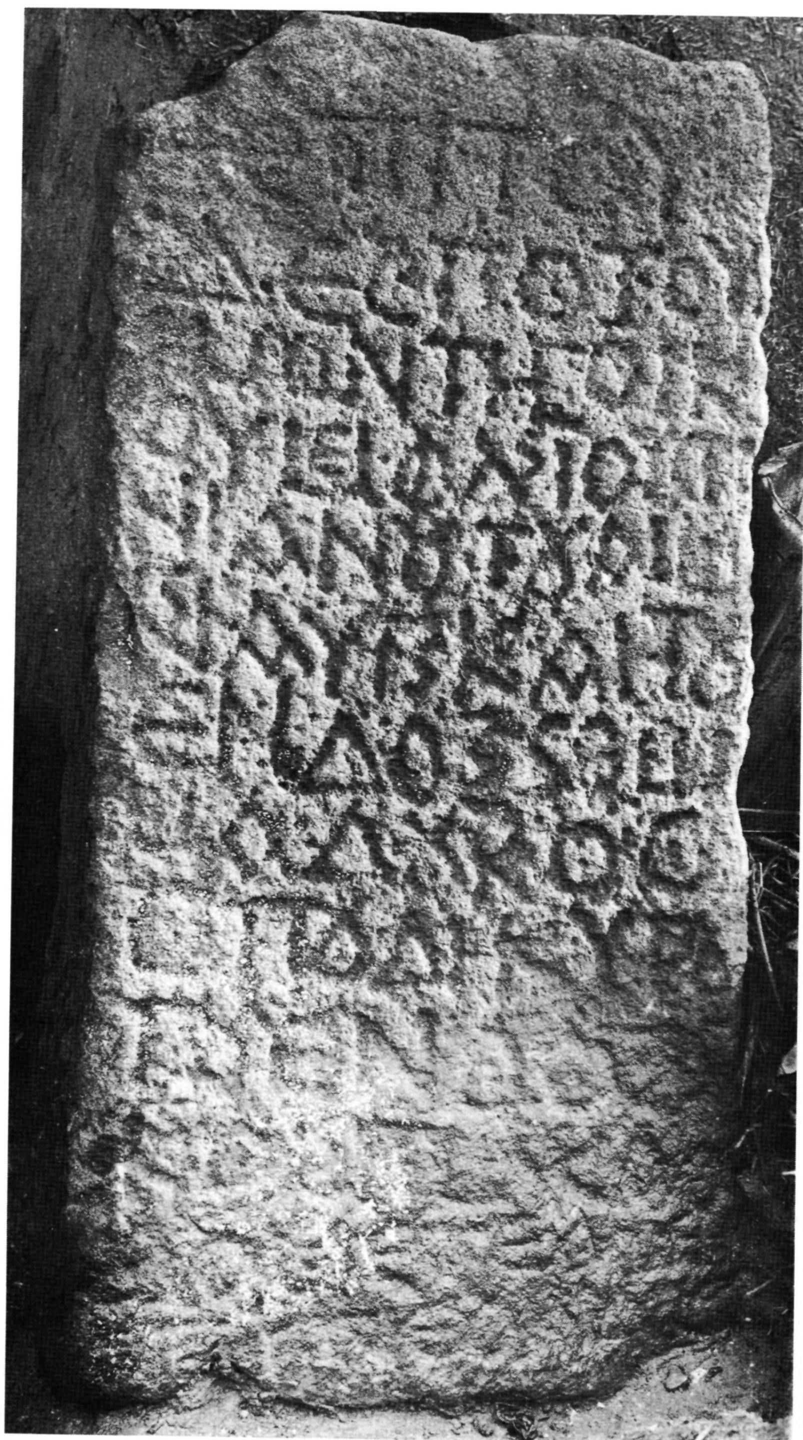


Fig. 1. — Inscription de Justinien, n° **1**.

Fig. 2. — Inscription de Justinien, n° **1**, l. 8-13.



Fig. 3. — Mosaïque datée de 487/488, n° **3**.

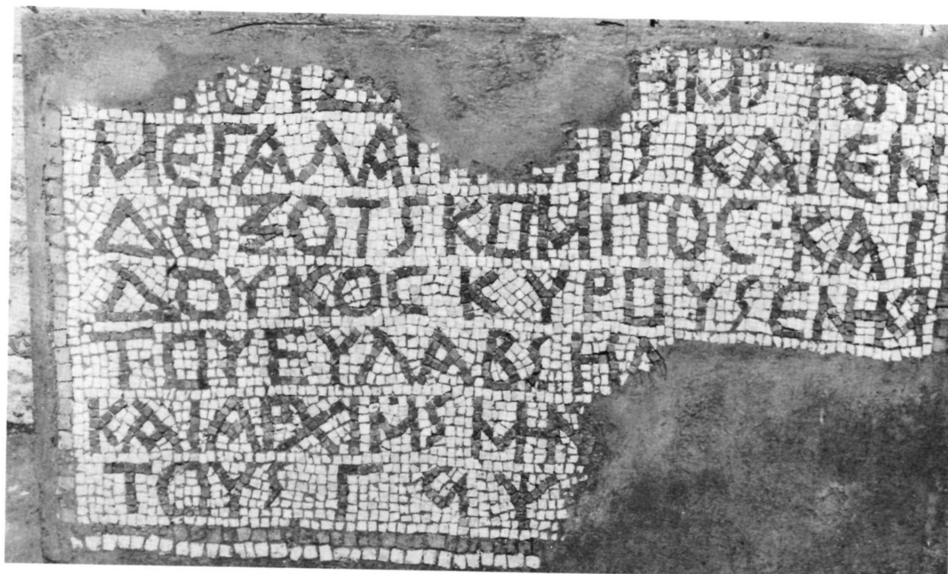


Fig. 4. — Mosaïque datée de 481/482, n° **2**.

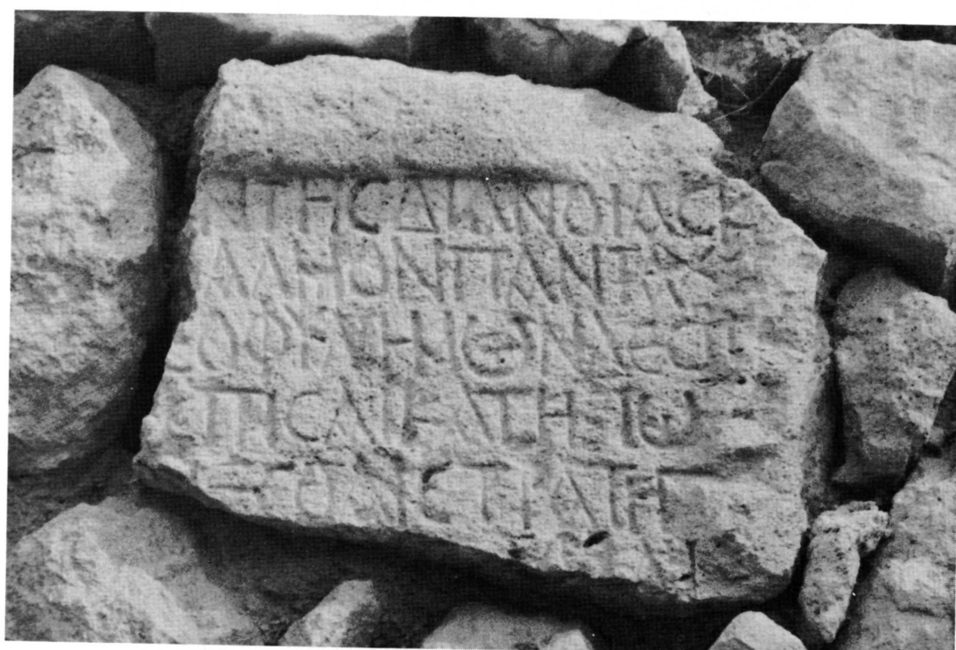


Fig. 5. — Inscription impériale, n° **4**.

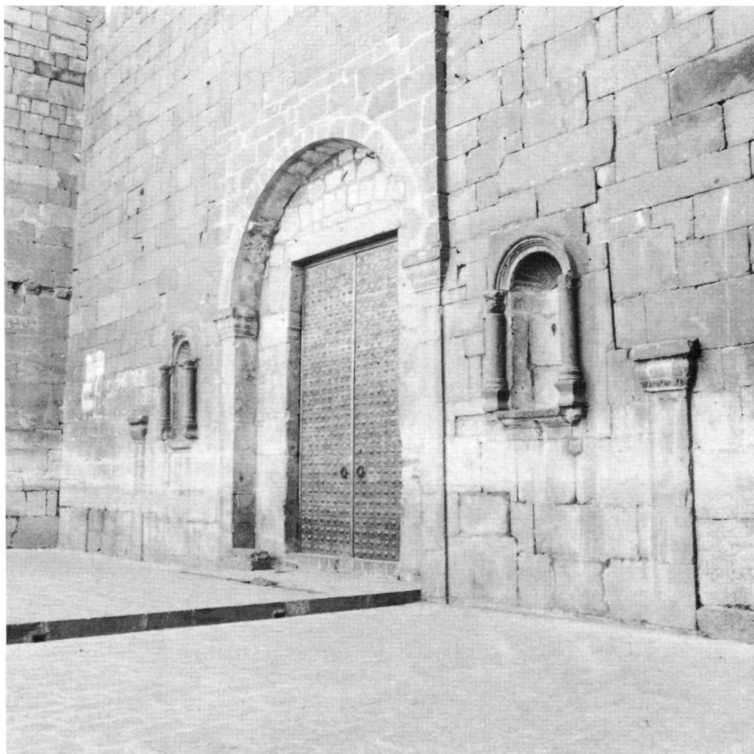


Fig. 6. — Diyarbakır, porte de Harput.



Fig. 7. — Inscription du stratélate Théodore, n° **5**.





Fig. 8-9. — Inscriptions du stratélate Théodore, nos **6-7**.

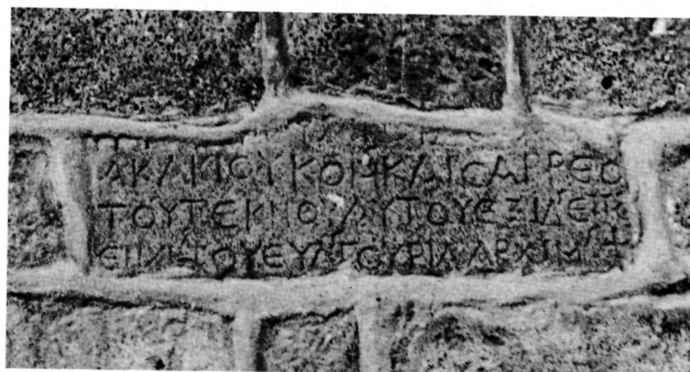


Fig. 10. — Inscription du comte Akakios, no **8**.

CAPPADOCIAN FATHERS AND THE GOTHS

by Constantine ZUCKERMAN

A. SCYTHIAN PRESBYTER ASCHOLIUS, THE BIOGRAPHER OF ST. SABAS THE GOTH

The students of early Germanic society know well this precious little text, the *Passio S. Sabae*[1]. The story of Sabas, a middle-aged Goth whose stubborn determination earned him a martyr's crown on April 12, 372, is told against the background of his village's life. The villagers participate reluctantly in the persecutions of Christians initiated by the tribal leaders; their elders try all possible ruses in order to save the few Christians in their midst without offending the *megistanes*. Meanwhile, the pastoral routine continues : the tribesmen burn woods to prepare land for ploughing as Sabas is discretely drowned. Yet long before it became famous for its socio-historical data, the *Passio* had been studied by church historians for its links with the letters of St. Basil of Caesarea. Writing to a Cappadocian friend recently appointed to a high command in Scythia, Basil refers to the persecution of Christians « in that region » and asks him to send home some relics of the recent martyrs (*Ep.* 155). From the *Passio* we learn that *clarissimus dux* of Scythia Junius Soranus dispatched special people to the barbarian bank of the Danube who procured Sabas' body from the faithful of Gothia. What is more, the author of the *Passio* specifies that the saint's body was sent as « a precious offering » to the *dux*'s motherland, Cappadocia, while Basil's letters celebrate the arrival in Caesarea of a martyr from a barbarian land beyond the Danube (*Ep.* 164, cf. *Ep.* 165). All these details could not fit better, and no one, the present writer included, contests the identification of *Ep.* 155's unnamed addressee as Junius Soranus and of the anonymous martyr received in Caesarea as Sabas.

Matters become more complicated when we turn to Basil's other pen-friend in

1. H. DELEHAYE, « Saints de Thrace et de Mésie », *An. Boll.* 31, 1912, 160-300, pp. 216-221 (text) and 288-291 (commentary); see E. A. THOMPSON, « The *Passio S. Sabae* and Early Visigothic Society », *Historia* 4, 1955, 331-338; IDEM, *The Visigoths in the Time of Wulfila,* Oxford 1966, pp. 64-77; H. WOLFRAM, *Geschichte der Goten* (2nd ed.), Munich 1980, pp. 120-122, *passim*; cf. P. NASTUREL, « Les actes de saint Sabas le Goth », *RESEE* 7, 1969, 175-185; Z. RUBIN, « The Conversion of the Visigoths to Christianity », *Museum Helveticum* 38, 1981, 34-54, pp. 36-41.

Scythia : against one letter to Junius Soranus, there are three addressed to a certain Ascholius (*Ep.* 154, 164, 165). In the manuscripts of Basil's correspondence, he is variously identified as monk and presbyter (μονάζων καὶ πρεσβύτερος) or as bishop of Thessalonica. Scholars hesitate whether this was one and the same or two different Ascholii. By way of contrast, there is wide agreement that the third letter in the series (*Ep.* 165) was not sent to an Ascholius at all, but to a completely different person, on whose identity there is more than one proposal. This note aims to trace the origin of the existing controversies and to suggest a solution which has, in our eyes, the advantage of simplicity : as we hope to show, the manuscript data provide a reliable clue. We will then add some observations on the text of the *Passio,* for — as we will argue elaborating upon a suggestion already made — its author is none other than the addressee of Basil's letters.

* * *

Recent editions and studies of Basil's letters present a rather confusing picture. Roy J. Deferrari publishes all three letters as addressed to Ascholius, bishop of Thessalonica, though he also cites other attributions for *Ep.* 165, without committing himself to any [2]. Yves Courtonne addresses *Ep.* 154 to Ascholius the monk, while Ascholius, bishop of Thessalonica, is in his edition the addressee of *Ep.* 164 and 165. Courtonne suggests that the monk could become a bishop, yet he admits the possibility that the two were not at all identical. He insists that *Ep.* 164 and 165 are addressed to one and the same person [3]. By way of contrast, Wolf-Dieter Hauschild argues for further division : while he favors the idea that Ascholius the monk of *Ep.* 154 was promoted bishop in *Ep.* 164, he readdresses *Ep.* 165 to a different personality, to wit Bretanion (or Vetranion), the bishop of Tomi in Scythia. Hauschild's schema is adopted in two recent studies of Basil's letters [4].

This continuous exercise of scholarly ingenuity, of which we will cite more instances below, has its reasons. *Ep.* 154 is poor in details and could be sent to any orthodox cleric anywhere : Basil thanks Ascholius for taking the initiative of writing him, praises his zeal for the late Athanasius and expresses the hope that the exchange of letters will continue [5]. The other two letters contain more specific indications, and

2. SAINT BASIL, *The Letters,* ed. and tr. R. J. Deferarri, vol. II, London-Cambridge Mass. 1928 (The Loeb Classical Library). Deferrari seems to have little patience for the entire controversy : on p. 381, he ascribes Boehmer-Romundt's study (n. 11 below) to the latter's opponent Pfeilschifter (n. 12 below), and then cites approvingly the attribution of *Ep.* 165 to Junius Soranus (pp. 428-429) which both afore-named scholars vigorously contest. (The translations from Basil's letters below follow Deferrari, with some modifications.)

3. SAINT BASILE, *Lettres,* ed. and tr. Y. Courtonne, vol. II, Paris 1961 (Collection Budé), see the notes to the respective letters.

4. BASILIUS VON CAESAREA, *Briefe,* tr. W.-D. Hauschild, vol. II, Stuttgart 1973 (Bibliothek der griechischen Literatur, 3), see the notes to the respective letters; followed by P. J. FEDWICK, « A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea », in P. J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium (Toronto, June 10-16, 1979),* Toronto 1981, p. 16 (cf. pp. XXI-XXII), and by B. GAIN, *L'église de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379),* (OCA 225), Rome 1985, pp. 222-224.

5. MANSION's (n. 13 below), p. 16, impression that *Ep.* 154 is « écrite... à un vieil ami », has no foundation in the text.

this is why their attribution is more controversial. In *Ep.* 165 Basil takes special pride in his addressee's Cappadocian origin. Very little is known about A(s)cholius of Thessalonica, yet Ambrose of Milan happens to mention the fact that from his early youth, the future bishop dwelled in monasteries in Achaea [6]. Though tempting, the solution of making Ascholius arrive from Cappadocia in Achaea as a child earned limited popularity [7]. The Benedictine editors of Basil's letters were the first to suggest, therefore, that the inscription of *Ep.* 165 is wrong : they argue that the real addressee was the Cappadocian *dux* of Scythia, Junius Soranus [8]. Yet their conjecture did not find many followers either : with all his friendship for Soranus, Basil would hardly approach a general as « your true Piety » — a title which he reserves for people of the church [9] — and beg for his prayers [10]. Once the search for candidates was limited to clerics, Heinrich Boehmer-Romundt proposed a most unexpected one : the Arian Bishop Wulfila, a Goth whose grandparents were Cappadocian captives [11]. After such excess, the counter-proposal by Georg Pfeilschifter to replace Ascholius' name in the inscription of *Ep.* 165 by the one of Bretanion of Tomi appeared reasonable in comparison [12]. This is probably why it is still retained in most modern studies despite the complete lack of manuscript support and the fact that nothing is known on Bretanion's Cappadocian connections.

Going a step farther, however, Joseph Mansion pointed out a weightier problem which concerns *Ep.* 164 not less than *Ep.* 165. In both letters, Basil thanks the addressee for his part in sending the martyr's body to Cappadocia. *Ep.* 164 praises him, in addition, for being the trainer (ἀλείπτης) who prepared the holy athlete for martyrdom. But how could Ascholius in far-away Thessalonica exercise any spiritual guidance over Sabas in his life and, later on, how could he dispose of his body? Mansion rightly dismisses as artificial Boehmer-Romundt's and Pfeilschifter's suggestion that Sabas' remains were carried all the way from the Scythian border to Thessalonica, so that Ascholius could share the credit for sending them to St. Basil. In the *Passio* the entire transaction is arranged between the churches of « Gothia » and Cappadocia, and any involvement of a Thessalonian bishop would be completely out of place. Hence Mansion's proposal, which recently found a new follower, to remove Ascholius' name from both letters concerned with the dispatch of relics and to readdress *Ep.* 164 as well to Bretanion of Tomi [13].

6. AMBROSE, *Ep.* XV, PL XVI, col. 958D.

7. *E. g.,* Ad. REGNIER, *s. v.* Ascholius 2, in *DHGE* IV, Paris 1930, col. 901.

8. *Basilii Caesareae Cappadociae Archiepiscopi Opera Omnia,* ed. by members of the Benedictine congregation of St. Maurus, vol. III, Paris 1730, pp. CXXXVII-CXXXVIII.

9. BOEHMER-ROMUNDT (n. 11 below), pp. 276-277; GAIN (n. 4 above), p. 399.

10. *PLRE* I, p. 848, *s. v.* Iunius Soranus 2, maintains this attribution, however, with an emphatic « certainly ».

11. H. BOEHMER-ROMUNDT, « Ein Neues Werk des Wulfila? », *Neue Jarhbücher für das Klassische Altertum* 11, 1903, 272-288.

12. G. PFEILSCHIFTER, « Kein neues Werk des Wulfila », in *Festgabe Alois Knöpfler,* Munich 1907, 192-224. Recently, Gain (n. 4 above), combined all his predecessors' proposals in one : while he follows Pfeilschifter in addressing *Ep.* 165 to Bretanion (p. 223, n. 301), he speaks of « moine-prêtre Ascholios, originaire de Cappadoce (peut-être de Césarée même), qui fut élevé au siège de Thessalonique (pp. 77-78) », although *Ep.* 165 is the only text to mention Ascholius' Cappadocian origin.

13. J. MANSION, « Les origines du christianisme chez les Gots », *An. Boll.* 33, 1914, 5-30,

Yet the more coherent the entire arrangement, the farther removed it becomes from the manuscript data of Basil's letters. In arguing for Bretanion's involvement, Mansion claims, moreover, that the dispatch of Sabas' relics is authorized in the *Passio* by « le πρεσβυτέριον de la province ecclésiastique et, puisqu'il s'agit d'un évêque, c'est son chef, l'évêque de Tomes » [14]. But in fact, while stating that Sabas' remains were sent to Cappadocia by the *presbyterion,* the text, remarkably enough, does not mention any bishop. This observation might be the clue to all our problems at once.

Since the study by Abbé Bessières, the manuscripts of Basil's letters are known to comprise two distinct groups, commonly designated A and B [15]. This division is apparent in Ascholius' case : he is identified as monk and presbyter in the group A manuscripts, while those of the group B present him as bishop of Thessalonica. Thus we must choose between two distinct traditions which cannot be reconciled by contamination : solving the contradiction by promoting the monk to bishop would only make sense if both were present in one and the same manuscript. In fact, in each manuscript Ascholius' ecclesiastical position is mentioned only once, in the superscription of *Ep.* 154. Thus only one indication, either bishop or monk and presbyter, has its source in the earliest collection of Basil's letters. Even if no other indicator existed to guide our choice, it would have been difficult to imagine why a famous bishop should be transformed into an obscure monk. The logic of an opposite transformation is obvious. But there is more to it. The superiority of group A has been confirmed by all students of Basil's letters : A's readings are overwhelmingly more precise and the arrangement of letters is closer to the original than in B [16]. According to his own editorial principles, Courtonne should have relegated B's ἐπίσκοπος Σαλονίκης in the apparatus, while giving in the text the more reliable reading of A. This is the very solution we propose : to follow better manuscripts in regard to Ascholius' rank rather than to correct his name attested to by the entire manuscript tradition. Since Basil's correspondent was no bishop but a humble presbyter, we now understand why in the *Passio,* the dispatch of Sabas' relics was arranged by a *presbyterion.* Because of the well known particularity of the ecclesiastical organization of Scythia — the entire province had just one bishop, in Tomi [17] — presbyters' autonomy must have been quite considerable.

pp. 12-20, followed by S. C. ALEXE, « Saint Basile le Grand et le christianisme roumain au IVe siècle », in E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica* XVII (*Proceedings of the VIIIth International Conference of Patristic Studies, Oxford, September 1979),* Oxford 1982, 1049-1059. Alexe cites further suggestions by his Rumanian colleague, the Rev. Prof. Jean Coman : Ascholius of *Ep.* 164 and 165 could be an otherwise unknown bishop of Tomi, Bretanion's successor or even Ascholius of Thessalonica himself occupying temporarily the see of Tomi upon Bretanion's death.

14. MANSION (n. 13 above), p. 14.

15. M. BESSIÈRES, *La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile,* Oxford 1923. The arrangement, the numbers and quite often the wording of the inscriptions of Basil's letters in modern editions are due to the Benedictine editors who strived to present them in chronological order. Bessières' tables show the original position of the letters to Ascholius in the manuscripts of different groups.

16. Bessières is followed by A. CAVALLIN, *Studien zu den Briefen des hl. Basilios,* Lund 1944; S. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile,* Lund 1953.

17. SOZOMENUS, *Kirchengeschichte* VII, 19, 2, ed. J. Bidez-G. Hansen, Berlin 1960;

Once we restitute to Ascholius of Scythia his true identity, Basil the Great loses two of his most distinguished friends. Ascholius of Thessalonica can no longer count among Basil's connections in the West [18]; dear as it was to some historians of the church, the link between the two bishops turns out to be a mere creation of some learned copist. The story of Basil's friendship with Bretanion of Tomi — Pfeilschifter's more recent yet equally popular invention — should be discarded as well [19]. On the positive side, though, the entire episode of Basil's correspondence with Scythia can be set in good order. Junius Soranus' appointment to the post of the *dux* of Scythia opened a steady traffic of letters between the man's family in Cappadocia and the far away Danubian province. When Ascholius, a local presbyter, learned of Soranus' intention to write to the famous bishop of Caesarea, he decided to join a letter of his own. Basil's response (*Ep.* 154) — which was joined, no doubt, to his response to Junius Soranus (*Ep.* 155) — reveals that Ascholius wrote to express his zeal for the late Athanasius (died on 2-3 May 373). Thus this exchange of letters could not have taken place before the summer or fall of 373 [20]. Basil's request prompted Soranus to make inquiries concerning the relics available, and Ascholius was the one who described for Basil the recent persecution in Gothia and the new martyr's death. Basil's second letter to Ascholius is full of praise for this description (*Ep.* 164). Finally in *Ep.* 165, Basil takes pride in his new friend's Cappadocian origin, which the latter must have indicated in his third letter. Yet the impression from Basil's last epistle is that there is nothing much to write about. The correspondence between the bishop of Caesarea and the Scythian presbyter must have died a natural death when Junius Soranus ended his term in Scythia, perhaps no later than the end of 374 [21].

The emergence of Sabas' *Passio* is part of the story of this short-lived correspondence. According to *Ep.* 164, Ascholius' report on the persecution in Gothia depicted « the various tortures applied by the persecutors, the firm resistance of the contestants throughout, τὸ ξύλον, τὸ ὕδωρ, τὰ τελειωτικὰ τῶν μαρτύρων. » For many scholars, the latter part of the phrase contains an allusion to the description of Sabas' execution in the *Passio* : τελειωθεὶς διὰ ξύλου καὶ ὕδατος ; thus it is taken for proof that the addressee of Basil's *Ep.* 164 is the *Passio*'s author. Against this view, Boehmer-Romundt pointed out that Ascholius' letter, as cited by Basil, spoke of numerous martyrs while in the *Passio,* Sabas is the only one to be executed. As we also learn

cf. E. POPESCU, « Die kirchliche Organisation der Provinz Scythia Minor vom vierten bis ins sechste Jahrhundert », *JÖB* 38, 1988, 75-94.

18. To cite but one recent study, J. GRIBOMONT, « Obéissance de charité et liberté envers l'église de Rome », in *Saint Basile : évangile et église,* Bégrolles-en-Mauges 1984, vol. II, 502-520, pp. 507 and 510 (originally published in *Commandements du Seigneur et libération évangélique,* Studia Anselmiana 70, Rome 1977), should be corrected accordingly.

19. A swift survey of church histories and biographical dictionaries shows that Bretanion and Ascholius of Thessalonica are, in fact, the main losers. So little is known about them that the story of their relations with Basil occupies a prominent place in some of the two bishops' modern biographies. Obviously, once he is no longer recognized as Basil's correspondent in Scythia, Bretanion can claim no credit for spreading Christianity among Goths, cf. WOLFRAM (n. 1 above), p. 94.

20. As argued by the Benedictine editors (n. 8 above), p. CXXXV.

21. On the short tenures of office of contemporary military commanders, see J. REA, « A Cavalryman's Career A. D. 384 (?)-401 », *ZPE* 56, 1984, 79-88, p. 86.

from Basil's response, Ascholius' letter made mention of an earlier martyr of Cappadocian origin, Eutyches[22]. There is no reference to Eutyches in the text of the *Passio*. Boehmer-Romundt — followed in this point by Delehaye — concludes, therefore, that Sabas' extant *Passio* cannot be Ascholius' report which Basil praises so heartedly in *Ep.* 164[23]. His objections remain unanswered, yet there is every reason to reject this scepticism.

Ascholius would not send Basil the *Passio* — a literary text destined to be read in the church on the saint's day and written in the conventions of the genre — unaccompanied by a personal letter. There he could appropriately mention other contemporary martyrs and invoke the memory of Eutyches. The sceptics might admit that when writing back, Basil had no reason to express his admiration for each part of Ascholius' missive separately. More significant, however, are further positive indications of Ascholius' authorship. The description of Sabas' execution is by no means the *Passio*'s only echo in *Ep.* 164. The *Passio,* so factual in most parts, contains nevertheless one literary embellishment : its beginning and ending are modeled after the second century *Passio* of St. Polycarp of Smyrna. Using the language of the church of Smyrna, « the church of God dwelling in Gothia » sends a greeting of « mercy, peace and love of God » to « the church of God dwelling in Cappadocia and to all the communities of the holy catholic church everywhere ». Further on, slightly modifying his original, Sabas' biographer notifies « all the faithful » that this greeting comes « from those who are persecuted with you together »[24]. It can be shown that the notions contained in these passages provide the *Leitmotiv* for Basil's *Ep.* 164.

Basil obviously identified and appreciated Ascholius' reference to the church classic : hence his feeling of being back « in the olden times, when the churches of God flourished, taking root in the faith, united by love ». Basil recognized that **αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ** in the opening of Sabas' *Passio* replace the ancient churches of Smyrna and Philomelium which exchange greetings in the *Passio* of St. Polycarp. He developped this reference in recalling « that old time happiness when a letter came from far away, blossoming with the beauty of love ». Basil's repeated appeals to love and to peace — « that peace which the Lord left to us », that « ancient peace » — are clearly inspired by the opening of Sabas' *Passio* as well. The memory of ancient persecutions — « when the persecutors were in the open, but in the open were also the persecuted » — causes Basil a deep distress : nowadays, « grievous are our afflictions, yet nowhere is martyrdom, because those who harm us have the same

22. An Euticus is mentioned in a list of martyrs from Noviodunum, *Martyrologium hieronymianum,* ed. H. Delehaye-H. Quentin, Brussels 1931 (*AASS Novembris,* vol. II, 2), p. 302. P. NASTUREL, « Quatre martyrs de Noviodunum (Scythie mineure) », *An. Boll.* 91, 1973, 5-8, p. 6, is probably wrong in eliminating him as « un doublet fautif » of Zoticus, another martyr on the list. Given that both are identified as martyrs from Scythia Minor, there is little doubt, in our view, that this Euticus is Basil's Eutyches.

23. BOEHMER-ROMUNDT (n. 11 above), pp. 274-275; Delehaye (n. 1 above), pp. 289-291. While the former claims that the true author was Wulfila the Goth, the latter preaches prudent ignorance : « Ne cherchons pas à savoir qui a tenu la plume au nom de l'église de Gothie. »

24. The parallel passages are summarily indicated in Delehaye's edition of Sabas' *Passio.* For the text and translation of St. Polycarp's Martyrdom, see H. MUSURILLO, *The Acts of Christian Martyrs,* Oxford 1972, esp. pp. 2 and 18; cf. particularly **προσαγορεύετε πάντας τοὺς ἁγίους. ὑμᾶς οἱ σὺν ἡμῖν προσαγορεύουσιν** (Musurillo, p. 18, ll. 2-3) to **προσαγορεύετε πάντας τοὺς ἁγίους· ὑμᾶς οἱ σὺν ὑμῖν δεδιωγμένοι προσαγορεύουσιν** (Delehaye, p. 221, ll. 24-25).

appellation (of Christians) as ourselves ». He considers himself unworthy of Ascholius' greeting — ὑμᾶς οἱ σὺν ὑμῖν δεδιωγμένοι προσαγορεύουσιν — and feels obliged to state it expressly. More phrases in *Ep.* 164 echo the *Passio,* yet the key notions indicated suffice. Basil's nostalgic references to the ideal time of the ancient church make explicit what Sabas' biographer implied by using his ancient model. Basil's letter of praise for Ascholius proves to be a mirror of the text he praises, and what it reflects is the *Passio S. Sabae.*

In describing Valens' peace with the Goths in 369, Themistius notes a small yet instructive detail. While denying the barbarians all other subsidies traditionally paid by the Roman government, the emperor retains the *annona* for the translator (σιτηρέσιον... τῷ πρὸς τὴν γλῶτταν διακονοῦντι), « for this matter is no less pertinent to Romans than to the Scythians »[25]. The *Passio* seems to confirm that despite the persecution of Christians in Gothia, both sides were interested in keeping the border open. The Gothic presbyter Sansalas flees to the Roman bank and then comes back to celebrate Easter with his flock. *Dux* Soranus' people cross the Danube in search of relics and obtain Sabas' body apparently unhindered by Gothic authorities. This is the background for Ascholius' position as « trainer » of Gothic martyrs; hence his expert acquaintance with trans-Danubian Goths. These factors enhance the historical value of his account of Sabas' martyrdom which must have been produced barely two years after the event. The *Passio* being his only claim to fame, the Scythian presbyter Ascholius deserves all the more to be restored in his rights on this remarkable hagiographic document, deservedly celebrated by Delehaye as « une des perles de l'hagiographie antique ».

B. Gregory of Nyssa's Enkomion for St. Theodore the Recruit and the Gothic Riots in Asia Minor in 379

In spite of the fact that manuscripts are unanimous in attributing the enkomion for St. Theodore the Recruit to Gregory of Nyssa[26], doubts were voiced as to its authenticity. In the heat of post-Reformation polemics, many a church historian could not possibly admit as St. Gregory's the author's devotion to the cult of martyrs. Other grounds for doubt, of a more formal character, were adduced as well. The enkomion's defenders were by far more numerous, yet all their counter-proofs could not move an authority like Hippolyte Delehaye to pronounce unequivocally as to the text's author[27]. More recent students of the enkomion take Gregory's authorship for granted[28]. And rightly so, as we will soon see. But with no intention of reviving an obsolete controversy, it would be fair to admit that among many arguments which strike the reader by their open bias, the sixteenth-seventeenth century

25. THEMISTIUS, *Or.* X, ed. H. Schenkl-G. Downey, vol. I, Leipzig 1965, p. 205.

26. In awaiting the long promised critical edition, see a partial survey of the manuscripts by H. DELEHAYE in *AASS Novembris,* vol. IV, Brussels 1925, p. 11. The text is in PG XLVI, 736-748.

27. H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires,* Paris 1909, p. 17; the author lists the enkomion's ancient detractors as well as the defenders of its authenticity.

28. See now the authoritative Margarete ALTENBURGER-F. MANN, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa, Editionen-Übersetzungen-Literatur,* Leiden-New York, etc. 1988, p. 297, with references.

sceptics produced one which was quite substantial. The enkomion, pronounced in St. Theodore's martyrium in Euchaita in Helenopontus, mentions a recent miracle : the saint intervened to subdue the « Scythians » who threatened Euchaita the year before. Who were these Scythians[29]? Their identification has long defied the commentators.

True, ages ago Tillemont pointed out that the same « Scythians » appear in Gregory's sermon « On Those who Postpone the Baptism ». The story there is of a young man, an acquaintance of Gregory, who was shot dead recently (πρώηv) when the « Scythians », after having laid waste to a large strip of countryside, were pillaging the outskirts of Comana[30]. Thus unless one denies the authenticity of both texts, the mention of the Scythians in the enkomion vindicates Gregory's authorship. The first, however, to set in its historical context the emergence of rioting barbarians in the sermons was Jean Daniélou, who linked it to Ammianus' and Zosimus' description of the Gothic uprising in Asia Minor not long after the battle of Adrianople[31]. Since this was the only attack by Goths or any other potential « Scythians » which Asia Minor suffered in Gregory's time, Daniélou's observation must be essentially correct[32]. Yet the date which he proposed for the enkomion, February 7, 381, poses problems. 7 insteads of 17 is an obvious oversight. As for the year, it means that Gregory undertook a voyage to Pontus in February 381. This contradicts Daniélou's own assertion that the learned bishop spent the winter of 380/1 in Nyssa[33]. What is more important, Daniélou's date implies that the Gothic riots from « the year before » took place in 380, and this is too late to fit the historians' description. The solution which we have in mind, namely advancing the enkomion's date to February 17, 380, is obvious enough. But we also hope to show that the date and the data of the enkomion have further implications and

29. Discussed by L.-E. DUPIN, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, vol. II, Paris 1693 (2nd revised edition), p. 232. By an oversight which could not be more unfair, Delehaye lists Dupin as a leading sceptic, while in fact the latter tries his best to refute all arguments against St. Gregory's authorship.

30. PG XLVI, 424; cf. M. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (2nd revised edition), vol. IX, Paris 1714, p. 597.

31. J. DANIÉLOU, « La chronologie des sermons de saint Grégoire de Nysse », *Revue des sciences religieuses* 29, 1955, 346-372, pp. 355-356.

32. The alternative would be to identify Gregory's « Scythians » as Huns who invaded Asia Minor in 395 or as the rebelling Goths of 399; so J. G. C. ANDERSON, F. CUMONT, H. GRÉGOIRE, *Studia Pontica* III, Brussels 1910, p. 203, n. 1. Yet Gregory of Nyssa did not live after 395 and could not speak of these invasions in past tense. R. TEJA CASUSO, « Invasiones de godos en Asia Menor antes y despućs de Adrianópolis (375-382) », *Hispania Antiqua* 1, 1971, 169-177, makes Asia Minor suffer from permanent Gothic invasions for three years before Adrianople and for the same period of time afterwards; his reasoning though is based on an attribution to Goths of riots which were in fact perpetuated by Roman deserters. Finally, M. ESPER, « Enkomiastik und Christianismos in Gregors epideiktischer Rede auf den Heiligen Theodor », in A. SPIRA (ed.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Mainz, 6-10 Sept. 1982)*, Cambridge Mass. 1984, 145-159, pp. 146-147, argues for setting the text in the early 370ies. His assumption, however, that during the war of 367-369, trans-Danubian Goths could be perceived in Euchaita as a direct threat, appears to us wholly misguided. Besides, the sermon « On Those Who Postpone the Baptism » — unnoticed by Esper — proves that the Goths were rioting inside Asia Minor and not feared from afar.

33. DANIÉLOU (n. 31 above), p. 356.

provide new insights on the events in Asia Minor and on Gregory's activities in 379/80. Exploring these two directions is the aim of the present note.

* * *

The events in Asia Minor in the aftermath of Adrianople have hitherto been known in two versions. The first belongs to Ammianus Marcellinus. In a passage which concludes his *History,* Ammianus claims that « in those days » (*his diebus*) only the salutary initiative of Julius, the *magister militum* of the East, saved the eastern provinces from disaster. Once he learned of the defeat in Thrace, Julius ordered the extermination of all Goths « who had been admitted before and scattered through the various cities and camps ». With the complicity of their Roman commanders (*rectores*), the Goths could be lured to the suburbs (*ad suburbana*). There, instead of being paid a *stipendium* as promised, they were slaughtered all in one day (Ammianus Marcellinus XXXI, 16, 8). Ammianus does not indicate the exact date of the event, yet in attaching it to the battle of Adrianople he appears to situate it no later than the autumn of 378. As for Julius, his name was stained forever. Historians from Gibbon to Paschoud admit his prudence yet reproach his cold-blooded cruelty[34].

Zosimus, however, provides a more elaborate and somewhat different version of the events. He situates them after Theodosius was proclaimed emperor (January 19, 379) and after the Goths suffered their first crushing defeat in Thrace. The slaughter of their brethren by Modares in Thrace caused deep resentment among Goths settled in Asia Minor. What forced Julius into action was their « rage and the destruction they were causing to the cities (τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς κατὰ τῶν πόλεων ἀπωλείας) » while contemplating an even worse revenge. In Zosimus' account, Julius was rather at a loss. He decided not to approach the new emperor who was at the time in Macedonia. The communications in Thrace being practically cut, he could hardly do it anyhow. Instead, he wrote to the senate in Constantinople which authorized him to act as he considered appropriate. Only then Julius put into action his plan which consisted of luring the Goths inside the main cities. There they were ambushed in the narrow streets by Roman soldiers and exterminated to the last (Zosimus IV, 25).

Zosimus' scenario — or rather the one of his source, Eunapius of Sardis — was subjected to a devastating criticism by his recent commentator, François Paschoud. Paschoud rejects Eunapius' chronology, brands as « parfaitement invraisemblable » the idea that Julius could act without the emperor's permission and, finally, affirms that « le prétendu complot fomenté par les Goths est une invention apologétique destinée à dissimuler ce que l'initiative de Iulius avait de froidement cruel »[35]. We will discuss the events' timing later. As for the story of Julius' deliberations with the senate, scholars find in the circumstances of the time sufficient grounds

34. For a good bibliographical survey, see S. ELBERN, « Das Gotenmassaker in Kleinasien (378 n. Chr.) », *Hermes* 117, 1987, 99-106, pp. 101-102.
35. ZOSIME, *Histoire nouvelle,* ed. F. Paschoud, vol. II, 2, Paris 1979, pp. 388-391.

to admit its plausibility[36]. The main issue, however, on which Paschoud owes Eunapius an apology, concerns the earlier behavior of the Goths. Gregory's sermon shows them pillaging and shooting people in the outskirts of Comana; the danger of their attack on Euchaita was perceived as perfectly real[37]. Julius' ruse — which succeeded, as we now learn, only thanks to St. Theodore's intervention — was thus not an unprovoked act of cruelty but a last minute action against open mutineers. In this respect, Gregory lends decisive support to Eunapius'-Zosimus' version.

It is against the established reputation of both historians that Eunapius proves to be more reliable than Ammianus Marcellinus. Yet the two differ less in what they actually say than in what is inferred from Ammianus' silence. We have just seen, though, that his silence on the Gothic mutiny is by no means a proof that Eunapius invented it. Also Ammianus' date, *his diebus* after Adrianople, is vague in comparison to Eunapius'-Zosimus' more precise indication[38]. But whatever one could conclude in comparing these two sources alone, it is again the enkomion which decides the issue.

Gregory pronounced his laudation on St. Theodore's holyday, February 17. « The year that passed (τοῦ παρελθόντος ἐνιαυτοῦ) » when the Goths threatened Euchaita can be either 379 — if one follows Eunapius-Zosimus — or 378, if the events are placed immediately after Adrianople[39]. Accordingly, Gregory must have travelled to Pontus in February 379 or 380. Fortunately, these two years are among the best documented in the bishop's biography. Shortly after his brother Basil's death (January 1, 379), we find Gregory in Caesarea in Cappadocia; there he received Gregory of Nazianzus' condolences[40]. Did he then rush to Pontus to celebrate St. Theodore? Hardly. St. Theodore's martyrium in Euchaita is situated not far from Gregory's parents' estate in Annisa, in which his sister Macrina established a convent.

36. See G. DAGRON, *Naissance d'une capitale,* Paris 1974, pp. 201-202, and the studies cited. For more than a year after Valens' death, the affairs of the Eastern Empire were run without emperor or with the emperor's very limited participation.

37. According to the enkomion, St. Theodore stopped the approaching — ἤδη βλεπομένοις καὶ πλησιάσασιν — « Scythians » by brandishing the allmighty cross of Christ (col. 737A). We learn from a late-eighth century collection of miracles — for references and discussion, see C. ZUCKERMAN, « The Reign of Constantine V in the Miracles of St. Theodore the Recruit (*BHG* 1764) », *REB* 46, 1988, 191-210 — that the saint was depicted in his martyrium in Euchaita as brandishing a cross against the attacking « Scythians » from the wall above the city gate. This tradition, however, is no proof that the Goths had actually Euchaita tried to storm. The walls of Euchaita were not built before the reign of Anastasius, and the picture of « Scythians » before the city gates may not antedate the martyrium's restoration after its destruction by Persians in 622.

38. On the vague value of *his diebus* in the contemporary *Epitome de Caesaribus* — which, once taken in a strict sense, was at the origin of misleading synchronizations — see I. KOENIG, *Die gallischen Usurpatoren von Postumus bis Tetricus,* Munich 1981, pp. 63-64.

39. We refer for convenience to calendar years, although Gregory had most probably in mind the period of one year which preceded the festival. Since St. Theodore was celebrated in February, this does not change the calculations.

40. *Ep.* 76, in GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres,* ed. P. Gallay, vol. I, Paris 1964. There is no reason to affirm with G. MAY, « Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa », in M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse (Actes du colloque de Chevetogne 22-26 Septembre 1969),* Leiden 1971, 51-67, p. 54, that Gregory was present in Caesarea on the very day of Basil's expiration.

The road from the south splits at Amaseia at a distance of one or two days of travel from both Euchaita and Annisa. Yet in the *Life of Macrina,* Gregory claims that before he visited his sister on her death bed — at the very end of 379 or early in 380 — he had been absent from his Pontic *patris* for almost eight years [41]. This statement is hard to reconcile with his presence in Euchaita in February 379 [42].

For February 380 we have a very different setting. The swift sequence of events which surround that date, as described by Gregory in *Epistle* 19 and the *Life of Macrina,* was studied by Franz Diekamp [43]. About nine months after Basil's death, that is in September or October 379, Gregory departed for a church council in Antioch. When the council dispersed, « before the year's end (πρὶν τὸν ἐνιαυτὸν παρελθεῖν) », he was summoned to Pontus by disquieting news about his sister Macrina. Gregory tells that his voyage lasted ten days. Diekamp estimates that he arrived in Annisa late in December or in January. His stay there was very short : Macrina died the day after his arrival, and right after the funeral Gregory was on his way back to Nyssa. Very soon though an embassy arrived from Ibora, a city near Annisa, which announced to him the death of their bishop — the good Araxius, no doubt, who had arranged Macrina's funeral — and requested his participation in the successor's election. In order to assure an orthodox succession, Gregory took the road to Pontus again; Diekamp places this voyage in March. The bishop's election could be swiftly arranged and, we might add, Gregory chose the right man. It is no coincidence that about a year later, Pansophius of Ibora was the only bishop of his province who arrived to defend Meletian orthodoxy, of which Gregory made himself a champion, at the council of 381 [44]. Yet Gregory's main ordeal was yet to come. While in Ibora, he was approached by another embassy, this time from Armenian Sebastea, which invited him to participate in a bishop's election in their city as well. Gregory obliged them yet to his utter dismay, the bishops gathered in Sebastea announced that he was the man elected to fill the local see. It took time before Gregory could arrange his brother Peter's election in his stead and return back to Nyssa.

One of Gregory's sermons dedicated to the Forty Martyrs of Sebastea was pronounced in the city of Sebastea on the saints' holyday, March 9. Although the text lacks internal indicators for precise dating, one is tempted to follow Jean Simon and place it in 380 [45]. Nothing prevents this slight modification of Diekamp's

41. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine,* ed. P. Maraval, Paris 1971, ch. 15. For Gregory, Euchaita belongs to ἡ ἡμετέρα χώρα, PG XLVI, 741 A.

42. Cf. DANIÉLOU (n. 31 above), pp. 346-348, who argues that on March 9, 379, Gregory was preaching in Caesarea.

43. F. DIEKAMP, « Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380 », *Theologische Quartalschrift* 90, 1908, 384-401.

44. See N. Q. KING, « The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 », in *Studia Patristica,* vol. I, Berlin 1957, 635-641, p. 639, for a revised list of signatories. This Pansophius is, of course, the addressee of *Ep.* 228 and 229 of Gregory of Nazianzus, ed. Gallay (n. 40 above), vol. II, Paris 1967, pp. 120-121. Trusting those of the manuscripts which read in *Ep.* 229 Ἰβήρων instead of Ἰβόρον or Ἰβώρων, the successive editors of Gregory's letters made Pansophius an « Iberian » and wondered whether he was Georgian or Spanish (see Gallay's note 9 on p. 169). Obviously, he was neither : the correct reading is Ἰβωρῶν. Once Pansophius is localized in Ibora, there can be little doubt that Euagrius the deacon of *Ep.* 228 is, indeed — as suggested by some scholars — his famous townsman, Euagrius the Pontic.

45. PG XLVI, col. 749-772; see J. SIMON, « Où et quand furent prononcées les *Orationes in XL Martyres* de S. Grégoire de Nysse? », *Handes amsorya* 41, 1927, 731-736, cf. *An. Boll.* 44, 1928, p. 370.

tentative chronology. After his first voyage to Pontus, Gregory could be back home before the middle of January. People from Ibora must have arrived early in February. On the eve of St. Theodore's holyday, Gregory was on the road, approaching Ibora. *Philomartys* as he was, he did not deny himself a short detour to Euchaita; the bishop's election could certainly wait for a couple more days. On this schedule, he could be present in Ibora no later than February 20. His business there being a short one, he could easily be preaching in Sebastea on March 9.

Diekamp's chronology of Gregory's travels has been recently contested by Pierre Maraval. Upon his arrival in Annisa, Gregory took an afternoon nap in a trellis, « in the shadow of vines ». In the scholar's opinion, this could not have happened in winter. Therefore, he postpones Gregory's first voyage to the summer of 380 and delays all subsequent events accordingly [46]. Yet the objection of weather needs better ground than the travellers' complaints on the harsh Cappadocian winters cited by Maraval. As he admits himself, Annisa, situated in the valley of Iris and exposed to warm air-streams from the Black Sea, enjoyed much milder climate than continental Pontus [47]. What is more, Maraval's chronology, which responds, in our view, to no real difficulty, is highly problematic in itself. To account for Gregory's statement that he departed to see Macrina as soon as he was back from Antioch, Maraval extends the Antiochean council for nine months, until the summer of 380. Little is known about this gathering [48], yet nothing suggests such exceptional lenght of proceedings. Gregory's indication that his voyage took place « before the year's end » — generally understood as the end of the year which started with Basil's death — refers according to Maraval to a one-year period after Gregory's return from Antioch. In our view, this interpretation forces the context considerably. Fortunately, the issue can now be decided on more secure grounds. Unless one suspects Gregory of dissimulating a visit to Euchaita in February 379, he was certainly there in February 380. He could hardly attend simultaneously a council in Antioch. Thus the enkomion undermines Maraval's and vindicates the traditional chronology.

The extent of the area hurt by the Goths is hard to define. Ammianus' mention of *castra* indicates that some Goths were dispersed in camps on the eastern frontier. The fact that they reached Comana, probably Comana Pontica [49], but not yet Euchaita may suggest a movement from east to west. The Goths could be trying to join their brethren in the Danubian provinces. As to the time of the mutiny, all we know is that it followed Modares' victory in Thrace. A recent study puts both events in 378, before Theodosius' rise to the purple. The author is then forced to assume

46. MARAVAL (n. 41 above), pp. 57-66.

47. *Ibid.*, p. 59, n. 1. The author admits that the evidence he cites on cold continental winters does not apply to Annisa.

48. Cf. G. BARDY, « Le concile d'Antioche (379) », *Revue bénédictine* 45, 1933, 196-213.

49. Comana is described as « neighbouring city » (ἐπὶ τῆς Κομαναίων πόλεως ταύτης ἀστυγείτονος), *de Baptismo*, PG XLVI, 424D. If we knew for certain that the sermon was pronounced in Nyssa or in Caesarea, this would point to Comana in Cappadocia. Yet the sermon could also be held in Pontus, in which case Comana Pontica is the obvious canditate. In his *Life of St. Gregory Thaumaturgus*, Gregory describes Comana Pontica in the very same terms : ἐκ πόλεώς τινος ἀστυγείτονος... Κώμανα δὲ τῇ πόλει τοὔνομα, PG XLVI, 933C.

that Eunapius' description of Julius' deliberations is based on a misunderstanding[50]. This contradiction can be avoided if we place Modares' exploit early in 379. The abrupt Gothic riot can be then plausibly set in the spring, slightly less than a year before Gregory's enkomion. Dating it any later would make Ammianus' vague connection of the event to the Adrianople defeat sound too artificial. Thus it turns out that Ammianus *did* find place in his *History* for an event from the early reign of Theodosius.

Who were the Goths that rioted? In Eunapius' description, as transmitted by Zosimus and in an independently preserved fragment, they were young hostages delivered at Valens' request when their brethren were admitted to the Roman territory in the fall of 376. These youngsters, who had not yet reached the age of puberty (εἰς ἥβην οὔπω προελθόντας) when they first arrived in Asia, were placed under Julius' tutelage. In the excellent air of the empire, however, they grew up so quickly that in just a couple of years they were mature enough (ἤδη ταῖς ἡλικίαις ἀκμάζουσι) to threaten Asian cities[51]. By way of contrast, Ammianus, in speaking of the Goths' commanders and of the *stipendium* payment, appears to present them as regular soldiers. Few have ever given consideration to Eunapius' version[52], and yet there are good reasons to admit its essential truth. Themistius' oration of 384 tells precisely of the practice described by Eunapius : raising young Goths, of both sexes, by the imperial authorities[53]. As for their age, a recent study has shown that applying classical definition of ἥβη to Eunapius may be rather misleading — in his loose use of age categories, a teenager could be still considered a child[54]. It is logical, moreover, that the hostages requested by Valens were in their middle teens, since taking care of smaller children would have been too much of a bother. Two and a half years later, these young Goths could be sixteen-eighteen years old, a perfect age for rioting. The fact that they were not regular soldiers explains why Roman troops under Julius could slaughter them without any difficulty.

Our preference for Eunapius once again casts doubt on the veracity of Ammianus' account. Yet again, one should be attentive to what he actually says. He does not state expressly that the Goths were soldiers, enrolled in regular units, etc.; he does place them under Roman *rectores* which is his usual term for military commanders. Yet *rectores* in this sense is very much Ammianus' private term[55]; vague as it is, it could just as well be applied to whoever was appointed to supervise the young Goths. His mention of *stipendium* does not contradict Zosimus' version :

50. D. F. BUCK, « Eunapius of Sardis and Theodosius the Great », *Byz.* 58, 1988, 36-53, pp. 39-40. PASCHOUD (n. 35 above), p. 387, and many others prefer 379.

51. ZOSIMUS IV, 26, 2-3; EUNAPIUS, fr. 42, ed. R. C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire,* vol. II, Liverpool 1983, esp. pp. 62-63.

52. PASCHOUD (n. 35 above), pp. 389-390, criticizes him severely on this point as well; but cf. A. EHRHARDT, « The First Two Years of the Emperor Theodosius I », *Journal of Ecclesiastical History* 15, 1964, 1-17, p. 10.

53. THEMISTIUS, *Or.* XXXIV, ed. G. Downey-A. Norman, vol. II, Leipzig 1971, p. 229. Themistius speaks of τοὺς ἱκέτας, but it is clear that there is a question of hostages.

54. Th. M. BANCHICH, « On Goulet's Chronology of Eunapius' Life and Works », *JHS* 107, 1987, 164-167, pp. 165-166.

55. On Ammianus' idiosyncratic military terminology, see E. VON NISCHER, in J. KROMAYER-G. VEITH, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer,* Munich 1928, pp. 470-471.

Julius, no doubt, promised the Goths a permanent settlement which involved, according to the custom of the time, enrollment in the army for the fit and land for cultivation for the rest. Nevertheless, without Eunapius and Zosimus, the natural way of understanding Ammianus would be to consider the Goths as soldiers. Without being contrary to the truth, his presentation is misleading and, in our view, intentionally so. Scholars have often commented on the didactic impact of Julius' episode, which Ammianus chose for concluding his *History*[56]. Yet to enhance his message that Goths on the Roman soil are a plague which only the most drastic measures can eradicate, he did not need to mention the fact that Julius slaughtered teenage hostages. As he presented it, the episode acquires a much wider bearing : Goths should be liquidated as a measure of precaution, however they behave at the moment. The final message is perfect, yet this effect has its price. We have in mind the first part of Ammianus' promise — stated just a few lines after the episode we studied — of never « venturing to debase through silence or through falsehood a work whose aim was the truth (XXXI, 16, 9) ».

56. See most recently, ELBERN (n. 34 above), p. 106.

CONTRIBUTION À L'HISTOIRE DE LA DÉFENSE DE LA FRONTIÈRE PONTIQUE AU BAS-EMPIRE

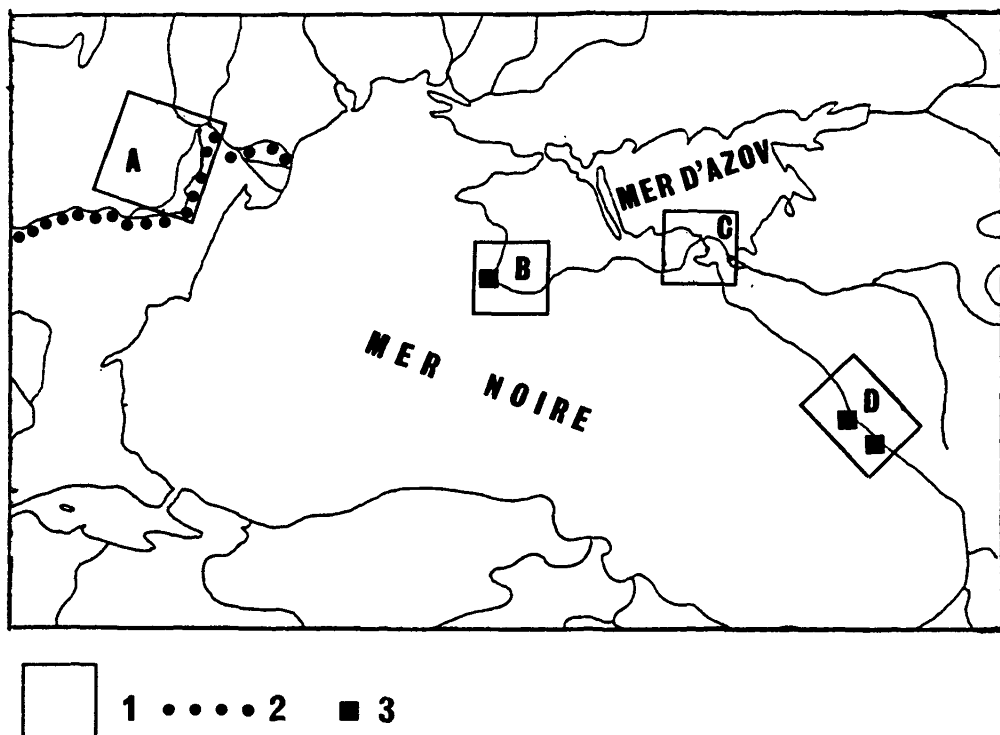
par Michel KAZANSKI

Liste des abréviations

ASGĔ Acheologičeskij Sbornik Gosudarstvennogo Ėrmitaža (Recueil archéologique du Musée d'État de l'Ermitage).
IAI Izvestija na Arheologičeskija Institut (Bulletin de l'Institut d'Archéologie), Sofia.
KSIA Kratkie Soobščenija Instituta Arheologii Akademii Nauk SSSR (Brèves Communications de l'Institut d'Archéologie de l'Académie des Sciences de l'URSS).
MIA Materialy i Issledovanija po Acheologii SSSR (Matériaux et Recherches sur l'Archéologie de l'URSS).
MSNAF Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France.
SA Sovetskaja Arheologija (Archéologie Soviétique).
VDI Vestnik Drevnej Istorii (Messager d'Histoire Ancienne).
VKDU Visnik Kiivs'kogo Deržavnogo Universitetu (Messager de l'Université d'État de Kiev).

Les Barbares qui, du IIIe siècle au milieu du Ve, vivent dans la région du Danube inférieur ainsi qu'au Nord et à l'Est de la mer Noire, les Goths, les Alano-Sarmates et les Huns représentent une menace permanente pour la partie orientale de l'Empire [1]. Nous souhaiterions aborder ici un aspect de la défense de la frontière

1. Voir par exemple Émilienne DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe et les invasions barbares* I, Paris 1969, p. 417-433; II, Paris 1979, p. 33-35, 63-72, 135-178, 389-393, etc.



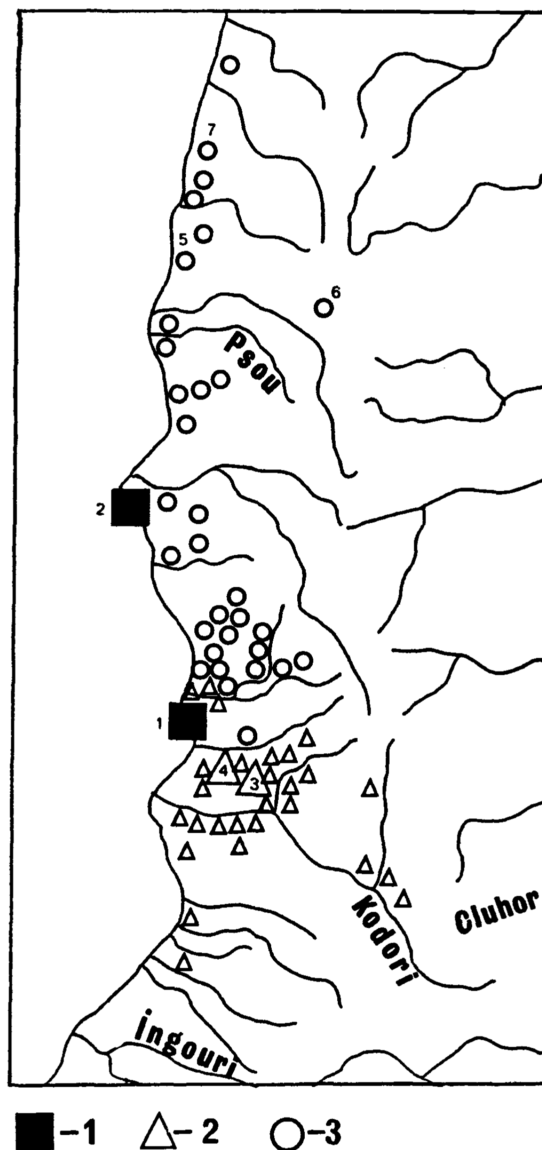
Carte 1. — Les tombes à armes dans la région pontique.
1 : régions étudiées (A : Munténie, B : Sud-Ouest de la Crimée, C : Bosphore Cimmérien, D : Abkhazie); 2 : *limes* danubien; 3 : places fortes de l'Empire au Nord et à l'Est de la mer Noire.

pontique à travers le témoignage de l'archéologie. Nous examinerons d'une part un groupe de sites, les tombes à armes, retrouvées en Abkhazie, au Sud-Ouest de la Crimée et sur la rive gauche du Danube inférieur qui, nous le verrons, montrent des similitudes d'une région à l'autre. D'autre part, nous évoquerons la situation particulière du royaume du Bosphore Cimmérien (carte 1). L'on pourra ainsi, nous semble-t-il, compléter les données des sources écrites sur la politique romaine dans cette zone au Bas-Empire.

L'ABKHAZIE (carte 2)

La découverte de tombes à armes chez les Apsiles (fig. 1, 2, 4), les Abasges et les Saniges (fig. 3) constitue une particularité intéressante des nécropoles laissées par ces peuples ou fédérations de tribus autochtones[2].

2. Pour la bibliographie sur les sites de cette région voir Anne BORTOLI-KAZANSKI et M. KAZANSKI, « Les sites archéologiques datés du IVe au VIIe s. au Nord et au Nord-Est de la



Carte 2. — L'Abkhazie.
1 : places fortes de l'Empire de la seconde moitié du IIIe au Ve s. ; 2 : sites apsiles du IIIe au VIIe s. ; 3 : sites saniges et abasges du IIIe au VIIe s. (2 et 3 d'après Ju. N. Voronov).
Sites archéologiques : 1 : Sébastopolis ; 2 : Pitsunda ; 3 : Cibilium ; 4 : Šapka ; 5 : Macesta ; 6 : Krasnaja Poljana ; 7 : Loo.

Rappelons que ceux-ci sont connus dès le Iᵉʳ et le IIᵉ siècle ap. J.-C., en particulier grâce au *Périple* d'Arrien[3]. À cette époque, les Saniges vivent au Nord de la région. Les Abasges constituent, semble-t-il, la partie méridionale de la fédération des Saniges. Quant aux Apsiles, on les localise au Sud des Abasges[4]. Les Apsiles, les Saniges et les Abasges dépendent alors des Romains et leurs rois sont nommés par l'empereur. Quant aux Romains, ils occupent des forteresses sur le littoral[5].

Certains chercheurs géorgiens, en particulier N. Ju. Lomouri, estiment que l'armée romaine se serait complètement retirée de la côte Est de la mer Noire durant la seconde moitié du IVᵉ siècle et qu'elle n'y serait revenue qu'au début du VIᵉ, lorsque Procope mentionne les garnisons romaines de Sébastopolis et de Pitsunda. Dans cet intervalle, l'Abkhazie ferait partie de la Lazique dont la dépendance vis-à-vis de l'Empire serait, selon eux, purement formelle[6]. Cette opinion paraît très peu fondée. Constantin Zuckerman, dans son étude (*infra,* p. 527 s.), montre le renforcement de l'activité militaire au Nord-Est de la mer Noire durant la seconde moitié du IVᵉ siècle. L'envoi en relégation de saint Jean Chrysostome au début du Vᵉ siècle à Pitsunda atteste qu'il s'agissait alors d'une place forte romaine. Selon Procope, au VIᵉ siècle, les Apsiles et les Abasges sont depuis longtemps les sujets des Lazes[7]. Cela n'exclut pas, pourtant, qu'ils aient subi en même temps une influence romaine. En effet le roi des Lazes apparaît le plus souvent comme un allié fidèle de

mer Noire : état des recherches », *Tr. Mém.* 10, 1987, p. 468-474. Au sujet des nécropoles avec des tombes à armes : voir Ju. N. VORONOV, *Tajna cebel'dinskoj doliny* (Le mystère de la vallée de Cebel'da), Moscou 1975; ID., *Drevnosti Soči i ego okrestnostej* (Les antiquités de Sotchi et de ses environs), Krasnodar 1979; ID., « Material'naja kul'tura Abhazii I tysjačeletija n. ė. » (La culture matérielle de l'Abkhazie au Iᵉʳ millénaire de notre ère), *KSIA* 159, 1979, p. 44-52; ID., « Materialy po arheologii Abasgii i Sanigii, II-VII vv. » (Matériaux sur l'archéologie de l'Abasgie et de la Sanigie, IIᵉ-VIIᵉ s.), in *Materialy po arheologii Abhazii* (Matériaux sur l'archéologie de l'Abkhazie), Tbilissi 1979, p. 49-58; ID. et V. A. JUŠIN, « Rannij gorizont (II-IV vv. n. ė.) v mogil'nikah cebel'dinskoj kul'tury » (Le niveau ancien — IIᵉ-IVᵉ s. de notre ère — dans les nécropoles de la culture de Cebel'da, *SA* 1979, 1, p. 181-198; ID. et N. K. ŠENKAO, « Vooruženie voinov Abhazii IV-VII vv. » (L'armement des guerriers d'Abkhazie du IVᵉ au VIIᵉ s.), in *Drevnosti ėpohi velikogo pereselenija narodov V-VIII vv,* (Les antiquités de l'époque des Grandes Migrations du Vᵉ au VIIIᵉ s.), Moscou 1982, p. 121-165; M. M. GUNBA, *Novye pamjatniki cebel'dinskoj kul'tury* (Nouveaux sites de la culture de Cebel'da), Tbilissi 1978. Signalons que l'archéologie ne permet pas de distinguer les sites des Abasges de ceux des Saniges car ils ont livré exactement le même type de matériel.

3. Z. V. ANČABADZE, *Očerk ėtničeskoj istorii abhazskogo naroda* (Précis d'histoire ethnique du peuple abkhaze), Soukhoumi 1976, p. 34-37. Pour le *Périple* d'Arrien voir A. BASCHMAKOFF, *La synthèse des périples pontiques,* Paris 1948.

4. Z. V. ANČABADZE, *Očerk...* (cité n. 3), p. 36-38; Ju. N. VORONOV, *Drevnosti...* (cité n. 2), p. 73.

5. V. A. LEKVINADZE, « Pontijskij limes » (Le *limes* pontique), *VDI* 1969, 2, p. 75-93; Bernadette MARTIN-HISARD, « Continuité et changement dans le bassin oriental du Pont Euxin (IVᵉ-Vᵉ s.) », in *From Late Antiquity to Early Byzantium,* Prague 1985, p. 143-147, spécialement p. 143.

6. N. Ju. LOMOURI, « K istorii vzaimootnošenij Lazskogo (Egrisskogo) carstva i Vizantii v V v. » (À propos des relations entre le royaume de Lazique — d'Egrisi — et Byzance au Vᵉ s.), in *Vizantijskie očerki* (Études byzantines), Moscou 1982, p. 23-36; ID., « K vyjasneniju nekotoryh svedenij « *Notitia dignitatum* » i vopros tak nazyvaemogo Pontijskogo limesa » (Pour la compréhension de certaines données de la *Notitia dignitatum* et la question de ce que l'on appelle le *limes* pontique), *VV* 44, 1986, p. 59-74.

7. PROCOPE, *Bell. Goth.* VIII, 3, 12, 13. AGATHIAS, *Hist.* III, 15, 8, confirme ce témoignage pour les Apsiles.

l'Empire, en raison de menaces communes de la part des nomades d'au-delà du Caucase et des Sassanides[8]. À l'époque de Justinien, l'Empire intervient d'ailleurs de façon active et sans l'intermédiaire des Lazes dans les affaires intérieures des Apsiles et des Abasges[9]. Le territoire de ces derniers sert même parfois de lieu d'exil pour les militaires romains en disgrâce[10]. L'influence romaine sur cette région paraît donc très probable à l'époque antérieure qui nous occupe ici.

Ju. N. Voronov et N. K. Šenkao ont répertorié 130 tombes à armes chez les Apsiles et 10 chez les Abasges et les Saniges. Elles apparaissent au IIIe siècle, se diffusent largement au IVe et ne sont plus attestées à partir de la fin du VIIe[11]. Une grande partie d'entre elles peuvent être datées du Bas-Empire. Ainsi, chez les Apsiles, on observe la répartition chronologique suivante, entre 200 et 350 : 5 tombes; entre 300 et 400 : 27; entre 350 et 450 : 24; entre 400 et 500 : 22; entre 450 et 550 : 27; entre 500 et 600 : 19; entre 550 et 650 : 3; entre 600 et 700 : 5[12]. Dans les nécropoles apsiles, saniges et abasges, les tombes du IIIe siècle contiennent uniquement des lances, des flèches et des épées[13]. Au IVe siècle, l'armement se diversifie. Les haches (fig. 1, 2, 24; fig. 2, 36; fig. 3, 27), les boucliers à *umbo* (fig. 1, 7, 20, 25; fig. 2, 1; fig. 3, 21; fig. 4, 5), les coutelas proches des scramasaxes occidentaux (fig. 2, 28, 48), auxquels il faut associer des mors de chevaux[14], se diffusent alors. Nous l'avons indiqué ailleurs, certaines armes témoignent directement de l'influence de l'art militaire romain. Citons plus particulièrement, pour le Bas-Empire, les épées à cannelures longitudinales sur la lame (fig. 3, 16), les *umbo,* notamment ceux à calotte cylindroconiques du type Vermand, ceux à tige, du type Liebenau ou à cannelures du type Dobrodzień et enfin les haches à lame large (fig. 1, 2, 24; fig. 2, 36)[15]. La coutume de déposer dans

8. Une seule révolte des Lazes en 450-457 a été écrasée grâce à l'intervention de l'armée impériale : voir E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* I, Paris 1959, p. 352, 353. Ces événements impliquent d'ailleurs que les Romains aient possédé des places fortes sur le littoral en Abkhazie car d'après Priscus, lors de l'expédition militaire contre le roi Gubazès, l'armée romaine est entrée en Lazique après avoir longé longtemps la côte par la mer : voir PRISCUS, fr. 25, *in* V. V. LATYŠEV, *Scythica et Caucasica* I, Saint-Pétersbourg 1890, p. 840. Ce trajet ne pouvait avoir qu'une destination, la côte de l'Abkhazie, au Nord de la Lazique, ce qui n'était possible que si les Romains détenaient des têtes de pont dans la région.

9. PROCOPE, *Bell. Goth.* VIII, 3, 15-20, et 4, 12; AGATHIAS, *Hist.* III, 15, 8 et IV, 13-16. De plus, à cette époque, les fonctionnaires romains servent d'intermédiaire entre les Apsiles et les Lazes : voir PROCOPE, *Bell. Goth.* VIII, 10, 7.

10. AGATHIAS, *Hist.* III, 2, 7.

11. Les tombes apsiles les plus anciennes ont été trouvées dans les nécropoles de Cibilium 1 (tombe 14), Šapka-Justinianov Holm 5 (tombe 1), Šapka-Ahaččarahu (tombe 12) et Šapka-Apianča (tombe 21/36) : voir Ju. N. VORONOV et N. K. ŠENKAO, « Vooruženie... » (cité n. 2), fig. 24. Les plus anciennes tombes à armes abasges et saniges proviennent de la nécropole de Macesta : voir Ju. N. VORONOV, *Drevnosti Soči...* (cité n. 2), p. 76.

12. Voir Ju. N. VORONOV et N. K. ŠENKAO, « Vooruženie... (cité n. 2), fig. 24. Depuis la parution de cet article, le nombre de tombes à armes apsiles a augmenté, cependant la proportion entre les différentes époques demeure identique.

13. Au sujet de la chronologie des armes : voir Ju. N. VORONOV, « Material'naja kul'tura... » (cité n. 2).

14. Chez les peuples sédentaires, lorsque l'on retrouve des mors de chevaux dans une tombe, on considère habituellement qu'ils appartiennent à l'équipement d'un guerrier. Aussi les classe-t-on parmi les armes.

15. Ju. N. VORONOV et N. K. ŠENKAO, « Vooruženie... » (cité n. 2), p. 128, 130, 134;

les tombes des armes intentionnellement brisées, que l'on ne retrouve nulle part ailleurs en Transcaucasie, mais qui est en revanche caractéristique des Germains, traduit sans doute également l'influence de l'armée romaine, en partie « barbarisée » dès le IIIe siècle [16].

La disproportion observée entre le nombre de tombes à armes chez les différents peuples d'Abkhazie s'explique par le fait que les Apsiles ont laissé deux immenses nécropoles, Šapka et Cibilium, sans commune mesure avec celles des Abasges et des Saniges dont les sites, il est vrai, ont fait l'objet de fouilles moins complètes. Les nécropoles de Šapka et de Cibilium, situées à proximité de forteresses apsiles, se trouvent à 20 km au Nord-Est de Sebastopolis, dans la vallée de Cebel'da, route stratégique de première importance car elle menait, par le col de Cluhor, de la côte vers les steppes du Caucase septentrional où vivaient les Alains et, à partir de 370, les Huns [17]. Dans cette vallée, le pourcentage de tombes à armes est particulièrement important. Ainsi à Šapka, 16 à 18 % des tombes ont livré des armes, ce qui correspond approximativement à l'ensemble des hommes en âge de combattre parmi la population qui a laissé cette nécropole. Au Bas-Empire, cette proportion était certainement la même, car plus de la moitié des tombes à armes est datée entre le IIIe et le Ve siècle. D'autre part, la population de Šapka et de Cibilium possédait un armement plus complet que les autres communautés barbares d'Abkhazie. En effet, si la plupart des guerriers apsiles, saniges et abasges, généralement des fantassins lanciers, se faisaient enterrer avec des lances et des haches, en revanche, les épées, les poignards, les coutelas et les boucliers à *umbo,* plus rares et donc plus précieux, ont été trouvés essentiellement à Šapka et Cibilium [18]. Quant aux flèches, aux arcs avec des appliques en os et aux mors de chevaux, ils ont été mis au jour exclusivement dans ces deux nécropoles.

Les tombes des nécropoles de la vallée de Cebel'da se distinguent en outre par la richesse de leur mobilier. On remarque notamment, à partir du IVe siècle, l'abondance des importations romaines : verre, céramique sigillée, amphores, monnaies (par exemple fig. 2, 11; fig. 4, 7, 23) [19]. Signalons enfin que les tombes à armes de cette vallée reflètent une organisation sociale différente de celle des autres tribus de la région. Ainsi chez les Abasges et les Saniges on a découvert quelques tombes à armes particulièrement riches qui appartenaient sans doute à des chefs militaires.

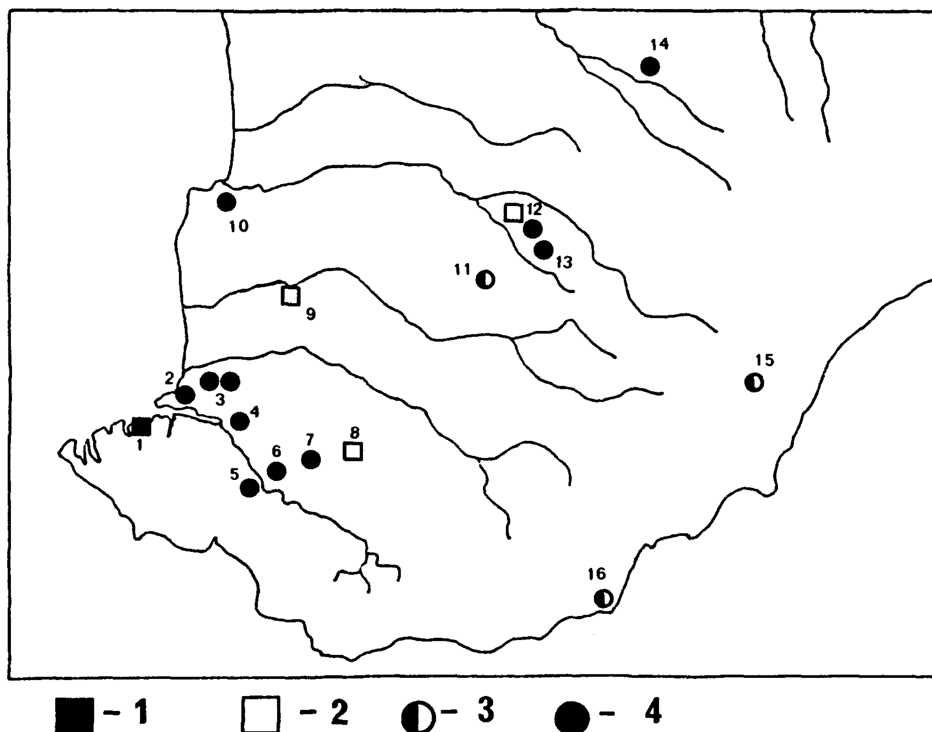
M. KAZANSKI, « Quelques parallèles entre l'armement en Occident et à Byzance (IVe-VIIe s.) », in *Gaule mérovingienne et monde méditerranéen. Les derniers Romains en Septimanie, IVe-VIIIe s.*, Lattes 1988, p. 75-87. Mentionnons également la découverte d'une *plumbata* d'origine romaine dans la forteresse de Cibilium : voir M. KAZANSKI, « Quelques parallèles... », fig. 1, 1.

16. Anne BORTOLI-KAZANSKI et M. KAZANSKI, « Les sites... » (cité n. 2), p. 470.

17. Ju. N. VORONOV, *Tajna...* (cité n. 2), p. 10-12. Au sujet des nomades du Caucase septentrional, voir A. V. GADLO, *Ėtničeskaja istorija Severnogo Kavkaza IV-X vv.* (L'histoire ethnique du Caucase septentrional aux IVe-Xe s.), Leningrad 1979.

18. Selon les données publiées en 1982, 22 tombes de la nécropole de Šapka ont fourni des épées, 5 des poignards, 21 des boucliers à *umbo.* Dans la nécropole de Cibilium on a mis au jour 7 épées, 7 poignards ou coutelas et 6 boucliers à *umbo.* Or, dans toutes les autres nécropoles apsiles, on ne connaît que 3 tombes avec des épées, 1 avec un poignard et 1 avec un bouclier à *umbo.* Sur le territoire des Abasges et des Saniges, 6 tombes contenaient des épées, 1 seule un poignard et 1 autre un bouclier à *umbo* : voir Ju. N. VORONOV et N. K. ŠENKAO, « Vooruženie... » (cité n. 2).

19. Ju. N. VORONOV, *Tajna...* (cité n. 2), pp. 77, 88, 102.



Carte 3. — Le Sud-Ouest de la Crimée.
1 : places fortes de l'Empire ; 2 : habitats fortifiés des IVe-Ve s. ;
3 : nécropoles du type Aj-Todor ; 4 : nécropoles du type Inkerman.
Sites archéologiques : 1 : Chersonèse ; 2 : Bratskoe Kladbišče ; 3 : Bel'beck ; 4 : Inkerman ;
5 : Černoreč'e ; 6 : Sovhoz Sevastopol'skij 10 ; 7 : Ternovka ; 8 : Mangoup ; 9 : Taš-Tepe ;
10 : Ust'-Al'ma ; 11 : Manguš ; 12 : Bakla (Skalistoe) ; 13 : Ozernoe III ; 14 : Nejzac (Tau-Kipčak) ;
15 : Čatyr-Dag ; 16 : Aj-Todor.

Mentionnons celles de Macesta (IIIe siècle) (fig. 3, 1-10) et de Krasnaja Poljana (IVe siècle) (fig. 3, 20-27), qui ont livré des récipients en argent, romains et sassanides (fig. 3, 9, 20)[20]. En revanche à Šapka et à Cibilium les tombes de ce type sont absentes. On y a mis au jour des sépultures de chefs de clans qui ne contiennent pas de vaisselle métallique importée mais qui se distinguent des tombes ordinaires par la présence de nombreuses armes, habituellement une épée, deux lances, une hache, un bouclier à *umbo,* ainsi qu'un coutelas ou un poignard (par exemple fig. 4). Dans la vallée de Cebel'da, la hiérarchisation de la société semble donc moins accentuée.

20. On constate d'ailleurs que la seule tombe féminine qui puisse être qualifiée de princière a été mise au jour à Loo dans la zone des Saniges et des Abasges. Elle est datée du IIIe s. : voir Ju. N. VORONOV, *Drevnosti Soči...* (cité n. 2).

LE SUD-OUEST DE LA CRIMÉE (carte 3).

À la même époque, au Sud-Ouest de la Crimée, chez d'autres barbares, on a également découvert des tombes à armes. Rappelons que si la garnison de la ville de Chersonèse, tête de pont de l'Empire au Nord de la mer Noire, est renforcée au IVe siècle, en revanche, à partir de la première moitié du IIIe siècle, les troupes impériales quittent ses environs, au Sud-Ouest de la Crimée, et abandonnent des forteresses telles qu'Aj-Todor ou Alma-Kermen[21].

Parmi les Barbares qui vivent dans cette région, des Germains ont laissé dans les montagnes de la côte Sud les nécropoles d'Aj-Todor et de Čatyr-Dag[22], ainsi peut-être qu'à l'intérieur des terres celle de Manguš[23]. Les nécropoles du type Aj-Todor, qui apparaissent au IIIe siècle et ne sont plus utilisées à partir du milieu du Ve[24], ont livré un pourcentage élevé de sépultures de guerriers (fig. 5). Ainsi à Aj-Todor, 8 tombes sur 42 contenaient des armes (soit 19 % environ) et à Čatyr-Dag, 2 tombes sur 12 (soit 17 %). A Aj-Todor, les défunts étaient accompagnés d'une ou deux armes : une hache (fig. 5, 1, 5), un poignard (fig. 5, 2), une lance (fig. 5, 10), un bouclier à *umbo* (fig. 5, 3) et plus rarement des mors de chevaux (fig. 5, 19). À Čatyr-Dag chaque tombe a livré trois types d'armes : une épée, une lance et un javelot (tombe n° 2 : fig. 5, 20, 22, 23), ou une lance, une hache, un bouclier à *umbo* (tombe n° 4 : fig. 5, 28-30). Cet assortiment d'armes permet de penser que les Germains des nécropoles du type Aj-Todor étaient en majorité des fantassins, équipés de lances et de haches et plus rarement de boucliers, d'épées et de poignards. Parmi les armes plus précisément datables, mentionnons les boucliers à *umbo* à calotte conique ou cylindroconique basse et à large rebords (les types Zieling H-2 à Aj-Todor et Zieling K-2 à Čatyr-Dag)[25] ainsi que les lances à flamme triangulaire allongée. Ils relèveraient selon K. Godlowski de l' « horizon 3 » des tombes à armes d'Europe centrale, caractéristique de la période C-2, c'est-à-dire de la seconde moitié du IIIe siècle et peut-être du début du IVe siècle[26].

21. Au sujet de l'armée romaine en Crimée aux IIIe-Ve s., voir notamment A. L. JAKOBSON, *Rannesrednevekovyj Hersones* (Chersonèse à la haute époque médiévale), Moscou-Leningrad 1959, p. 18-22; G. ALFÖLDY, *Gnomon* 1984, p. 784-786, c. r. de : Ėlla I. SOLOMONIK, *Latinskie nadpisi Hersonesa Tavričeskogo* (Les inscriptions latines de Chersonèse taurique), Moscou 1983.

22. Pour la bibliographie, voir Anne BORTOLI-KAZANSKI et M. KAZANSKI, « Les sites... » (cité n. 2), p. 457. Mentionnons en outre deux études parues dernièrement ; K. K. ORLOV, « Aj-Todorskij nekropol' » (La nécropole d'Aj-Todor), in *Materialy k ètničeskoj istorii Kryma* (Matériaux pour l'histoire ethnique de la Crimée), Kiev 1987, p. 106-133; V. L. MYC, « Mogil'nik III-IV vv. na sklone Čatyrdaga » (Une nécropole des IIIe-IVe s. sur le flanc de Čatyr-Dag), *Ibid.*, p. 144-164.

23. Cette nécropole a été retrouvée en très mauvais état, mais on y a découvert une hache dans une tombe. Or cette pièce de mobilier n'est connue ailleurs dans les nécropoles de Crimée qu'à Aj-Todor et Čatyr-Dag : voir Tat'jana N. VYSOTSKAJA, *Pozdnie skify v jugo-zapadnom Krymu* (Les Scythes tardifs au Sud-Ouest de la Crimée), Kiev 1972, p. 87.

24. L'étude récente de K. K. Orlov confirme que les tombes les plus anciennes d'Aj-Todor sont datées du IIIe s. : voir K. K. ORLOV, « Aj-Todorskij nekropol' » (cité n. 22).

25. N. ZIELING, *Studien zu germanischen Schilden der Spätlatène- und der römischen Kaiserzeit im freien Germanien* I, Oxford 1989, p. 103, 104, 123, 124.

26. Voir K. GODLOWSKI, *The chronology of the Late Roman and Early Migration periods in Central Europe,*

Cette date demande à notre avis à être révisée. En effet ces *umbo* et ces lances sont également présents en Europe centrale à la période D, c'est-à-dire au IVe siècle et dans la première moitié du Ve. Ainsi, des lances ont été mises au jour, pour cette époque, sur des sites du type Dobrodzień [27], dans la culture germanique de Luboszyce [28] ou encore en Lituanie [29]. Dans la région danubienne, un *umbo* du type Zieling H-2 a été découvert dans la forteresse byzantine de Sucidava, dans des niveaux stratigraphiques du IVe siècle ou du début du Ve [30]. En Abkhazie, on connaît des *umbo* des types Zieling H-2 et K-2 dans des tombes de la seconde moitié du IVe siècle et au Ve siècle [31]. Enfin en Scandinavie, ils peuvent être attribués au IVe et au Ve siècle [32]. La chronologie de l' « horizon 3 » proposée par K. Godlowski nous semble donc trop étroite. Les *umbo* et les lances examinés sont utilisés entre la seconde moitié du IIIe siècle et le Ve siècle, ce qui coïncide d'ailleurs avec la datation des nécropoles du type Aj-Todor.

Il nous paraît nécessaire de nous arrêter sur l'attribution culturelle et ethnique de ces deux nécropoles, qui n'a jamais été réellement élucidée jusqu'à ce jour. Certains objets, très peu nombreux, témoignent d'une influence de la population locale scytho-sarmate [33], mais l'essentiel du matériel et les pratiques funéraires sont sans conteste germaniques [34]. Parmi les objets qui relèvent de ce groupe de peuples, citons notamment les pendentifs en forme de seaux, les fibules à pied attaché, les *umbo* à

Cracovie 1970, p. 23, 24, pl. 3, 1-6; ID., « Problemy hronologii okresu rzymskiego » (Problèmes de chronologie de l'époque romaine), in *Scripta Archaeologica,* Varsovie-Cracovie 1988, p. 27-47, 40.

27. J. SZYDLOWSKI, *Trzy cmentarzyska typu dobrodzieńskiego* (Trois nécropoles du type Dobrodzień), Bytom 1974, pl. 6 a.

28. G. DOMANSKI, *Kultura luboszycka miedzy Laba a Odra w II-IV wieku* (La culture de Luboszyce entre l'Elbe et l'Oder, IIe-IVe s.), Wroclaw-Varsovie-Gdansk 1979, fig. 20, a, h.

29. V. KAZAKJAVIČJUS, *Oružie baltskih plemen II-VIII vekov na territorii Litvy* (Les armes des tribus baltes du IIe-VIIIe s. sur le territoire de la Lituanie), Vilnius 1988, p. 41-42, fig. 15.

30. D. TUDOR, « Sucidava III », *Dacia* 11-12, 1945-1947, p. 145-208, fig. 34, 1.

31. Ju. N. VORONOV et N. K. ŠENKAO, « Vooruženie... » (cité n. 2), fig. 5, 10 (provenant de la tombe Šapka-Abgidzrahu 54 avec un gobelet conique à pastilles bleues, fin du IVe-première moitié du Ve s.), fig. 18, 8 (voir également fig. 4, 5 de notre article).

32. Eldrid STRAUME, *Gläser mit Facettenschliff aus skandinavischen Gräbern des 4. und 5. Jahrhunderts n. Chr.,* Oslo 1987, pl. 52, 3, pl. 89, 1; M. ØRSNES, *Ejsbøl I. Waffenopferfunde des 4.-5. Jahrh. nach Chr.,* Copenhague 1988, pl. 146, 7; pl. 147, 4-16; pl. 148-150.

33. Citons par exemple les fibules en forme d'arcs : voir A. K. AMBROZ, *Fibuly juga evropejskoj časti SSSR* (Les fibules du Sud de la partie européenne de l'URSS), Moscou 1966, p. 52; ou encore les poignards avec deux découpes près de la poignée : voir A. M. HAZANOV, *Očerki voennogo dela sarmatov* (Études sur l'art militaire des Sarmates), Moscou 19761, p. 17, pl. 12, 5-7; R. HARHOIU, « Das Kurzschwert von Micia », *Dacia* 32, 1988, p. 79-90.

34. K. K. Orlov, qui mène actuellement les fouilles d'Aj-Todor, demeure le seul à penser que cette nécropole appartient à une population romaine ou romanisée. Selon lui, elle posséderait de nombreux points communs avec la nécropole de Chersonèse : voir K. K. ORLOV, « Aj-Todorskij nekropol'... » (cité n. 22), p. 131. De toute évidence, ce point de vue n'est pas fondé. Signalons par exemple que les tombes de Chersonèse n'ont pas livré d'armes. Quant à E. V. Vejmarn, il conteste d'une façon générale la présence de Germains au Sud-Ouest de la Crimée à cette époque. Se fondant sur les textes (par exemple ZOSIME, *Histoire nouvelle* I, 31), il estime que l'activité des Germains se limiterait aux IIIe-Ve s. au territoire du Bosphore Cimmérien : voir E. V. VEJMARN, « Odne z važlivyh pitan' rann'oseredn'ovičnoi istorii Krymu » (Une des questions importantes de l'histoire de la Crimée du haut Moyen Âge), *Seredni veki na Ukraine* (Le Moyen Âge en Ukraine) 1, 1971, p. 61-65. Ce point de vue est démenti de façon irréfutable par le témoignage de l'archéologie.

calotte conique basse ou les lances à flamme triangulaire allongée. Des chercheurs ont noté la ressemblance entre ces sites et les cultures archéologiques barbares d'Europe centrale et orientale de Wielbark, Przeworsk et Černjahov, à forte composante germanique[35]. Mais, nous l'avons dit ailleurs, certaines particularités ne permettent pas de les attribuer à ces cultures[36]. En revanche, une étude attentive des nécropoles du type Aj-Todor nous conduit à penser que les parallèles les plus proches se trouvent en Scandinavie, en particulier au Sud et au centre de la Norvège actuelle. En effet on y a découvert des incinérations avec des aménagements en pierre semblables. Mentionnons en particulier des urnes dans des coffres en dalles de pierres et celles entourées de grosses pierres (par exemple à Aak, Blindem, Bremsnes, Bringsvaer, Egge-Steinkjer, Farmen, Lunde, Østby, Øvsthus, Vestre Slidre, Ringsaner, Stadeim, Vahaugen, Vestre Hanum) ou encore des incinérations surmontées de pavements ou d'amas de pierres (à Braaten, Froishov, Gile, Hunn, Nigre Hov, Sorgaarden, Stenstad, Ula, Valleroen). Les tombes de la Norvège centrale et méridionale ont livré le même assortiment d'armes que celles du type Aj-Todor : épées, lances, haches, boucliers à *umbo* et mors de chevaux; celles-ci sont souvent d'ailleurs intentionnellement brisées (à Bråtehagen-Einang, Bringsvaer, Brunsberg, Fjellberg, Gøe, Hunn, Nordre Trvang, Øvre Stabu, Rudlang, Snipstad, Snortheim, Stadeim, Gudmundshagen). Tout comme dans les nécropoles du type Aj-Todor, on y a mis au jour des outils agricoles (à Braaten, Dalem, Døsen, Vold), des couteaux pliés (à Dalem, Stadeim) et de la céramique brisée (à Bringsvaer, Burel, Evang, Gile, Løken, Valle, Suknestad, Kraby, Kongsengen, Ringen, Haakenstad)[37]. Cette influence scandinave n'a rien d'étonnant, car le matériel archéologique du IIIe au Ve siècle montre que des liens existaient entre le Sud de l'Europe orientale et la Scandinavie. Signalons, entre autres, la découverte en Russie méridionale, sur des sites de la culture de Černjahov, de fibules scandinaves, dites « monstres »[38], de peignes en fer à une seule rangée de dents et dos semi-

35. Voir I. S. PIORO, « Ẽtnična naležnist' Aj-Todorskogo mogil'nika » (L'attribution ethnique de la nécropole d'Aj-Todor), *VKDU* 15, 1973, p. 92-99. Ce chercheur s'efforce, quant à lui, de rattacher Aj-Todor à la culture de Wielbark.

36. Voir Anne BORTOLI-KAZANSKI et M. KAZANSKI, « Les sites... » (cité n. 2), p. 458.

37. Au sujet des sites de Norvège mentionnés voir : O. RYGH, *Norske Oldsager/Antiquités norvégiennes*, Christiania 1885 (Corpus de sites, publié en norvégien avec une traduction en français); A. HERTEIG, *Bidrag till jernalderns busetningshistorie på Toten*, Oslo 1955 (pour les sites de Snipstad, Øvre Stabu, Gile, Burel, Evang, Haakenstad, Valle, Suknestad, Ringen, Kraby et Kongsengen); K. R. MOLLENHUS, « Gravfeltet på Egge ved Steinkjer », *Viking* 27, 1964, p. 141-158; H. G. RESI, *Gravplassen Hunn i Østfold*, Oslo 1986; E. RYGGE, « *Victoria Romana* i Norge », *Universitets Oldsaksamlung Arbok*, 1967-1968, p. 201-235 (pour le site d'Øvre Stabu); H. SHETELIG, *Vestlandske Graver fra Jernalderen*, Bergen 1912 (pour le site de Døsen); Wenskus SLOMANN, « Gravfeltet omkring Einangsteinen : Sloreasen Valdres », *Viking* 35, 1971, p. 11-88 (pour les sites de Bråtehagen-Einang, Fjellberg, Gøe, Snortheim); K. VIBE-MULLER, *Gravfeltene på Ula, Glemmen, Østfold. Keltisk jernalder, romertid og folkervandrongstid*, Oslo 1987; Th. PETERSEN, *Medalsfundene. Ein gravplads under Flat mark fra aeldere jernalder paa Vahaugen i Meldalen*, Christiania 1923.

38. A Dančeny, Todireni, Hanska, Manganești-Vasilika et Budešty, voir : O. KLINDT JENSEN, « Verbindungen zwischen Ostskandinavien und Schwarzmeergebiet im 3.-4. Jahrhundert », in *Rapports du IIIe Congrès International d'Archéologie Slave* I, Bratislava 1979, p. 437-439; J. WERNER, « Dančeny und Brangstrup », *Bonner Jahrbücher* 188, 1988, p. 241-286, spécialement p. 249, 250.

circulaire[39] ou encore d'inscriptions runiques[40]. À l'inverse, on note à la même époque l'apparition d'influences issues de la Russie méridionale en Scandinavie. Ainsi, B. Arrhenius considère que le style polychrome de l'époque romaine se diffuse en Scandinavie sous l'influence pontique[41]. En outre, une série de récipients en verre datés des IVe et Ve siècle, notamment ceux décorés de facettes (du type Kowalk et Hogöm), sont importés en Scandinavie depuis la zone de la culture de Černjahov[42]. Enfin, certaines plaques-boucles du costume scandinave proviendraient également de Russie méridionale[43].

Les nécropoles du type Aj-Todor ont été attribuées aux Germains qui pénètrent en Crimée au IIIe siècle[44]. Leurs liens avec la Scandinavie nous conduisent à

39. J. Werner a recensé 12 sites de la culture de Černjahov sur lesquels ces peignes ont été découverts, *ibid.*, p. 254-256.

40. Notamment à Leţcani, Radu Negru, Lepesovka : voir Ju. V. KUHARENKO, *Mogil'nik Brest-Trišin* (La nécropole de Brest-Trišin), Moscou 1980, p. 69 et carte. À notre avis, on doit également considérer comme une influence scandinave la découverte dans des nécropoles de la culture de Černjahov de mors de chevaux dans des incinérations (par exemple à Kompanijcy) : voir Evgenija V. MAHNO, « Tipy pohovan' ta planuvannja Kompaniivs'kogo mogil'nika » (Les types de sépultures et le plan de la nécropole de Kompanijcy), *Seredni veki na Ukraini* (Le Moyen Âge en Ukraine) 1, 1971, p. 87-95, fig. 6, 10, 11. Pour la Scandinavie : O. RYGH, *Norske Oldsager...* (cité n. 37), fig. 227, et V. A. MOGIL'NIKOV, « Pogrebal'nyj obrjad kul'tur III v. do n. ė.-III v. n. ė. v zapadnoj časti Baltijskogo regiona » (Les pratiques funéraires des cultures du IIIe s. avant notre ère au IIIe s. de notre ère dans la partie occidentale de la région baltique), in *Pogrebal'nyj obrjad plemen Severnoj i Srednej Evropy v I tysjačeletti do n. ė.-I tysjačeletii n. ė.* (Les pratiques funéraires des tribus de l'Europe septentrionale et centrale du Ier millénaire avant notre ère et du Ier millénaire de notre ère), Moscou 1974, p. 133-225, 205. Autre influence scandinave sur le territoire de la culture de Černjahov, le dépôt d'outils agricoles dans des tombes par exemple à Černilev-Russkij : voir I. P. GERETA, « Novye issledonavija v Černileve-Russkom » (Nouvelles recherches à Černilev-Russkij), *Arheologičeskie otkrytija 1977 goda* (Découvertes archéologiques en 1977), Moscou 1978, p. 310, 311 ; ainsi peut-être qu'à Oselivka : voir Galina F. NIKITINA, « Mogil'nik u s. Oselivka Kel'meneckogo rajona Černovickoj obl. » (La nécropole près du village d'Oseliovka, district de Kel'meneckij, province de Černovcy), in *Mogil'niki černjahovskoj kul'tury* (Les nécropoles de la culture de Černjahov), Moscou 1988, p. 5-97, pl. 55, 7. Signalons encore dans la culture de Černjahov des tombes dans des coffres en dalles de pierre (à Uvisla, Gorodnica, Psary, Gleščava) ou des incinérations sous des dalles ou de grosses pierres (à Oselivka, Privol'noe) : voir Ė. A. SYMONOVIČ, Nadežda M. KRAVČENKO, *Pogrebal'nye obrjady plemen černjahovskoj kul'tury* (Les rites funéraires des tribus de la culture de Černjahov), Moscou 1983. À propos des parallèles scandinaves pour ces rites, voir : V. A. MOGIL'NIKOV, « Pogrebal'nyj obrjad... », p. 189, 203, 204. Enfin, des objets scandinaves isolés ont été trouvés également en Crimée. Citons une fibule découverte à Chersonèse, dont l'origine scandinave a été signalée par A. K. AMBROZ, *Fibuly...* (cité n. 33), p. 68.

41. Voir Birgit ARRHENIUS, « Die Bedeutung der Verbindungen mit Osteuropa für das Aufblühen der nordischen polychromen Goldschmiedkunst », in *Studia Gotica,* Stockholm 1972, p. 254-260.

42. Voir G. RAU, « Körpergräber mit Glasbeigaben des 4. nachchristlichen Jahrhunderts im Oder-Weichsel Raum », *Acta Prähistorica et Archäologica* 3, 1972, p. 109-214 ; H. NÄSMAN, *Glas och handel i senromersktid och folkvandringstid,* Upsal 1984, p. 144.

43. Voir U. E. HAGBERG, « Die östlichen Einflüsse in den nordischen Moorfunden », in *Studia Gotica,* Stockholm 1972, p. 261-265, fig. 1. Il est possible que les inhumations scandinaves accompagnées de chevaux soient originaires d'Europe orientale, *ibid.*, p. 261. Ajoutons enfin que les prototypes des fibules scandinaves cruciformes à pied en forme de pelte se trouvent peut-être sur le territoire de la culture de Černjahov : voir T. J. ARNE, « Några ryska fibulor och deras utveckling », *Rig, Studier tillägnade Oscar Almgren* 2-3, 1919-1920, p. 81, fig. 33 (Orlovec).

44. Voir A. I. AJBABIN, « Ėtničeskaja prinadležnost' mogil'nikov Kryma IV-pervoj poloviny VII vv. n. ė. » (L'attribution ethnique des nécropoles de Crimée du IVe s. à la première moitié du VIIe s. de notre ère), in *Materialy k ėtničeskoj istorii Kryma* (Matériaux pour l'histoire ethnique de la

penser qu'elles pourraient avoir été laissées plutôt par des Hérules ou par des Eudoses (Eudosianes), deux peuples venus semble-t-il directement de cette région, et non par des Goths, qui ont longtemps séjourné en Europe centrale [45]. Cependant il est peu probable que les Hérules aient pénétré au Sud-Ouest de la Crimée car, selon Jordanès, ce peuple vivait au IVe siècle près de la Méotide [46]. Quant aux Eudoses, ils sont attestés au Ve siècle, grâce au périple du Pseudo-Arrien, au Nord-Est de la mer Noire, à l'endroit où Procope localise au VIe siècle les Goths Tétraxites. Peut-être s'agit-il dans cette région du même peuple car d'une part, selon le pseudo-Arrien, les Eudoses « parlent la langue gothique et la langue de la Tauride » et d'autre part, selon Procope, les Tétraxites sont issus de l'Est de la Crimée, de Bosporos [47]. Selon A. A. Vasiliev, lors d'une étape antérieure, les Tétraxites auraient vécu à Čatyr-Dag. En effet l'appellation de « Trapézites » que l'on trouve dans certains manuscrits pour ces Goths proviendrait selon lui de « Trapezous », nom donné notamment par Strabon à une montagne de cette région identifiée au Čatyr-Dag [48]. Ce point de vue peut paraître audacieux mais il n'est pas contredit par le témoignage de l'archéologie. On constate en effet que les nécropoles d'Aj-Todor et de Čatyr-Dag disparaissent vers le milieu du Ve siècle, au moment même où les Tétraxites apparaissent à Bosporos. D'autre part nous avons remarqué que certaines fibules de cette ville, dérivées de prototypes germaniques, possèdent des parallèles uniquement à Aj-Todor (notamment celles du type Ambroz 16/2, série 1, variante méridionale) [49]. Cependant la population des nécropoles du type Aj-Todor

Crimée), Kiev 1987, p. 164-199; V. V. KROPOTKIN, « Denkmäler der Przeworsk-Kultur in der Westukraine und ihre Beziehungen zur Lipica-und Černjahov-Kultur », in *Ausklang der Latène-Ziwilisation und Anfänge der Germanischen Besiedlung im Mittleren Donaugebiet,* Bratislava 1976, p. 173-200; ID., « Černjahovskaja kul'tura i Severnoe Pričernomor'e » (La culture de Černjahov et le Nord de la mer Noire), in *Problemy sovetskoj arheologii* (Problèmes d'archéologie soviétique), Moscou 1978, p. 147-163; V. L. MYC, « Mogil'nik III-IV vv... » (cité n. 22); I. S. PIORO, « Etnicna nalležnist' Aj-Todorskogo mogil'nika » (cité n. 35); ID., « Goty-tetraksity ili goty-trapezity? » (Les Goths-Tétraxites ou les Goths-Trapézites?), in *Nekotorye voprosy arheologii Ukrainy* (Quelques questions d'archéologie de l'Ukraine), Kiev 1977, p. 66-74; ID., « Goty v jugo-zapadnom Krymu » (Les Goths au Sud-Ouest de la Crimée), in *Otkrytija molodyh arheologov Ukrainy* II (Découvertes des jeunes archéologues d'Ukraine), Kiev 1976, p. 6-8.

45. Voir Émilienne DEMOUGEOT, *La formation...* I (cité n. 1), p. 59, 61, 325, 359, 375, 418, etc. Au sujet de l'origine des Goths, voir R. HACHMANN, *Die Goten und Scandinavien,* Berlin 1970. À propos de la composante scandinave de leur civilisation en Europe centrale, voir R. WOLAGIEWICZ, « Kultura wielbarska-problemy interpretacii etnicznej » (La culture de Wielbark-les problèmes de l'interprétation ethnique), in *Problemy cultury wielbarskiej* (Problèmes de la culture de Wielbark), Slupsk 1981, p. 79-106.

46. JORDANÈS, *De origine actibusque Getarum* 117, 118, éd. Edviga Č. Skržinskaja, p. 89, 150. Noter à ce propos que le matériel archéologique témoigne d'une présence germanique dans la région du Don inférieur au IVe s. et au Ve s. : voir D. B. ŠELOV, *Tanais i nižnij Don v pervye veka našej ěry* (Tanaïs et le Don inférieur aux premiers siècles de notre ère), Moscou 1972, p. 307-335; A. K. AMBROZ, « Fibuly iz raskopok Tanaisa » (Les fibules des fouilles de Tanaïs), in *Antičnye drevnosti Podon'ja-Priazov'ja* (Les antiquités de la région du Don et de la mer d'Azov), Moscou 1969, p. 248-272, 261-264.

47. A. BASCHMAKOFF, *La synthèse des périples pontiques...* (cité n. 3), p. 139, *Codex Londinensis* 22; PROCOPE VIII, 4, 9, 5, 5, 18-21.

48. A. A. VASIL'EV, « Goty v Krymu » (Les Goths en Crimée), *Izvestija Gosudarstvennoj Akademii Istorii Material'noj Kul'tury* (Bulletin de l'Académie d'État d'Histoire de la Culture Matérielle) 1, 1921, p. 288-367, 334, 335, 338-344; cf. I. S. PIORO, « Goty-tetraksity... » (cité n. 44), p. 70.

49. A. K. AMBROZ, *Fibuly...* (cité n. 33), p. 66.

n'est pas gothique : nous avons, nous semble-t-il, démontré son origine proprement scandinave. D'autre part, on a retrouvé à Bosporos des objets datés des IVe-Ve siècles originaires de la culture réellement gothique de Černjahov. Nous proposons donc l'hypothèse suivante : les Goths Tétraxites de Bosporos seraient issus de la fusion au Ve siècle de Goths venus du Nord (de la zone de la culture de Černjahov) et des Eudoses/Trapézites scandinaves du Sud-Ouest de la Crimée. La population armée des nécropoles du type Aj-Todor serait donc celle des Eudoses-Trapézites.

Outre ce petit groupe de Germains, la majorité de la population barbare du Sud-Ouest de la Crimée, d'origine scytho-sarmate, a laissé une série de nécropoles du type dit Inkerman, localisées principalement dans les vallées des rivières Černaja, Kăča et Bel'bek. Mentionnons notamment celles d'Inkerman, Černoreč'e, Sevastopol'skij Sovhoz 10, Bel'bek I, Ozernoe III, Skalistoe, Nejzac, Tenistoe, Ternovka, Kilen-Balka, Kurgan Bratskoe Kladbišče et Al'ma[50]. Bien que les données que nous possédons soient incomplètes, il apparaît clairement que le pourcentage de tombes à armes est très variable sur les sites de ce groupe (fig. 6-9). Elles sont assez nombreuses à Ozernoe III (6 sur 11, soit 55 % environ), à Bel'bek I (5 sur 22, soit 23 % environ), à Inkerman (11 sur 56, soit 20 % environ) et à Nejzac (2 sur 6, environ 33 %). D'autres nécropoles, comme celle de Černoreč'e en ont livré peu (7 sur 86, soit 8 % environ). Quant à la nécropole de Sevastopols'skij Sovhoz 10, elle n'en possède apparemment pas du tout. On a retrouvé dans les tombes de longues épées *spathae* (fig. 6, 1, 7, 25, 26, 44; fig. 7, 35; fig. 9, 1, 11, 14), des poignards, souvent avec deux découpes près de la poignée (fig. 6, 11, 27, 28; fig. 7, 28; fig. 8, 22, 24-26), des lances, des *umbo* de bouclier (fig. 8, 23) et des éléments de harnachement, le plus souvent des mors de chevaux (fig. 9, 12). Une tombe a également fourni un fragment de cotte de maille. La plupart des guerriers, des cavaliers, étaient donc équipés d'une épée ou d'un poignard, les autres types d'armes étant plus rares.

Nous avons déjà signalé une présence germanique dans les nécropoles scytho-sarmates du type Inkerman[51]. Une analyse plus détaillée du matériel nous a permis de discerner l'arrivée au Sud-Ouest de la Crimée de deux vagues de Germains entre le IIIe et le Ve siècle. Une première série d'objets atteste certainement l'invasion des Germains au IIIe siècle dans la région pontique et relève des cultures de Wielbark, Černjahov et Przeworsk[52]. On note éga-

50. Voir la bibliographie dans Anne BORTOLI-KAZANSKI et M. KAZANSKI, « Les sites... » (cité n. 2), p. 455.

51. *Ibid.*, p. 456-457, en particulier les travaux de V. V. Kropotkin sur le sujet.

52. Nous pensons plus particulièrement aux fibules en arbalète à pied attaché du type Ambroz 16/2, série 1, variantes 1 et 2 de Chersonèse, Inkerman (fig. 6, 4), Černoreč'e et Sevastopol'skij Sovhoz 10, aux peignes en os à une rangée de dents et dos semi-circulaire du type Thomas I à Skalistoe et Chersonèse, aux fibules en arbalète à pied attaché décorées d'anneaux granulés à Sevastopol'skij Sovhoz 10, aux fibules décorées d'anneaux granulés avec un bouton sur la tête à Chersonèse, aux pendentifs en or en forme de seaux à Bel'bek III, aux pendentifs peltiformes à Sevastopols'skij Sovhoz 10 et Černoreč'e, ainsi qu'aux récipients en céramique façonnés à la main décorés de pseudo-anses et de bossettes à Černoreč'e : voir V. V. KROPOTKIN, « Denkmäler der Przeworsk-Kultur... » (cité n. 44), p. 192-194; ID., « Černjahovskaja kul'tura i Severnoe Pričernomor'e » (cité n. 44); A. I. AJBABIN, « Problemy hronologii... » (cité n. 44).

lement l'apparition simultanée d'autres barbares, en particulier de Carpes [53]. Une seconde série d'objets, plus récents, peut être datée entre le début du IVe siècle et le milieu du Ve [54]. La plupart d'entre eux possèdent des parallèles dans la culture de Černjahov de la période D, du IVe et de la première moitié du Ve siècle [55]. D'autres sont plus caractéristiques de la culture de Wielbark [56]. Une population non germanique accompagne de nouveau cette seconde vague. La découverte d'une fibule dite à émail barbare du type Korzuhina III-1, datée des IVe-Ve siècles et caractéristique des Slaves Vénèdes de la culture de Kiev, en témoigne [57]. À partir du dernier

53. La découverte d'une fibule carpe en témoigne : voir I. S. PIORO et A. G. GERCEN, « Klad antoninov iz s. Dolinnoe Krymskoj oblasti » (Le trésor d'antonins du village de Dolinnoe en Crimée), *Numizmatika i Sfragistika* (Numismatique et Sigillographie), 1974, p. 81-90, fig. 82. Pour les parallèles, voir par exemple D. PROTASE, *Un Cimitir dacic din epoca romană la Sopuru de Cîmpie,* Bucarest 1976, pl. 37, 4, pl. 39, 5; Gh. BICHIR, *Geto-Daci din Muntenia in epoca romană,* Bucarest 1984, pl. 47, 1; K. HOREDT, *Siebenbürgen in spätrömischer Zeit,* Bucarest 1982, p. 36, fig. 9, 4.

54. A. I. AJBABIN, « Problemy hronologii... » (cité n. 42).

55. Au sujet de la chronologie des objets de la culture de Černjahov de la période D, voir M. KAZANSKI et R. LEGOUX, « Contribution à l'étude des témoignages archéologiques des Goths en Europe orientale à l'époque des Grandes Migrations : la chronologie de la culture de Černjahov récente », *Archéologie Médiévale* 18, 1988, p. 7-53. Nous pensons plus particulièrement à des formes spécifiques de céramique tournée « grise » à Inkerman, Sevastopol'skij Sovhoz 10, Ozernoe III (fig. 7, 41), Černoreč'e et Chersonèse; aux fibules en arbalète à pied attaché du type Ambroz 16/2, série 1, variante 3 à Skalistoe, Chersonèse, Inkerman et Ozernoe III (fig. 7, 16); aux fibules en arbalète à pied évasé à l'extrémité du type Ambroz 17/2 à Inkerman et Sevastopols'kij Sovhoz 10; aux petites fibules ansées à tête semi-circulaire et pied losangé à Skalistoe et Inkerman; aux pendentifs en os de forme pyramidale à Skalistoe et aux peignes en os à une rangée de dents avec une saillie semi-circulaire sur le dos du type Thomas III à Chersonèse : voir V. V. KROPOTKIN, « Denkmäler der Przeworsk-Kultur... » (cité n. 44), p. 192-194; ID., « Černjahovskaja kul'tura i Severnoe Pričernomor'e » (cité n. 44); A. I. AJBABIN, « Problemy hronologii... » (cité n. 44); Ė. A. SYMONOVIČ, « Pro keramiku černjahivs'kogo tipu v Krymu » (À propos de la céramique du type Černjahov en Crimée), *Arheologija* (Kiev) 18, 1975, p. 80-86.

56. Mentionnons les récipients en céramique du type « kumpf » façonnés à la main à Bulganak : voir I. N. HRAPUNOV, « Raskopki Bulganakskogo gorodišča (1981-1984) » (Fouilles de l'habitat fortifié de Bulganak), *KSIA* 191, 1987, p. 40-45, fig. 2, 10. Au sujet de la diffusion des « kumpfs » en Europe orientale, voir Ju. V. KUHARENKO, *Mogil'nik Brest-Trišin* (cité n. 40), p. 31, 32, fig. 4; M. B. ŠČUKIN, « Sovremennoe sostojanie gotskoj problemy i černjahovskaja kul'tura » (L'état actuel des recherches sur le problème gothique et la culture de Černjahov), *ASGĖ* 18, 1977, p. 79-91, fig. 4, 6. Autre type de récipient caractéristique de la culture de Wielbark, les jattes tronconiques façonnées à la main parfois avec une surface lustrée à Ozernoe III (fig. 7, 39), Černoreč'e et Tau-Kipčak : voir V. P. BABENČIKOV, « Černorečins'kij mogil'nik » (La nécropole de Černoreč'e), *Arheologičny pam'jatki URSR* (Les sites archéologiques de l'Ukraine) 13, 1963, p. 90-123, pl. 5, 14, 15, et pl. 10, 3, 4; I. I. LOBODA, « Raskopki mogil'nika Ozernoe III v 1963-1965 gg. » (Les fouilles de la nécropole d'Ozernoe III en 1963-1965), *SA* 1977, 4, p. 236-252, fig. 5, 12; Tat'jana N. VYSOTSKAJA et Ol'ga A. MAHNEVA, « Novye pozdneskifskie mogil'niki v central'nom Krymu » (Nouvelles nécropoles des Scythes tardifs en Crimée centrale), in *Naselenie i kul'tura Kryma v pervye veka n. ė.* (La population et la culture de la Crimée aux premiers siècles de notre ère), Kiev 1982, p. 66-80, fig. 5, 3. De nombreux parallèles ont été publiés par Ju. V. KUHARENKO, *Mogil'nik Brest-Třisin* (cité n. 40). Dernier type d'objet caractéristique de la culture de Wielbark : les fibules en arbalète à pied attaché avec un bouton sur la tête, du type Ambroz 16/2, série 3-1 à Skalistoe : voir A. I. AJBABIN, « Problemy hronologii... » (cité n. 44), fig. 4, 12.

57. Galja F. KORZUHINA, *Predmety ubora s vyemčatymi ėmaljami V-pervoj poloviny VI v. n. ė. v Srednem Podneprov'e* (Les parures décorées d'émail incrusté du Ve et de la première moitié du VIe s. dans la région du Dniepr moyen), Leningrad 1978, n° 127; E. L. GOROHOVSKIJ, « Hronologija ukrašenij s vyemčatoj ėmal'ju Srednego Podneprov'ja » (La chronologie des bijoux à décor en émail incrusté

tiers du IVe siècle, l'infiltration de la population « nordique » en Crimée s'intensifie, vraisemblablement en raison de la chute de l' « empire » gothique d'Hermanarich. On peut supposer que les nouveaux venus cherchaient refuge dans cette région très probablement épargnée par l'invasion hunnique[58]. Les porteurs d'armes des tombes du type Inkerman n'ont donc pas une origine ethnique homogène.

Les deux groupes de nécropoles avec des tombes à armes de Crimée possèdent un certain nombre de points communs. Elles se trouvent souvent en des points stratégiques importants. Ainsi, la nécropole de Čatyr-Dag se situe sur le flanc méridional de la montagne du même nom qui domine la route du col d'Alušta, l'un des accès principaux depuis la steppe vers la côte méridionale de la Crimée. La nécropole d'Aj-Todor se trouve quant à elle près des ruines d'une forteresse romaine sur un cap qui contrôle la route maritime entre les villes de Chersonèse et de Bosporos. Quant aux nécropoles d'Inkerman et de Bel'bek I, elles ont été mises au jour près des embouchures des rivières Černaja et Bel'bek sur des routes qui menaient de la steppe vers la ville de Chersonèse. D'autre part, les tombes aux armes des types Aj-Todor et Inkerman ont fourni un grand nombre d'importations romaines, notamment du verre, des amphores, de la céramique sigillée (fig. 5, 25, 26; fig. 6, 6, 13, 14, 21-24, 45, etc.) et des monnaies. Il faut noter également, au moins pour les nécropoles du type Inkerman, des traces nettes de l'influence romaine dans l'armement. Ainsi les boucliers à *umbo* et les éperons, tout à fait inhabituels dans les tombes scytho-sarmates de Crimée, apparaissent certainement sous l'influence de l'armée romaine[59]. Il n'est pas exclu que ces armes soient parvenues en Crimée avec des auxiliaires thraces de l'armée romaine[60] car les *umbo* et les éperons font partie

de la région du Dniepr moyen), in *Materialy po hronologii arheologičeskih pamjatnikov Ukrainy* (Matériaux pour la chronologie des sites archéologiques de l'Ukraine), Kiev 1982, p. 125-139. Signalons que, d'après Jordanès, les Vénèdes faisaient partie de l' « empire » d'Hermanarich; ils se sont libérés avec l'arrivée des Huns en 375 : JORDANÈS, 119.

58. D. L. TALIS, « Oboronitel'nye sooruženija jugo-zapadnoj Tavriki kak istoričeskij istočnik » (Les fortifications du Sud-Ouest de la Tauride comme source historique), in *Arheologičeskie issledovanija na juge Vostočnoj Evropy* (Recherches archéologiques au Sud de l'Europe orientale), Moscou 1974, p. 89-113, 112.

59. Certes, ces *umbo* et ces éperons peuvent également avoir été diffusés en Crimée par des Germains, mais leur diffusion dans cette région semble précéder l'invasion germanique du IIIe s. Ainsi le plus ancien *umbo* de Crimée a été découvert à Donuzlav, dans les niveaux stratigraphiques du Ier s. ap. J.-C. : voir V. V. KROPOTKIN, « Černjahovskaja kul'tura... » (cité n. 45), p. 159. Un autre *umbo* a été mis au jour dans une tombe du IIe s. ap. J.-C. à Kertch : voir N. I. SOKOL'SKIJ, « O bosporskih ščitah » (À propos des boucliers du Bosphore), *KSIA* 58, 1953, p. 14-25, fig. 4, 1. Les éperons d'une tombe de la nécropole de Skalistoe III sont datés des périodes B-2 et C-1 de la chronologie européenne d'Eggers-Goldlowski, c'est-à-dire du IIe ou du début du IIIe s. : voir N. A. BOGDANOVA, I. I. GUŠČINA et I. I. LOBODA, « Mogil'nik Skalistoe III v Jugo-Zapadnom Krymu (I-III vv.) » (La nécropole de Skalistoe III au Sud-Ouest de la Crimée, Ier-IIIe s.), *SA* 1976, 4, p. 121-152, fig. 8, 48, 49; voir K. GODLOWSKI, *The chronology*... (cité n. 26), pl. 1, 27, 28, 53; pl. 2, 32; pl. 6, 12; pl. 10, 15, etc. Bien entendu, il n'est pas tout à fait exclu que certains des plus anciens *umbo* découverts en Russie méridionale témoignent de contacts avec les Germains : voir M. B. ŠČUKIN, « Umbon ščita iz kurgana 'Sadovyj' » (L'*umbo* de bouclier du kourgane Sadovyj), in *Antičnaja civilisacija i varvarskij mir v Podon'e-Priazov'e* (La civilisation antique et le monde barbare dans la région du Don et de la mer d'Azov), Novočerkassk 1987, p. 49-51. Cependant le rôle de l'armée romaine nous semble décisif pour la diffusion de ce type d'armes.

60. Sur la présence de soldats thraces en Crimée aux IIe-IIIe s., voir notamment Ėlla I. SOLOMONIK, « Iz istorii religioznoj žizni v severopontijskih gorodah pozdneantičnogo vremeni » (De

du mobilier des riches tombes thraces de Mésie du Ier au IIIe siècle [61]. Enfin, autre trait commun de ces nécropoles : l'absence de riches tombes princières.

LA MUNTÉNIE (carte 4)

Au IIIe siècle, les Goths s'installent en Munténie, sur la rive gauche du Danube inférieur [62]. Constantin le Grand essaie de regagner ce territoire; cependant, dès 332, il semble qu'il passe de nouveau entièrement sous la domination des Goths, plus exactement des Wisigoths-Tervinges et de leurs alliés, les Taifales, les Carpes, les Daces et les Bastarnes [63]. Les sites archéologiques de cette époque en Munténie relèvent effectivement de la culture gothique de Černjahov. Ce sont, comme ailleurs dans la zone de cette culture, des habitats ruraux non fortifiés et des nécropoles birituelles où se juxtaposent inhumations et incinérations [64].

Une petite nécropole de Munténie, Pietroasele, a attiré notre attention car, fait exceptionnel pour la culture de Černjahov, elle a livré plusieurs tombes à armes [65]. Elle se trouve à 1 km au Sud-Ouest d'un point stratégique important, une forteresse romaine probablement construite lors de la conquête de la Dacie par

l'histoire de la vie religieuse dans les villes du Nord de la mer Noire durant l'antiquité tardive), *VDI* 1973, 1, p. 57, 58; V. I. KADEEV, *Hersones Tavričeskij v pervyh vekah našej ery* (Chersonèse taurique aux premiers siècles de notre ère), Kharkov 1981, p. 96, 97.

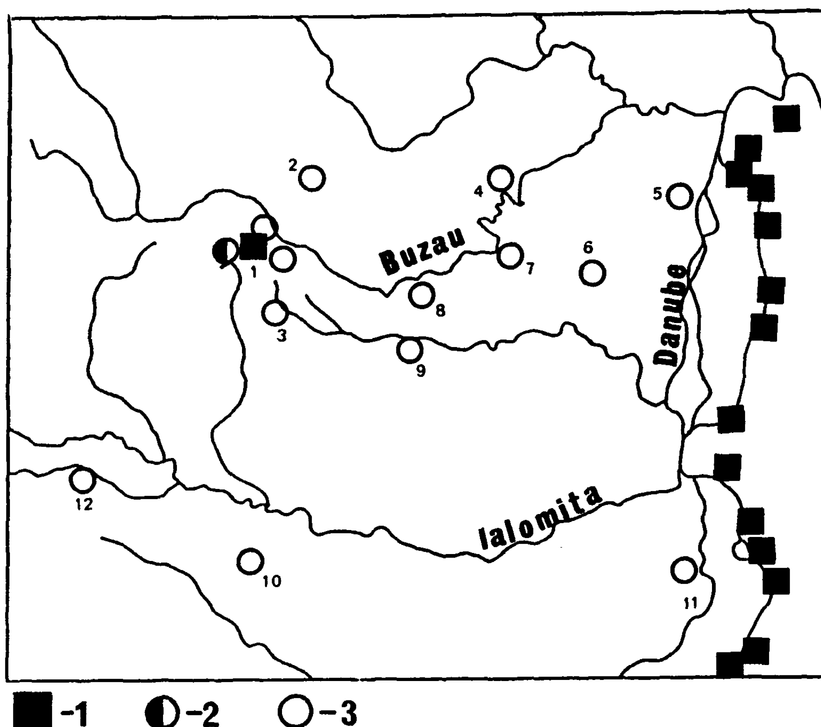
61. Voir notamment I. VELKOV, « Novi mogilni nahodki » (Nouvelles découvertes funéraires), *IAI* 5, 1928-1929, p. 13-55, fig. 24; ID., « Pogrebenija s' kolesnici » (Les tombes à char), *IAI* 14, 1943, p. 189-207; A. M. MANSEL, « Grabhügelforschung in Ostthrakien », *IAI* 13, 1941, p. 154-189; D. NIKOLOV et H. BUKOLIEV, « Trakijski mogilni grobove ot Čatalka, Starozagorsko » (Les tombes thraces près de Čatalka, Stara Zagora), *Arheologija* (Sofia) 9/1, 1967, p. 19-31; G. TONČEVA, « Rimski nekropolu ot Tolbuhinsko i Varnensko » (Les nécropoles romaines dans la région de Tolbuhin et Varna), *Arheologija* (Sofia) 4/4, 1962, p. 55-60, fig. 15; B. A. RAEV, « Die Bronzegefässe der römischen Kaiserzeit in Thrakien und Mösien », *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 58, 1977, p. 605-642, nos 11, 16, 38, 51, 56, 65, 68 b.

62. À propos des guerres danubiennes du IIIe s., voir H. WOLFRAM, *Geschichte der Goten,* Munich 1979, p. 41-97.

63. Voir Émilienne DEMOUGEOT, « Constantin et la Dacie », in *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du IIIe-milieu du IVe s. ap. J.-C.),* Strasbourg 1983, p. 91-112; EAD., « La formation... » II/1 (cité n. 1), p. 66-72. Selon les chercheurs roumains, la rive gauche du Danube serait demeurée pendant le IVe s. sous domination romaine, jusqu'à l'arrivée des Huns, sous Valens : voir Gh. DIACONU et *alii,* « L'ensemble archéologique de Pietroasele », *Dacia* 21, 1977, p. 199-200, 219, 220. Comme le pense Émilienne Demougeot, il paraît plus probable que l'Empire n'ait gardé au Nord du Danube que les territoires situés à l'Ouest de l'Olt. En effet Julien l'Apostat qualifiait la conquête de la Dacie par Constantin d' « aussi éphémère que les jardins d'Adonis » : voir JULIEN, *Le Banquet ou les Césars,* 329c, éd. Ch. Lacombrade (citée par Émilienne Demougeot).

64. Au sujet des nécropoles de la culture de Černjahov en Munténie, voir Gh. DIACONU, *Tîrgşor, necropola din secolele III-IV e. n.,* Bucarest 1965; ID., *Mogoşani, necropola din sec. IV e. n.,* Tîrgovişte 1970; ID., « Archäologische Angaben über die Taifalen », *Dacia* 7, 1963, p. 301-315; ID., « Einheimische und Wandervölker im 4. Jahrhundert u. Z. », *Dacia* 8, 1964, p. 195-210; I. IONIŢĂ, *Das Gräberfeld von Independenţa (Walachei),* Bonn 1971; ID., « Probleme der Sîntana de Mureş-Černjahov Kultur auf dem Gebiete Rumaniens », in *Studia Gotica,* Stockholm 1972, p. 95-104; B. MITREA, C. PREDA, *Necropole din secolul al IV lea e. n. in Muntenia,* Bucarest 1966. Les habitats de la région ont été moins bien étudiés. Signalons cependant les fouilles importantes entreprises par Gh. Diaconu sur l'habitat de Tîrgşor mais dont les résultats n'ont pas été publiés.

65. Gh. DIACONU et *alii,* « L'ensemble archéologique... » (cité n. 64).



Carte 4. — La Munténie.
1 : forteresses romaines (principalement d'après C. SCORPAN, *Limes Scythiae,* Oxford 1980);
2 : nécropole avec des tombes à armes; 3 : principaux sites de la culture de Černjahov.
Sites archéologiques : 1 : Pietroasele; 2 : Aldeni; 3 : Gheraseni; 4 : Racoviţa; 5 : Tichileşti; 6 : Urleasca; 7 : Deduleşti; 8 : Balteni; 9 : Largu; 10 : Ileana; 11 : Facaeni; 12 : Ferbinţu-Tîrg.

Constantin et réoccupée ensuite par la population de la culture de Černjahov. La présence dans des tombes de plusieurs monnaies de Constance II permet de dater cette nécropole du second ou du troisième tiers du IVe siècle[66]. Trois tombes sur les seize que comprenait la nécropole (soit 16 % environ) ont livré des armes (fig. 10). Elles contenaient chacune un type d'arme différent : une épée-*spatha* (fig. 10, 4), un poignard avec deux découpes près de la poignée (fig. 10, 3) et une lance (fig. 10, 1). Cette découverte s'avère particulièrement surprenante car, pour toute la culture de Černjahov, représentée par des milliers de sites, nous n'avons dénombré que 28 tombes avec des armes ou des éléments de harnachement réparties sur 22 nécropoles. Sans doute s'agissait-il d'un tabou : l'interdiction rituelle de placer des objets en fer dans les tombes. On l'observe certainement dès le Ier siècle ap. J.-C. dans les nécropoles de la culture de Wielbark qui est attribuée notamment

66. La tombe n° 9 contenait une monnaie frappée à Siscia en 351, voir R. HARHOIU, « Das Kurzschwert... » (cité n. 33), p. 80-82.

aux Goths, avant leur départ vers le Sud, lorsqu'ils vivaient encore sur le territoire de la Pologne et de la Biélorussie occidentale actuelle[67]. Ce tabou est alors à ce point respecté que les armes ou les outils en fer sont parfois remplacés dans les tombes par leurs imitations miniaturisées en bronze[68]. À l'époque de la culture de Černjahov, aux IIIe-Ve siècles, cette interdiction tend à perdre de son importance puisque des couteaux, utilisés dans la vie quotidienne, apparaissent dans des tombes. Pourtant, en règle générale, on s'abstient toujours d'y déposer des armes et des outils, objets en fer par excellence.

Signalons que les quelques armes mises au jour dans les nécropoles de la culture de Černjahov ont souvent une signification particulière. Les éperons et les pointes de flèches des tombes « princières » de Rudka[69] et de Perejaslav-Hmel'nickij[70] semblent être des armes de prestige. On en retrouve d'ailleurs dans des tombes princières, chez d'autres Germains de la même époque[71]. Quant aux boucliers, seules armes découvertes dans plusieurs tombes de la culture de Černjahov[72], ils ont peut-être une fonction magique : protéger le défunt dans l'autre monde, qu'il soit ou non un guerrier. Les pointes de flèches en bronze de la nécropole de Romaški ont sans doute également une signification rituelle[73]. On a pourtant mis au jour dans certaines tombes de la culture de Černjahov quelques armes offensives qui appartiennent certainement à des guerriers, mais l'origine ethnique des défunts explique à notre avis leur présence. Ainsi quelques sépultures ont certainement été laissées par des ressortissants de la culture germanique de Przeworsk[74], d'autres pro-

67. Au sujet de l'attribution ethnique de la culture de Wielbark, voir R. WOLAGIEWICZ, « Kultura wielbarska... » (cité n. 45).

68. J. JASKANIS et J. OKULICZ, « Kultura wielbarska (faza cecelska) » (Culture de Wielbark, phase de Cecele), in *Prahistoria ziem polskih* (Préhistoire des terres polonaises) V, Wroclaw-Varsovie-Cracovie-Gdansk 1981, p. 178-190, 181.

69. Ju. V. KUHARENKO, *Mogil'nik Brest-Tryšin* (cité n. 40), p. 83-86.

70. Voir V. K. GONČAROV et Evgenija V. MAHNO, « Mogil'nik černjahivs'kogo tipu bilja Perejaslava-Hmel'nic'kogo » (Une nécropole du type Černjahov près de Perejaslav-Hmel'nickij), *Arheologija* (Kiev) 11, 1957, p. 127-144, 133, 134.

71. Nous pensons aux découvertes du groupe Leuna-Hassleben localisé en Allemagne et daté de la fin du IIIe s. (la période C-2) : voir W. SCHULZ, *Leuna, ein germanischer Bestattungsplatz der Spätrömischen Kaiserzeit,* Berlin 1953, pl. 3; pl. 10; pl. 13, 3; pl. 18; pl. 19, 1; pl. 31, 1; B. SCHMIDT, *Die Münzdatierten Grabfunde der Spätrömischen Kaiserzeit im Mittelelbe-Saale-Gebiet, Inventaria Archaeologica, Deutsche Demokratische Republik 1,* Berlin 1982, pl. 10, 5-7.

72. Notamment à Malaešty, tombe 3 et tombe 20, voir G. B. FEDOROV, « Malaeštskij mogil'nik (La nécropole de Malaešty), *MIA* 82, 1960, p. 253-301, fig. 13, 1-3; à Tîrgşor, voir Gh. DIACONU, *Tîrgşor...* (cité n. 65), pl. 21.

73. M. Ju. BRAJČEVSKIJ, « Romaški », *MIA* 82, 1960, p. 100-147, spécialement p. 107-108. Les flèches possèdent une signification magique chez divers peuples germaniques, notamment chez les Lombards qui utilisaient des flèches dans le rite de libération des esclaves, lors de leur passage dans la société des guerriers : voir PAUL DIACRE, *Histoire des Langobards* I, in G. BARNI, *La conquête de l'Italie par les Lombards,* Paris 1975, traduction française, p. 277.

74. Nous pensons à la tombe 86 de la nécropole de Kompanijcy qui contenait une épée, une lance, un *umbo,* un manipule, un javelot et une hache : voir Evgenija V. MAHNO, « Typy pohovan'... » (cité n. 40), fig. 5; à la tombe 70 de la nécropole d'Oselivka, qui a livré une épée, une lance, un *umbo* et un manipule : voir Galina F. NIKITINA, « Mogil'nik u s. Oselivka... » (cité n. 40), p. 65, pl. 38, 39; à la tombe 2 de la nécropole d'Avgustinovka où l'on a retrouvé une épée et une lance : voir Alla T. BRAJČEVSKAJA, « Černjahovskie pamjatniki Nadporož'ja » (Les sites de la culture de

bablement par des Scandinaves[75], d'autres enfin par des Alano-Sarmates ou des Scytho-Sarmates[76]. Certes, ces groupes ont participé à la formation de la culture de Černjahov, mais les tombes auxquelles nous pensons appartiennent à une époque ultérieure. La culture de Černjahov constitue alors un tout homogène avec des pratiques funéraires propres. Ces tombes s'en distinguent clairement, ce qui nous permet de penser que ce sont celles d'étrangers à la culture[77].

Černjahov dans la région des rapides du Dniepr), *MIA* 82, 1960, p. 148-191, 181; V. V. KROPOTKIN, « Denkmäler der Przeworsk-Kultur... » (cité n. 45), fig. 17; à la tombe 14 de la nécropole de Hanska qui contenait une lance, un poignard, un javelot, une flèche et peut-être les fragments d'un bouclier : voir I. T. NIKULICĚ et Ě. A. RIKMAN, « Mogil'nik Hanska-Luterija II pervyh stoletij n. ě. (Moldavija) » (La nécropole des premiers siècles de notre ère à Hanska-Luterija II en Moldavie), *KSIA* 133, 1973, p. 116-123, fig. 48; à la tombe 15 de la nécropole de Mogoşani où on a découvert une lance et un *umbo* : voir Gh. DIACONU, *Mogoşani*... (cité n. 64), fig. 4. Citons peut-être enfin une épée brisée portant des traces de calcination à Kolomak : voir V. E. RADZIEVSKAJA et V. D. GOPAK, « Meč rimskogo tipa iz poselka Kolomak v Har'kovskoj oblasti » (L'épée de type romain provenant du village de Kolomak, province de Kharkov), *SA* 1984, 3, p. 209-211. Toutes ces sépultures présentent des traits caractéristiques de la culture de Przeworsk : incinérations, aménagements en pierre, armes brisées, céramique et mobilier métallique du type Przeworsk : voir Gh. DIACONU, « Nordöstliche Elemente in der Tschernjachow-Sîntana de Mureş Kultur », *Dacia* 9, 1965, p. 299-306; V. V. KROPOTKIN, « Denkmäler der Przeworsk-Kultur... » (cité n. 44).

75. Mentionnons en particulier l'incinération 196 de la nécropole de Kompanijcy qui contenait des mors de chevaux. Or, nous l'avons vu, ce trait est caractéristique des incinérations scandinaves (voir *supra* n. 40).

76. Citons la tombe 20 de la nécropole de Nikolaevka avec un poignard et des mors de chevaux : voir Ě. A. SYMONOVIČ, « Raskopki Nikolaevskogo mogil'nika na nižnem Dnepre » (Les fouilles de la nécropole de Nikolaevka dans la région du Dniepr inférieur), *KSIA* 119, 1969, p. 74-80, fig. 38, 10; la tombe 9 de la nécropole de Draganeşti-Olt avec un poignard : voir G. TROHANU et T. ZORZOLIU, « O necropola din sec. al IV lea e. n. descoperita la Draganeşti-Olt », *Cercetări Arheologice* 6, 1983, p. 209-223, fig. 5, 1. Mentionnons enfin la tombe 2 de la nécropole de Blagoveščenka qui contenait un fragment de latte (nous avons pu consulter le rapport des fouilles d'A. V. Bodjanskij dans les Archives de l'Institut d'Archéologie de l'Académie des Sciences d'Ukraine à Kiev). Les pratiques funéraires et le mobilier de toutes ces tombes sont propres aux Alano-Sarmates et aux Scytho-Sarmates.

77. Nous avons jugé utile de recenser ici, à titre d'information, toutes les autres tombes de la culture de Černjahov avec des armes ou des éléments de harnachement que nous n'avons pu attribuer aux deux catégories mentionnées; citons la tombe D de la nécropole de Balcaty avec une lance : voir G. B. FEDOROV, « Dva černjahovskih mogil'nika v Moldavii » (Deux nécropoles du type de Černjahov en Moldavie), *Materialy i issledovanija po arheologii Jugo-Zapada SSSR i RNR* (Matériaux et recherches sur l'archéologie du Sud-Ouest de l'URSS et de la Roumanie), Kichinev 1960, p. 221-239, fig. 3; la tombe 196 de la nécropole de Budešty avec un poignard : voir Ě. A. RIKMAN, *Pamjatnik ěpohi velikogo pereselenija narodov* (Un site de l'époque des Grandes Migrations), Kichinev 1967, p. 53, fig. 9, 17; notons également la présence d'une lance et d'un éperon retrouvés sur le site et qui proviennent peut-être de tombes détruites; mentionnons d'autre part la tombe 36 de la nécropole de Sîntana de Mureş avec un javelot : voir I. KOVACS, « Cimetière de l'époque de la migration des peuples à Marossentana », *Dolgozatok* 3, 1912, p. 250-367, fig. 46, 7b; la tombe 26 de la nécropole de Leţcani avec un javelot et une flèche; cette dernière a apparemment causé la mort de l'individu enterré dans cette tombe : voir C. BLOŞIU, « Necropola din secolul al IV-lea e. n. de Leţcani, jud. Iaşi », *Arheologia Moldovei* 8, 1975, p. 203-280, fig. 23; les tombes 4 et 11 de la nécropole de Goroševcy avec des flèches (les fouilles de Galina F. NIKITINA n'ont pas été publiées); la tombe 15 de la nécropole de Kompanijcy avec peut-être une flèche : voir Evgenija V. MAHNO, « Tipy pohovan'... » (cité n. 40), p. 92; la tombe 5 de la nécropole de Zavadovka avec deux flèches : voir Nadežda M. KRAVČENKO, « Pam'jatki černjahivs'koj kul'tury na Porossi » (Les sites de la culture de Černjahov dans le bassin du Ros'), *Arheologija* (Kiev) 8, 1973, p. 99-108, fig. 8, 2; la tombe 45 de la nécropole de Kosanovo avec un harnais : voir Nadežda M. KRAVČENKO, « Kosanovskij

En revanche les pratiques funéraires et le matériel de la nécropole de Pietroasele sont tout à fait caractéristiques de la culture de Černjahov. Il est donc exclu qu'elle ait été laissée par une population étrangère[78]. Les tombes à armes appartiennent bien dans ce cas à des guerriers et, de plus, ceux-ci forment un pourcentage non négligeable du groupe enterré en ce lieu. Signalons que cette nécropole se distingue également par la présence de monnaies romaines. Elles sont très rares dans des tombes de la culture de Černjahov, et lorsque l'on en trouve, elles sont généralement réutilisées en pendentif, ce qui n'est pas le cas ici. Ces observations nous ont conduit à penser que la nécropole de Pietroasele doit être rapprochée de celles d'Abkhazie et de Crimée.

On doit donc se demander quels sont les facteurs qui ont déterminé l'apparition de nécropoles avec des tombes à armes en Abkhazie, en Crimée et en Munténie. On ne peut considérer qu'il s'agit d'un usage local, car on connaît dans ces trois régions d'autres nécropoles contemporaines sans armes ou avec un pourcentage de tombes à armes beaucoup moins important. L'ethnologie des sociétés primitives contemporaines montre que les rites funéraires reflètent dans la plupart des cas la position sociale, réelle ou conventionnelle, des défunts[79]. Cela est confirmé par l'archéologie des sociétés anciennes lorsqu'elle peut être confrontée avec des sources écrites. On considère habituellement que la découverte de nombreuses tombes à armes sur une nécropole correspond soit à une militarisation de la société, soit à la présence de guerriers professionnels. Signalons à titre d'exemples la militarisation des Gaulois de l'époque de la Tène[80] et l'apparition de guerriers professionnels dans le Moyen-Orient ancien[81], chez les Slaves au IX[e] siècle[82] ou chez les Germains occidentaux en Gaule du Nord

mogil'nik » (La nécropole de Kosanovo), *MIA* 139, 1967, p. 77-135, fig. 11. Mentionnons enfin des armes trouvées sur plusieurs sites funéraires et qui peuvent provenir de tombes détruites; un javelot et des flèches à Oselivka : voir Galina F. NIKITINA, « Mogil'nik u s. Oselivka... » (cité n. 40), pl. 55, 1-3; un éperon à Gavrilovka : voir E. A. SYMONOVIČ, « Pamjatniki černjahovskoj kul'tury stepnogo Podneprov'ja » (Les sites de la culture de Černjahov de la région des steppes du Dniepr), *SA* 25, 1955, p. 282-316, fig. 13; une épée à Novo-Aleksandrovka/Balka Suhen'ka : voir Evgenija V. MAHNO, « Pamjatniki černjahovskoj kul'tury na territorii USSR » (Les sites de la culture de Černjahov sur le territoire de l'Ukraine), *MIA* 82, 1960, p. 9-83, 28.

78. Comme les autres nécropoles de cette culture, celle de Pietroasele comporte en effet d'une part des inhumations avec des défunts placés sur le dos (la tête au Nord ou à l'Ouest) et d'autre part des incinérations dans des fosses contenant les os calcinés, les restes du bûcher funéraire et des morceaux de céramique. Le mobilier est constitué d'objets courants pour la culture de Černjahov : de la céramique tournée « grise », des fibules à pied attaché, des fusaioles biconiques en argile, des perles et des boucles ovales à anneau élargi dans la partie antérieure. Notons l'origine géto-dace de la céramique façonnée à la main mise au jour dans les niveaux stratigraphiques de la forteresse proche de la nécropole, mais à cette époque et dans cette région, la population géto-dace est entièrement intégrée à la culture de Černjahov.

79. L. R. BINFORD, « Mortuary practices : Their study and their potential », *Memoirs of the Society for American Archaeology* 25, 1971, p. 6-28, 13-15; S. TENNAN, « The social organisation at Branč », *Antiquity* 49/196, 1974, p. 279-288.

80. A. RAPIN, « L'armement du guerrier celte au 2[e] Âge du Fer », in *L'art celtique en Gaule,* Paris 1983, p. 69-79; J. L. BRUNEAUX et B. LAMBOT, *Guerre et armement chez les Gaulois (450-52 av. J.-C.),* Paris 1987, p. 68-70.

81. V. A. ALEKŠIN, *Social'naja struktura i pogrebal'nyj obrjad drevnezemledel'českih obščestv* (La structure sociale et les rites funéraires des sociétés agricoles archaïques), Leningrad 1986, p. 166-172.

82. Voir par exemple A. N. KIRPIČNIKOV, I. V. DUBOV et G. S. LEBEDEV, « Rus' i

au IVe siècle[83]. On assiste certainement à un phénomène semblable dans les trois régions qui nous occupent ici. Rappelons en outre que les nécropoles avec des tombes à armes d'Abkhazie, de Crimée et de Munténie offrent de nombreux points communs. Elles se situent toutes dans une zone proche du *limes* ou de places fortes romaines, mais déjà en territoire barbare. Elles occupent le plus souvent des points stratégiques importants : sur la route du col de Cluhor en Abkhazie, sur les voies de communication vers les steppes en Crimée et non loin d'une forteresse importante en Munténie. Les tombes ont livré de nombreuses importations romaines, notamment des monnaies et des armes. En outre, les mêmes types d'armes ont été retrouvés dans différentes régions : les épées-*spathae,* les poignards avec deux découpes près de la poignée (en Abkhazie, en Crimée et en Munténie), les *umbo* de bouclier à calotte basse cylindroconique ou sphéroconique avec un large rebord, les mors de chevaux à canon brisé et à deux anneaux (en Abkhazie et en Crimée). Enfin et surtout, ces nécropoles apparaissent parfois en petit nombre au IIIe siècle et se diffusent largement au IVe siècle.

Ces ressemblances nous permettent de penser que les nécropoles avec des tombes à armes d'Abkhazie, de Crimée et de Munténie sont le reflet d'une politique cohérente de l'Empire qui, en armant des barbares alliés, souhaitait renforcer la sécurité de ses frontières. Cette hypothèse a été formulée par Ju. N. Voronov pour les Apsiles de la vallée de Cebel'da. Chargés de la défense d'un lieu stratégiquement important, les Apsiles recevaient en contrepartie des subsides ainsi qu'une aide militaire directe de l'Empire, ce dont témoigne au VIe siècle au moins la construction de forteresses par les Romains sur leur territoire. La situation était certainement comparable en Crimée et en Munténie[84]. Dans ces trois régions, la population masculine apte au combat constituait une armée auxiliaire de l'Empire. Nous avons d'ailleurs observé que l'archéologie ne permet pas de discerner de hiérarchisation sociale prononcée, ce que l'on peut expliquer par le fait que la plupart des guerriers jouissaient des mêmes droits et recevaient une part égale des subsides impériaux. La population qui a laissé ces nécropoles avec des tombes à armes formait ainsi la première ligne de défense de l'Empire, ses avant-postes dans le monde barbare. Elle

Varjagi » (La Russie et les Varègues), in *Slavjane i skandinavy* (Les Slaves et les Scandinaves), Moscou 1986, p. 189-297, 231, 232, 240, 278-280.

83. Sur le territoire d'origine des Germains occidentaux, au-delà du Rhin, les armes sont absentes. Or les mêmes Germains installés en Gaule du Nord adoptent le dépôt d'armes dans des tombes, coutume qui existait parmi la population gallo-romaine de la région : voir J. WERNER, « Zur Entstehung der Reihengräberzivilisation », *Archaeologia Geographica* 1, 1950, p. 23-32 ; H. W. BÖHME, *Die germanischen Grabfunde des 4. bis 5. Jahrhunderts zwischen unterer Elbe und Loire,* Munich 1974, p. 190 ; H. SCHONBERGER, « Provinzialrömische Gräber mit Waffenbeigaben », *Saalburg-Jahrbuch* 12, 1953, p. 53-56 ; A. VAN DOORSELAER, « Le problème des mobiliers funéraires avec armes en Gaule septentrionale à l'époque du Haut-Empire romain », *Helinium,* 1965, p. 118-135.

84. Ju. N. VORONOV, *Tajna...* (cité n. 2), p. 102-105, 140-151 ; ID. et O. H. BGAŽBA, *Materialy po arheologii Cebel'dy* (Matériaux pour l'archéologie de Cebel'da), Tbilissi 1985 ; des mêmes auteurs, « Krepost' Cibilium — odin iz uzlov kavkazskogo limesa justinianovskoj êpohi » (La forteresse de Cibilium — l'un des points clefs du *limes* du Caucase à l'époque de Justinien), *VV* 48, 1987, p. 116-132. Les chercheurs roumains ont d'ailleurs également suggéré que la population barbare de Pietroasele pourrait être engagée au service de l'Empire : voir Gh. DIACONU *et alii,* « L'ensemble archéologique... » (cité n. 63), p. 208.

palliait l'insuffisance des garnisons de l'armée régulière situées dans les villes ou forteresses à proximité et qui n'étaient pas à même de contrôler de façon efficace ces régions.

Les sources écrites mentionnent de tels « clients »[85] sur d'autres frontières du monde romain entre le IIIe siècle et le Ve, notamment en Rhénanie[86], en Bretagne insulaire[87] ou en Afrique du Nord[88], mais ceux d'Abkhazie, du Sud-Ouest de la Crimée et de Munténie sont à l'heure actuelle les seuls dont la présence ait pu être repérée grâce à l'archéologie.

LE BOSPHORE CIMMÉRIEN (carte 5)

Le royaume du Bosphore Cimmérien s'insère dans le cadre de cette politique d'alliance menée par l'Empire autour de la mer Noire mais il y occupe bien sûr une place à part[89]. Rappelons tout d'abord sa situation exceptionnelle à l'intersection de la route maritime menant de la mer Noire à la mer d'Azov et plus loin vers le Nord jusqu'à l'artère fluviale Don-Volga[90] et de la route reliant à travers le détroit du Bosphore le Caucase du Nord à la Crimée, utilisée en particulier par les tribus nomades dans leurs déplacements saisonniers[91]. En outre les ports du Bosphore comptaient parmi les escales importantes de la route maritime circum-pontique[92]. Enfin la section Nord de la route de la soie aboutissait au Bosphore Cimmérien[93]. Ce royaume

85. Nous reprenons ici le terme utilisé par Émilienne Demougeot pour les populations barbares de l'époque du Haut-Empire : voir Émilienne DEMOUGEOT, *La formation*... I (cité n. 1), p. 114 s.

86. Voir par exemple J.-J. HATT, *Histoire de la Gaule romaine,* Paris 1959, p. 242, 249; pour le Haut-Empire, cf. W. WILL, « Römische 'Klientel-Randstaaten' am Rhein? Eine Bestandsaufnahme », *Bonner Jahrbücher* 187, 1987, p. 1-61.

87. M. L. FAULL, « Renaissance et extinction de la civilisation celtique », *Les Romains en Grande-Bretagne, Dossiers de l'archéologie* 37, 1979, p. 90-94.

88. Voir notamment, à propos du rôle de la famille de Nibel au IVe s., G. CAMPS, « *Rex gentium Maurorum et Romanorum.* Recherches sur les royaumes de Maurétanie des VIe et VIIe s. », *Antiquités Africaines* 20, 1984, p. 183-218.

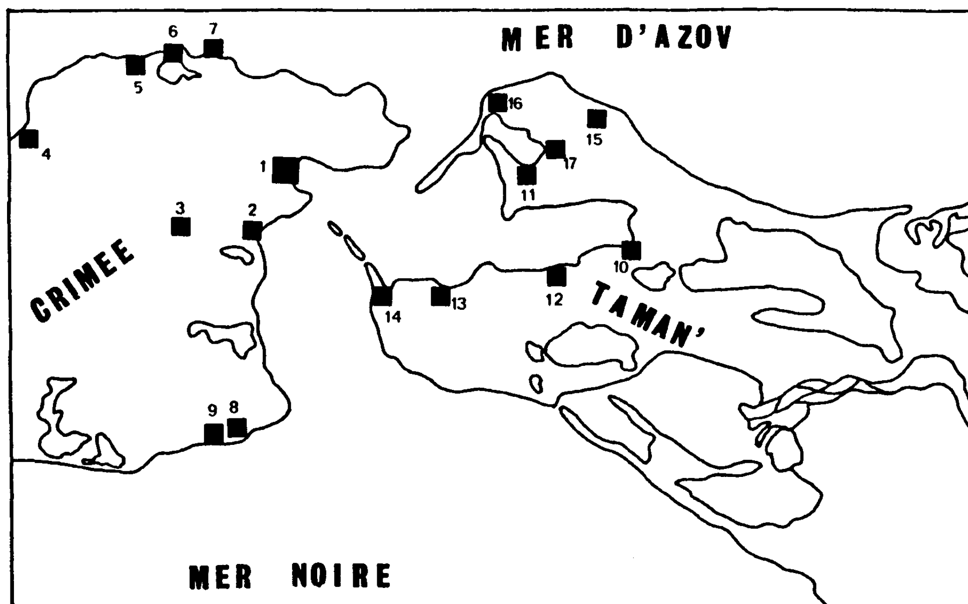
89. Au sujet de l'histoire et de l'archéologie du Bosphore Cimmérien à l'époque romaine tardive, voir en particulier M. I. ROSTOVTSEFF, *Ėllinstvo i iranstvo na juge Rossii* (L'hellénisme et l'iranisme au Sud de la Russie), Petrograd 1918; ID., *Skifija i Bospor* (La Scythie et le Bosphore), Moscou 1925; V. F. GAJDUKEVIČ, *Bosporskoe carstvo* (Le royaume du Bosphore), Moscou-Leningrad 1949; *Antičnye gosudarstva Severnogo Pričernomor'ja* (Les États antiques du Nord de la mer Noire), Moscou 1984, p. 58-98; Irina T. KRUGLIKOVA, *Bospor v pozdneantičnoe vremja* (Le Bosphore durant l'Antiquité tardive), Moscou 1966; V. D. BLAVATSKIJ, « Bosporskoe carstvo v pozdneantičnoe vremja » (Le royaume du Bosphore durant l'Antiquité tardive), in V. D. BLAVATSKIJ, *Antičnaja arheologija i istorija* (Archéologie et histoire antique), Moscou 1985, p. 242-260.

90. Sur l'importance de cette route pendant l'Antiquité, voir G. SCHRAMM, « Fernhandel und frühe Reichsbildungen am Ostrand Europas. Zur historischen Einordnung der Kiever Rus' », in *Staat und Gesellschaft in Mittelalter und Früher Neuzeit. Gedenkschrift für J. Leuschner,* Göttingen 1983, p. 15-39.

91. V. F. GAJDUKEVIČ, *Bosporskoe carstvo* (cité n. 89), p. 33.

92. B. G. PETERS, *Morskoe delo v antičnyh gosudarstvah Severnogo Pričernomor'ja* (La navigation dans les États antiques du Nord de la mer Noire), Moscou 1982, p. 32-34.

93. Ceci explique la découverte à Kertch et dans la région toute proche du Kouban d'un porte-épée en jade chinois et de soie chinoise, ainsi que d'inscriptions chinoises sur une stèle des IIe-IIIe s. au Sud-Ouest de la Crimée : voir N. TOLL', « Zametki o kitajskom šelke na juge Rossii » (Notices sur la soie chinoise en Russie méridionale), *Seminarium Kondakovianum* 1, 1927, p. 85-92; M. ROSTOV-



Carte 5. — Le Bosphore Cimmérien.
Sites archéologiques de la seconde moitié du IIIe à la première moitié du Ve s. : 1 : Panticapée/Bosporos (Kertch); 2 : Tiritaka; 3 : Ilurat; 4 : Zamorskoe; 5 : General'skoe; 6 : Zelenyj Mys; 7 : Zjuk; 8 : Kitej; 9 : Kyz-Aul; 10 : Kepy; 11 : Batarejka-1; 12 : Phanagoria; 13 Germonassa (Taman'); 14 : Tuzla; 15 : Kučugury; 16 : Il'ičevka; 17 : Batarejka-2.

qui, à l'instar des états antiques iraniens, possédait un roi au pouvoir absolu, est soumis durant le Haut-Empire à une forte influence politique de Rome [94]. Celle-ci se prolonge au Bas-Empire, malgré les invasions barbares qui, à plusieurs reprises entre 256 et 275, dévastent la région pontique et portent des coups très durs au Bosphore [95]. Quant à l'invasion hunnique, vers 370, nous avons montré ailleurs que,

TSEFF, « Le porte-épée des Iraniens et des Chinois », in *Orient et Byzance, Recueil Th. Uspensky* IV, Paris 1930, p. 337-346, fig. 256, 257; E. I. LUBO-LESNIČENKO, « 'Velikij šelkovyj put' » (La grande route de soie), in *Vostočnyj Turkestan v drevnosti i rannem srednevekov'e* (Le Turkestan oriental pendant l'Antiquité et le Haut Moyen Âge), Moscou 1988, p. 352-391, 371. Grâce à la route de la soie, les monnaies bosphorites se diffusent très loin à l'Est, dans les steppes de la Volga, en Asie moyenne et dans l'Altaï : voir V. F. GAJDUKEVIČ, *Bosporskoe carstvo* (cité n. 89), p. 373, 374.

94. M. I. ROSTOVTSEFF, *Ellinstvo*... (cité n. 89), p. 168; Galina A. CVETAEVA, *Bospor i Rim* (Le Bosphore et Rome), Moscou 1979.

95. Selon A. M. Remennikov ces invasions auraient débuté non pas en 256 mais en 252-253 : voir A. M. REMENNIKOV, *Bor'ba plemen Severnogo Pričernomor'ja s Rimom v III v. n. è.* (La lutte des tribus du Nord de la mer Noire contre Rome au IIIe s. de notre ère), Moscou 1949, p. 85, 90, 91. Rappelons que le Bosphore est contraint de donner sa flotte aux barbares pour le transport de leurs troupes : voir ZOSIME, *Histoire nouvelle* I, 31; V. F. GAJDUKEVIČ, *Bosporskoe carstvo* (cité n. 89), p. 444-448. Cependant le royaume survit à la catastrophe du IIIe s. et rétablit son indépendance : voir N. A. FROLOVA, « Istorija pravlenija Riscuporida V (242-276 gg. n. e.) po numismatičeskim

contrairement à l'opinion communément admise, elle ne coïncide pas avec la fin du royaume[96]. Les relations du Bosphore avec l'Empire demeurent, d'après les données assez peu nombreuses que nous possédons, amicales. Ainsi le roi du Bosphore Tiberius Iulius Diptoun, dans une inscription datée très probablement de 402 — la dernière qui mentionne l'existence du royaume — est toujours appelé « ami de César et des Romains »[97].

L'archéologie témoigne d'une grande stabilité de la structure sociale du Bosphore durant toute l'époque romaine. On discerne d'une part une aristocratie fortement militarisée représentée notamment par la dynastie royale, et d'autre part une population dépendante, relativement peu armée[98]. Les importations romaines sont extrêmement abondantes et confirment les liens étroits avec l'Empire. L'aristocratie, en partie d'origine sarmate, forme la cavalerie, fer de lance de l'armée du Bosphore[99]. Les représentations sur les fresques des caveaux du royaume, datées des

dannym » (L'histoire du règne de Rhescouporis V, 242-276 de notre ère, d'après les données numismatiques), *SA* 1980, 3, p. 58-76. Il rétablit également ses relations avec l'Empire. Les rois du Bosphore sont de nouveau appelés « amis des Césars et des Romains ». Citons d'autre part une inscription bosphorite de 306, qui indique qu'Aurelius Valerius Sog, gouverneur de Théodosia est « connu des Augustes » (il s'agit sans doute de Dioclétien et de Maximien). Une autre inscription, datée de 307, mentionne les villes d'Agrippée et de Césarée, noms romains donnés à Panticapée/Bosporos et Phanagoria dès l'époque d'Auguste pour souligner l'attachement du royaume à l'Empire. La présence d'un évêque du Bosphore à Nicée en 325 témoigne également des relations avec l'Empire : voir V. F. GAJDUKEVIČ, *Bosporskoe carstvo* (cité n. 89), p. 457-466. Les liens politiques du Bosphore avec l'Empire durant la seconde moitié du IVe s. sont confirmés par Ammien Marcellin qui mentionne une ambassade bosphorite en 362 à Constantinople : AMMIEN MARCELLIN, XXII, 7, 10, in V. V. LATYŠEV, *Scythica et Caucasica* II, Saint-Pétersbourg 1906, p. 324.

96. Voir Françoise BECK, M. KAZANSKI et Françoise VALLET, « La riche tombe du Musée des Antiquités Nationales », *Antiquités Nationales* 20, 1988, p. 63-81, 70. Signalons en outre deux études récentes qui montrent que les destructions et incendies de certaines villes et habitats du royaume, généralement attribués aux Huns, sont en fait postérieurs à leur invasion et doivent être datés du VIe s. : voir A. V. SAZANOV, « Bospor v rannevizantijskoe vremja » (Le Bosphore Cimmérien à l'époque protobyzantine), in *Hozjajstvo i kul'tura doklassovyh i ranneklassovyh obščestv* (Économie et culture des sociétés pré-étatiques et proto-étatiques), Moscou 1986, p. 128, 129; ID. et Ju. F. IVAŠČENKO, « K voprosu o datirovkah pozdneantičnyh sloev gorodov Bospora » (À propos de la datation des niveaux de l'Antiquité tardive des villes du Bosphore), *SA* 1989, 1, p. 84-102.

97. L'inscription, dont les premières lettres sont détruites, peut être datée de 302, de 402 ou de 502. Voir *Korpus bosporskih nadpisej* (Corpus des inscriptions du Bosphore Cimmérien), Moscou-Leningrad 1965, n° 67. Selon Irina T. Kruglikova, le caractère des lettres permettrait de la dater plutôt de la première moitié du IVe s. : voir Irina T. KRUGLIKOVA, *Bospor...* (cité n. 89), p. 22, mais, grâce aux monnaies du royaume, on connaît les noms de tous les rois du Bosphore de la première moitié du IVe s. et celui de Diptoun n'y apparaît pas. Aussi, comme le pense V. D. Blavatskij, cette inscription doit plutôt être datée de 402 : voir V. D. BLAVATSKIJ, « Bosporskoe carstvo... » (cité n. 89), p. 254-255. Notons enfin que l'établissement d'un groupe de Goths au Bosphore n'a apparemment pas nui aux bonnes relations avec l'Empire. En effet, en 404, saint Jean Chrysostome pense envoyer un évêque au Bosphore, à la demande d'un prince gothique : voir A. A. VASIL'EV, « Goty v Krymu » (cité n. 49), p. 324, 325.

98. Irina T. KRUGLIKOVA, *Bospor...* (cité n. 90), p. 163, fig. 45; Valentina N. KORPUSOVA, *Nekropol' Zolotoe* (La nécropole de Zolotoe), Kiev 1983, p. 35.

99. M. I. ROSTOVTSEFF, *Ellinstvo...* (cité n. 89), p. 183-185. On observe durant les premiers siècles ap. J.-C. un accroissement de l'influence sarmate et l'on parle à ce propos de véritable sarmatisation du royaume : voir M. I. ROSTOVTSEFF, *Ellinstvo...* (cité n. 89), p. 168-181. À l'époque romaine tardive, il s'agit plutôt de l'influence des Alains qui remplacent alors les Sarmates dans les steppes : voir A. A. MASLENNIKOV, « Nekropoli gorodov aziatskogo Bospora v pervye veka n. ė. » (Les

IIe-IIIe siècles, montrent des cataphractaires de type sarmate ou iranien avec un armement lourd : de longes épées, des armures, des casques coniques et de grandes lances-piques. La technique de combat est également caractéristique des peuples iraniens : on observe des affrontements entre des cavaliers lourdement armés soutenus par des détachements d'infanterie [100]. Les sépultures aristocratiques du Bosphore datées du Ier au IIIe siècle ont effectivement livré des épées longues, des poignards, des lances et des éléments de harnachement qui appartenaient à la cavalerie [101]. Parmi les sépultures aristocratiques les plus riches, citons la tombe avec un masque d'or découverte à Kertch-Glinišče en 1837 et celle de Kertch-Adžimuškaj, mise au jour en 1841. Toutes deux, datées habituellement de la première moitié du IIIe siècle, appartiennent peut-être à la famille du roi Rhescouporis III. Leur mobilier, très semblable, comprend des armes (une épée, un poignard, une lance et des éléments de harnachement) ainsi que de riches parures d'orfèvrerie polychrome et de la vaisselle métallique romaine [102]. On ne connaît malheureusement pas de tombes aristocratiques avec des armes de la seconde moitié du IIIe et de la première moitié du IVe siècle. Signalons cependant la découverte dans des tombes plus récentes de deux plats en argent bien connus avec le portrait de l'empereur Constance II et une inscription liée à ses *vicennalia* (343 ap. J.-C.). On considère habituellement qu'il s'agit de cadeaux impériaux destinés à des familles aristocratiques bosphorites [103]. Après l'invasion hunnique, une série de riches tombes prolonge la tradition des sépultures aristocratiques du Bosphore des Ier-IIIe siècles [104].

nécropoles des villes de la partie asiatique du Bosphore aux premiers siècles de notre ère), *SA* 1985, 1, p. 61-74, 67; ID., « Nekotorye osobennosti nekropolej gorodov evropejskogo Bospora pervyh vekov našej ėry » (Certaines particularités des nécropoles de la partie européenne du Bosphore aux premiers siècles de notre ère), *SA* 1982, 1, p. 33-43.

100. B. G. PETERS, « Voennoe delo » (L'art militaire), in *Antičnye gosudarstva*... (cité n. 89), p. 187-197, 189, 190; M. I. ROSTOVTSEFF, *Antičnaja decorativnaja živopis' na juge Rossii* (La peinture décorative antique en Russie méridionale), Saint-Pétersbourg 1913, pl. 64, 1; pl. 78, 1; pl. 79; pl. 81; pl. 84, 3; pl. 88, 2; I. G. ŠURGAJA, « Izobraženija vsadnika i konja iz Ilurata » (Les représentations du cavalier et du cheval d'Ilurat), *KSIA* 174, 1983, p. 96-100; M. I. ROSTOVTSEFF, *Ėllinstvo*... (cité n. 89), p. 173.

101. Par exemple : N. I. SOKOL'SKIJ, « Bosporskie meči » (Les épées du Bosphore), *MIA* 33, 1954, p. 123-196; S. REINACH (éd.), *Antiquités du Bosphore Cimmérien*, Paris 1892, p. 43, 55; M. I. ROSTOVTSEFF, *Skifija i Bospor* (cité n. 89), p. 241, 242, 244; E. A. ALEKSEEVA, « Gorgippija », in *Antičnye gosudarstva*... (cité n. 89), p. 83, 84.

102. M. ROSTOVTSEFF, « Une trouvaille de l'époque gréco-sarmate de Kertch au Louvre et au Musée de Saint-Germain », *Monuments et Mémoires (Fondation Eugène Piot)* 26, 1923, p. 99-163, 116-122; ID., *Skifija i Bospor* (cité n. 88), p. 245-249; S. REINACH (éd.), *Antiquités*... (cité n. 101), p. 41, 43; A. AŠIK, *Bosporskoe carstvo* II (Le royaume du Bosphore), Odessa 1848, p. 47, 48.

103. V. F. GAJDUKEVIČ, *Bosporskoe carstvo* (cité n. 89), p. 467, 468; V. D. BLAVATSKIJ, « Bosporskoe carstvo... » (cité n. 89), p. 250.

104. Mentionnons la tombe de Messakssoudi de 1918; Novikovskij sklep de 1890; la tombe 181 de 1902; les deux tombes du 24.6.1904; les tombes 145, 154, 165 et 179 de 1904; la tombe de Glinišče de 1896; la tombe de la rue Ovoščnaja de 1954 et la tombe 50 de Phanagoria : voir J. DE BAYE, « Les tombeaux des Goths en Crimée », *MSNAF* 67, 1908, p. 72-114, pl. 2; ID., « La bijouterie des Goths en Russie », *MSNAF* 51, 1890, p. 359-372; L. A. MACULEVIČ, *Serebrjanaja čaša iz Kerči* (Un calice en argent provenant de Kertch), Leningrad 1926; N. I. SOKOL'SKIJ, « O bosporskih ščitah » (cité n. 59), fig. 4, 2, 3; Irina P. ZASECKAJA, « Bosporskie sklepy gunnskoj ėpohi kak hronologičeskij ėtalon dlja datirovki pamjatnikov vostočnoevropejskih stepej » (Les tombes de la ville de Bosporos de l'époque hunnique comme repère chronologique pour la datation des sites des steppes de l'Europe

Ces tombes contiennent comme auparavant des armes : épées, lances, *umbo* et manipules de boucliers, poignards, flèches, arcs et éléments de harnachement (fig. 11 ; fig. 12). On a découvert dans les nécropoles des villes de Bosporos et de Phanagoria des tombes contemporaines, beaucoup plus pauvres et sans armes. Les nécropoles rurales, encore peu étudiées, ne fournissent que rarement des armes. Citons cependant deux tombes à Zamorskoe qui contenaient des poignards et qui appartenaient sans doute à des personnes aisées, car on y a également trouvé un diadème et des perles en or [105].

Malgré tous les changements politiques et ethniques affectant la région entre le IIIe et le Ve siècle, le royaume du Bosphore représente donc un État client de l'Empire. Compte tenu de sa structure sociale et de ses traditions étatiques, la politique de l'Empire s'oriente vers une alliance avec l'aristocratie locale militarisée.

Entre le IIIe et le Ve siècle, on observe donc tout autour de la mer Noire la présence d'une chaîne de « clients » de l'Empire. Il est possible que cette politique d'alliance ait été renforcée sous Constance II. En effet les monnaies des tombes de Pietroasele sont datées de cet empereur. D'autre part, nous l'avons signalé, deux plats à l'effigie de Constance II ont été trouvés à Kertch [106]. Les recherches ultérieures permettront peut-être de trouver d'autres exemples de « clients » pontiques. Quelques découvertes permettent de le penser, telle la tombe « princière » d'Ureki sur la côte laze de la Géorgie qui a livré des insignes d'origine romaine [107].

Certains « clients » de l'Empire ont assez rapidement disparu. D'autres, les « clients » britanniques ou africains par exemple, sont devenus indépendants. Dans la région pontique, la politique des empereurs du IIIe au Ve siècle s'avérera à long terme fructueuse. L'emprise de Justinien sur le pays gothique de Dori en Crimée ou sur l'Abkhazie en témoigne.

orientale), *KSIA* 158, 1979, p. 5-17 ; J. WERNER, *Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches,* Munich 1956, pl. 15 ; N. P. SOROKINA, « O stekljannyh sosudah s kapljami sinego stekla iz Pričernomor'ja » (À propos des récipients en verre à pastilles bleues de la mer Noire), *SA* 1971, 4, p. 85-101 ; V. D. BLAVATSKIJ, « Raskopki Pantikapeja v 1954-1958 gg. (Les fouilles de Panticapée en 1954-1958), *SA* 1960, 2, p. 168-192 ; Françoise BECK, M. KAZANSKI et Françoise VALLET, « La riche tombe... » (cité n. 96). Les inscriptions funéraires mentionnent toujours pour cette époque des noms d'origine sarmate : voir Ju. KULAKOVSKIJ, *Kerčenskaja hristianskaja katakomba 491 goda* (L'hypogée chrétien de Kertch de 491), Saint-Pétersbourg 1891.

105. Valentina M. KORPUSOVA, « Sil'ske naselennja pizn'oantičnogo Bosporu » (La population rurale du Bosphore de l'Antiquité tardive), *Arheologija* (Kiev) 8, 1973, p. 27-45.

106. À l'appui de cette hypothèse, signalons que l'époque de Constance II (plus précisément à partir de 340-348) coïncide avec un afflux de monnaies romaines, principalement en argent, plus au Nord, sur le territoire de la culture de Černjahov : voir V. M. BUTNARIU, « Monedele romane postaureliene în teritoriile carpato-dunareano-pontice (anii 275-491). II. Perioada 324-383 », *Arheologia Moldovei* 12, 1988, p. 131-196 ; A. A. NUDEL'MAN, *Očerki istorii monetnogo obraščenija v Dnestrovsko-Prutskom regione* (Études sur l'histoire de la circulation monétaire dans la région du Dniepr et du Prut), Kichinev 1985, p. 36, 37, 41 ; E. S. STOLJARIK, « Novye nahodki pozdnerimskih i vizantijskih monet v Pruto-Dnestro-Dunajskom meždureč'e » (Nouvelles découvertes de monnaies romaines tardives et byzantines dans la région entre le Prut, le Dniestr et le Danube), in *Dnestro-Dunajskoe meždureč'e v I – načale II tys. n. è.* (La région entre le Dniestr et le Danube au Ier millénaire et au début du IIe millénaire de notre ère), Kiev 1987, p. 93-97, 95.

107. V. A. LEKVINADZE, « Bogatoe pogrebenie konca IV veka iz Ureki (Gruzija) » (Une riche sépulture de la fin du IVe s. à Ureki en Géorgie), *SA* 1975, 4, p. 193-208.

LÉGENDES DES FIGURES

Fig. 1. — Tombes à armes apsiles, IVe-Ve s.
1-13 : Cibilium-1, tombe 24 (avec une monnaie de 161-166); 14-20 : Lar, tombe 12; 21-36 : Cibilium-1, tombe 4.
1-4, 7, 14, 15, 20-22, 24, 25, 29, 30, 32 : fer; 5, 6, 9, 17, 19, 31, 33 : bronze; 8, 10-13, 16, 26, 27, 34-36 : céramique; 18, 22, 23 : verre, pâte de verre, ambre; 28 : pierre.
(1-13 : d'après Ju. N. Voronov, N. K. Šenkao, 1982; 14-20 : d'après Ju. N. Voronov, 1982; 21-36 : d'après Ju. N. Voronov, V. A. Jušin, 1979). Sans échelle.

Fig. 2. — Tombes à armes apsiles, IVe-Ve s.
1-5 : Šapka-Abgidzrahu, tombe 12; 6-26 : Cibilium-1, tombe 39; 27-39 : Cibilium-2, tombe 3; 40-52 : Cibilium-2, tombe 8.
1-4, 7-10, 12-17, 28-32, 35, 36, 39, 48-51 : fer; 5, 20-23, 26, 27, 33, 38, 41, 42 : céramique; 6 : fer, argent, bronze; 11 : verre; 18, 19, 25, 34, 37, 40, 43, 44, 45 : bronze; 24, 46, 52 : pierre.
(1-5 : d'après M. M. Gunba, 1978; 6-52 : d'après Ju. N. Voronov, N. K. Šenkao, 1982). Sans échelle.

Fig. 3. — Tombes à armes saniges et abasges, IIIe-IVe s.
1-10 : Macesta (avec des monnaies de 98-117); 11-19 : Ačandra; 20-27 : Krasnaja Poljana (avec une monnaie de 121-122 et un plat portant une inscription datée de 262-274).
1, 13-16, 22-27 : fer; 2 : verre; 3, 5, 19 : pierre; 4, 11, 12 : céramique; 6 : pâte de verre; 7 : bronze; 8 : os; 9, 10, 20 : argent; 17, 18 : bronze; 21 : bronze doré.
(1-10, 22-27 : d'après Ju. N. Voronov, 1979; 11-19 : d'après M. M. Gunba, 1977). Sans échelle.

Fig. 4. — Mobilier de la tombe n° 43 de la nécropole apsile de Cibilium-1, Ve s.
1, 2, 5, 6 : fer; 3 : fer, or, argent, cornaline, verre, calcédoine; 4 : fer, bronze, argent, verre; 7, 15-18 : verre; 8, 21-24 : céramique; 9, 12, 13 : bronze; 10, 14 : argent; 19 : or, cornaline; 20 : noisettes.
(D'après Ju. N. Voronov, N. K. Šenkao, 1982). Sans échelle.

Fig. 5. — Tombes à armes du type Aj-Todor, IIIe s.-première moitié du Ve s.
1-19 : Aj-Todor (1 : tombe 7; 2-4 : tombe 11; 5, 6 : tombe 19, avec des monnaies de 286-305 et 305-337; 7-10 : tombe 18, avec des monnaies de 238-244, 286, 297 et 286-305; 11-19 : tombe 34, avec une monnaie de 211-217); 20-30 : Čatyr-Dag (20-25 : tombe 2; 26-30 : tombe 3).
1-5, 9, 10, 14, 16, 17, 20-24, 27-30 : fer; 6, 15 : bronze; 7 : verre, pâte de verre; 8, 11-13, 25, 26 : céramique; 18 : argent, cornaline; 19 : fer, bronze.
(1-10 : d'après V. D. Blavatskij, 1951; 11-19 : d'après K. K. Orlov, 1987; 20-30 : d'après V. L. Myc, 1987). Sans échelle.

Fig. 6. — Tombes à armes de la nécropole d'Inkerman, seconde moitié du IIIe-première moitié du Ve s.
1-6 : tombe 43; 7-13 : tombe 41; 15-28 : tombe 10; 29-45 : tombe 31, avec une monnaie de 379-395.
1, 7, 11, 16, 18, 25-28, 43, 44 : fer; 2, 4, 5, 8, 9, 10, 15, 19, 36 : bronze; 3 : pierre; 6, 20, 29, 30, 33 : verre; 12-14, 21-24, 39-42, 45 : céramique; 17 : or; 31 : cornaline; 32 : ambre; 34, 35, 37, 38 : argent.
(D'après E. V. Vejmarn, 1963, et A. I. Ajbabin, 1984). Sans échelle.

Fig. 7. — Mobilier de la tombe à grotte n° 1 de la nécropole d'Ozernoe III, avec des monnaies de 238-244, 244-249, 249-251, 306-337, IV[e] s.
1-4, 8, 9, 15 : bronze; 5, 6, 10, 16 : argent; 7, 17, 22-26, 29-31 : verre; 11-14, 27, 32-34, 36-47 : céramique; 18-21, 28, 35 : fer.
(D'après I. I. Loboda, 1977). Sans échelle.

Fig. 8. — Mobilier de la tombe à grotte n° 2 de la nécropole d'Ozernoe III, avec une monnaie de 308-327, IV[e] s.
1-8, 11 : céramique; 9, 12, 13, 15 : verre, pâte de verre; 10 : bois; 14 : pierre; 16-18 : bronze; 19-27 : fer.
(D'après I. I. Loboda, 1977). Sans échelle.

Fig. 9. — Tombes à armes de la nécropole d'Ozernoe III, IV[e] s.
1-9 : tombe à grotte n° 3; 10-12 : tombe à fosse n° 3; 13-18 : tombe à niche.
1, 2, 11, 12, 14, 15 : fer; 3, 5-9, 16-18 : céramique; 4, 10, 13 : bronze.
(D'après I. I. Loboda, 1977). Sans échelle.

Fig. 10. — Tombes à armes de la nécropole de Pietroasele, IV[e] s.
1, 2 : tombe 6, avec une monnaie de 337-361; 3 : tombe 9, avec une monnaie de 351; 4-7 : tombe 10, avec une monnaie de 337-361.
1, 3, 4 : fer; 2, 6, 7 : bronze, fer; 5 : verre ou pâte de verre.
(D'après Gh. Diaconu et *alii,* 1977). Sans échelle.

Fig. 11. — Armes et éléments de harnachement provenant des tombes du Bosphore Cimmérien, dernier tiers du IV[e]-première moitié du V[e] s.
1-22 : Kertch, tombe 145, 1904; 23-27 : Kertch, tombe 165, 1904; 28-34 : Kertch, tombe 154, 1904; 35-37 : Phanagoria, tombe 50; 38-40 : Kertch, tombe 181, 1902.
1-5 : argent; 6, 7 : argent, grenats; 8 : or, verre; 9 : argent, or, pierre, grenats; 10 : pierre; 11, 16 : fer doré; 12 : bronze, or; 14 : or, cornaline; 15, 33, 34 : calcédoine; 18, 20 : bronze, grenats; 22 : bronze doré, fer, argent; 24-27, 29-32, 36, 37, 40 : fer; 28 : os; 35 : bronze; 38 : fer, bronze, céramique; 39 : fer, calcédoine; 13, 17, 19, 21, 23 : matériau non précisé.
(1-34 : d'après I. P. Zaseckaja, 1979; 35-39 : d'après N. I. Sokol'skij, 1954). Sans échelle.

Fig. 12. — Armes provenant des tombes du Bosphore Cimmérien, dernier tiers du IV[e]-première moitié du V[e] s.
1-36 : Kertch, deux tombes du 24.06.1904; 37 : Kertch, Glinišče, tombe de 1896; 38, 39 : Tuzla; 40, 41 : Kertch, tombe 179, 1904; 42 : Kertch, Ovoščnaja, tombe de 1954.
1-36 : matériau non précisé; 37 : fer, or, grenats; 38 : fer, pâte de verre; 39-42 : fer.
(1-3 : d'après I. P. Zaseckaja, 1979; 37-41 : d'après N. I. Sokol'skij, 1954). Sans échelle.

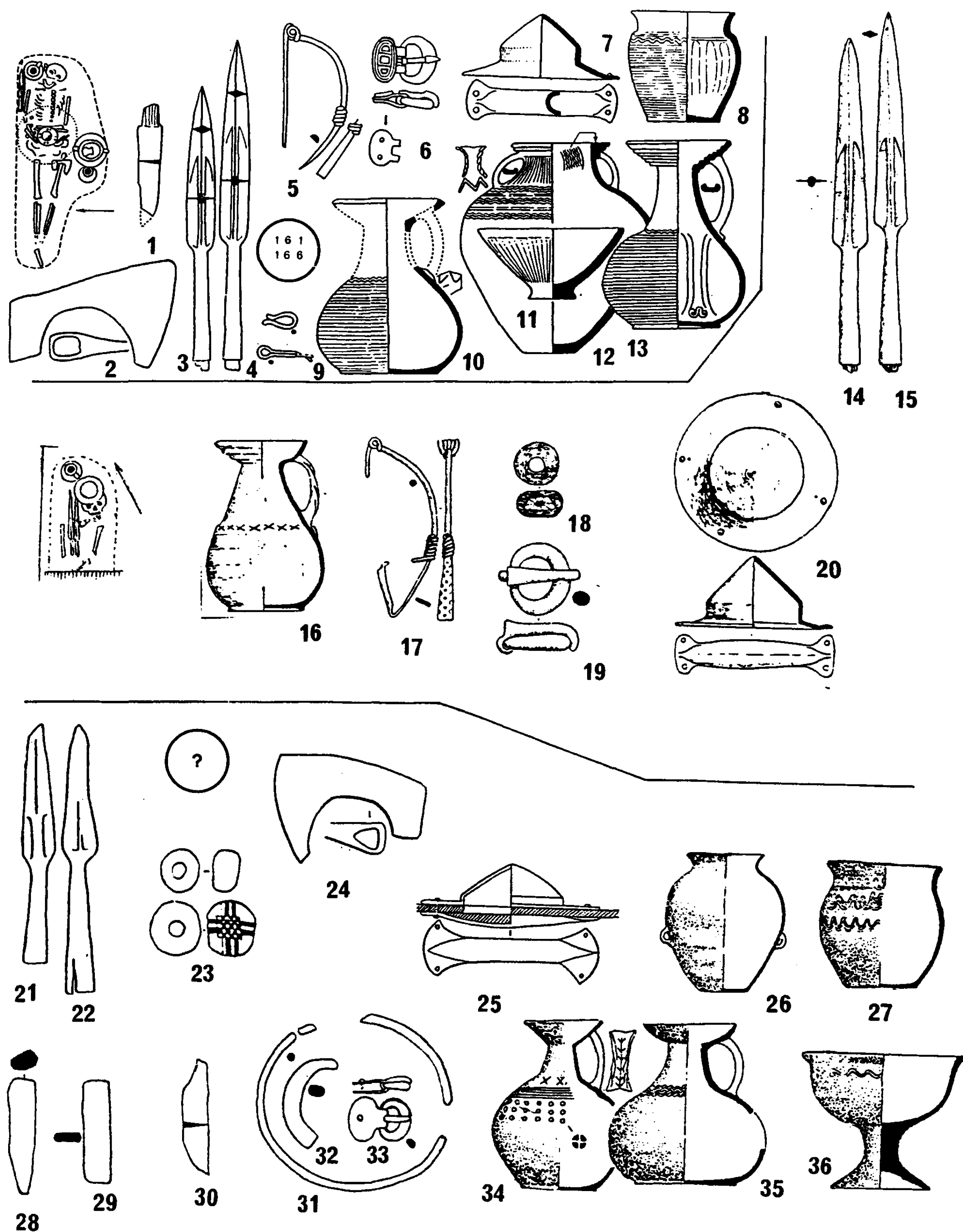

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
161
166
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
?

Fig. 1.

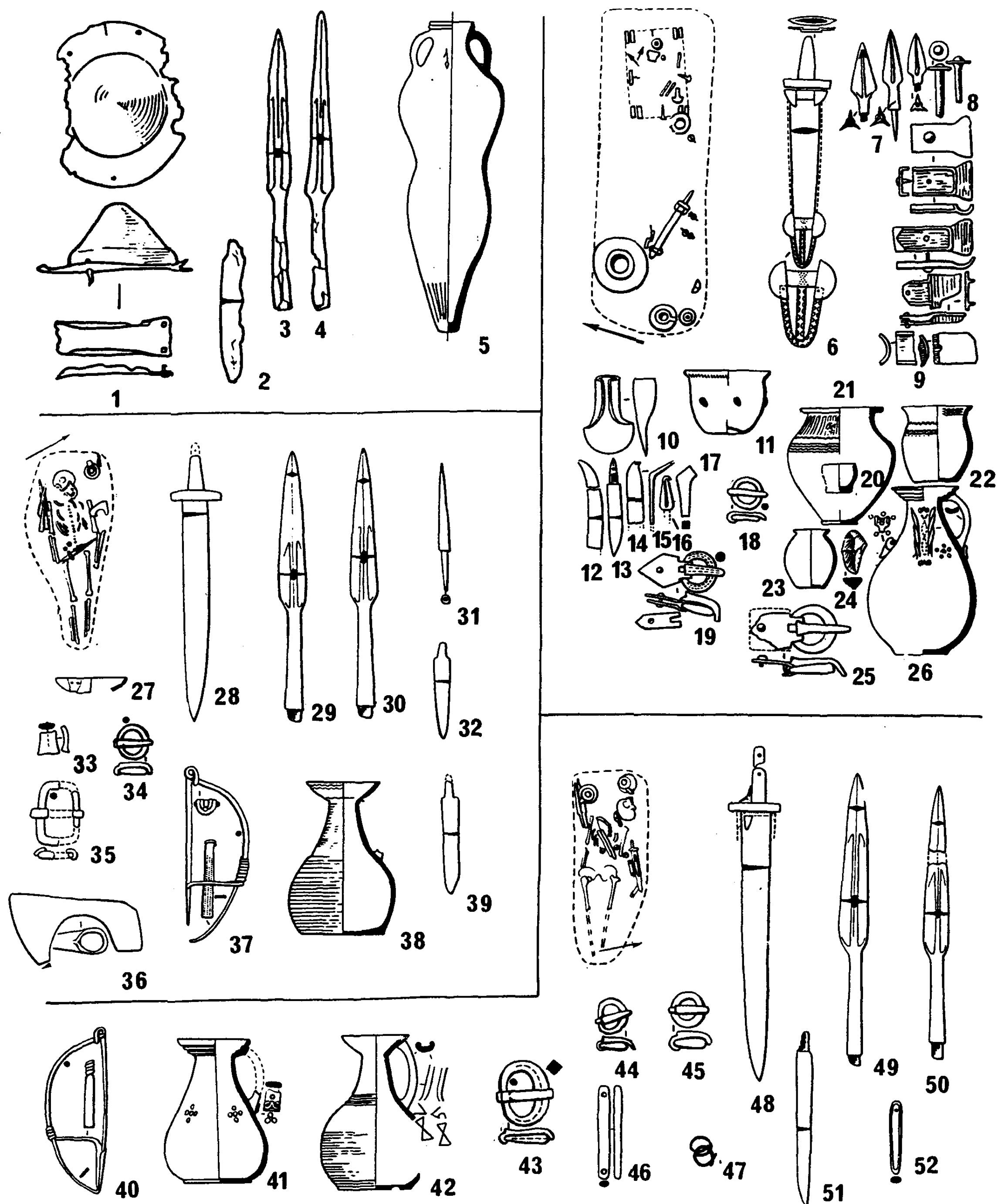

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52

Fig. 2.

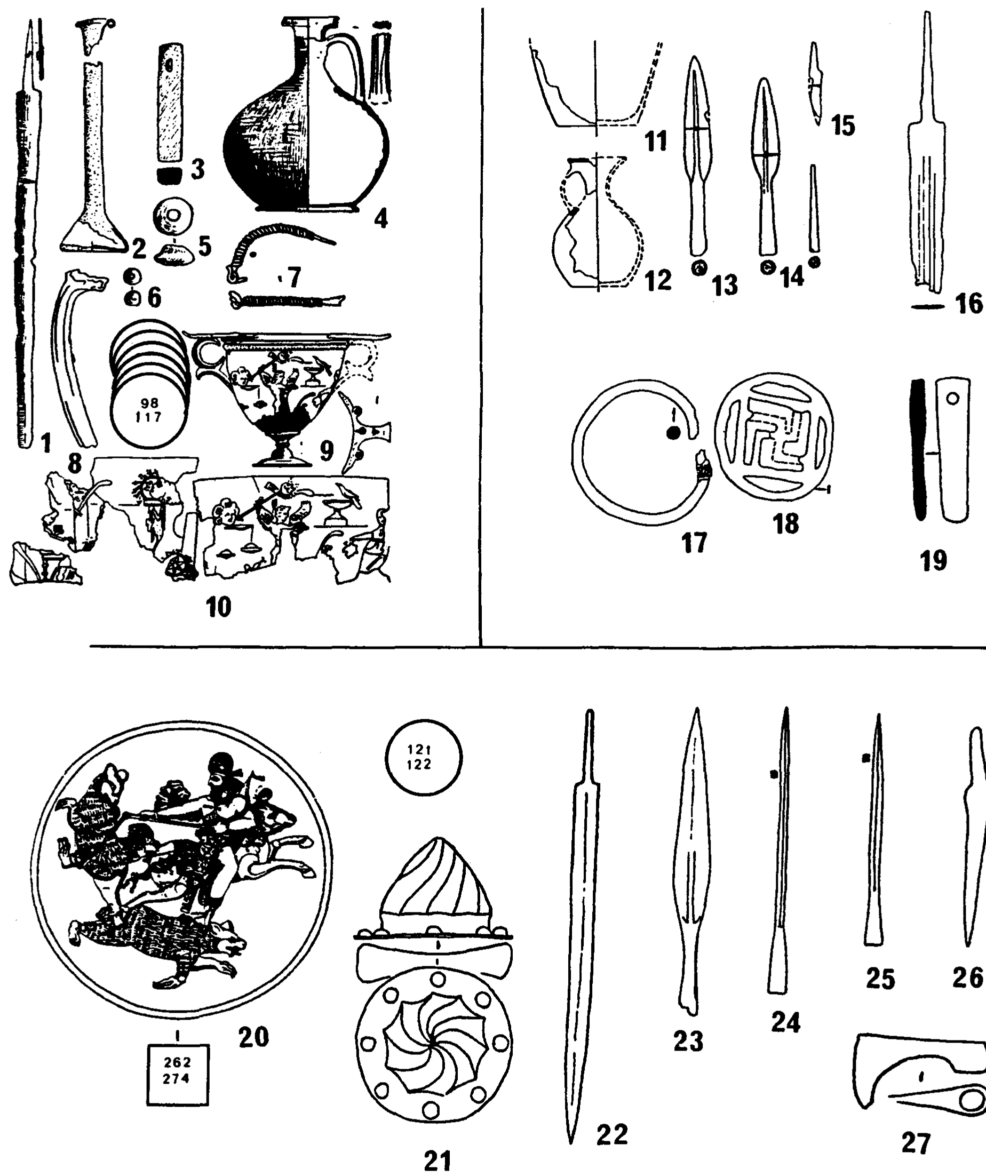

1
2
3
4
5
6
7
8
9
98
117
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
262
274
21
121
122
22
23
24
25
26
27

Fig. 3.

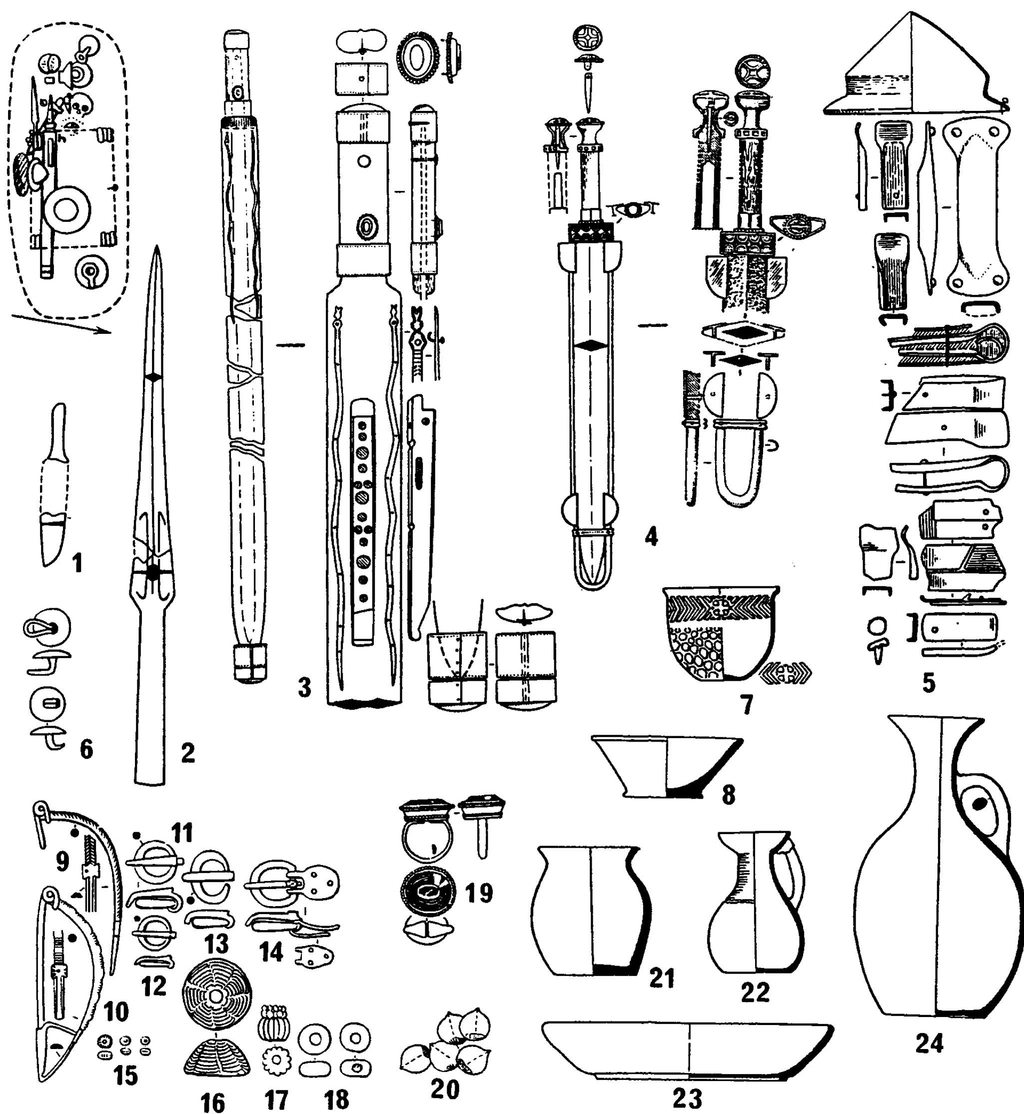


Fig. 4.

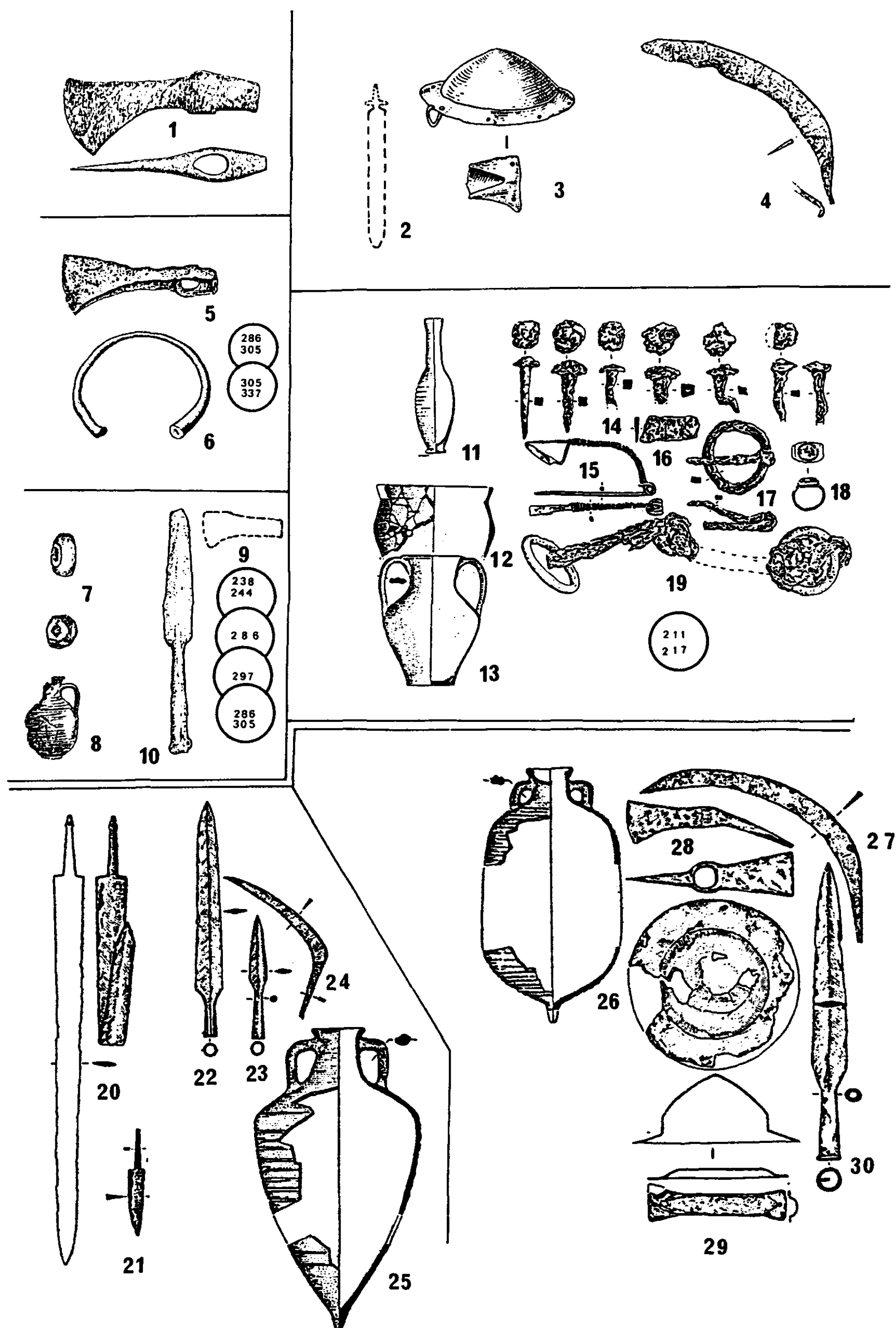

1
2
3
4
5
286 305
305 337
6
7
8
9
238 244
286
297
286 305
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
211 217
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30

Fig. 5.

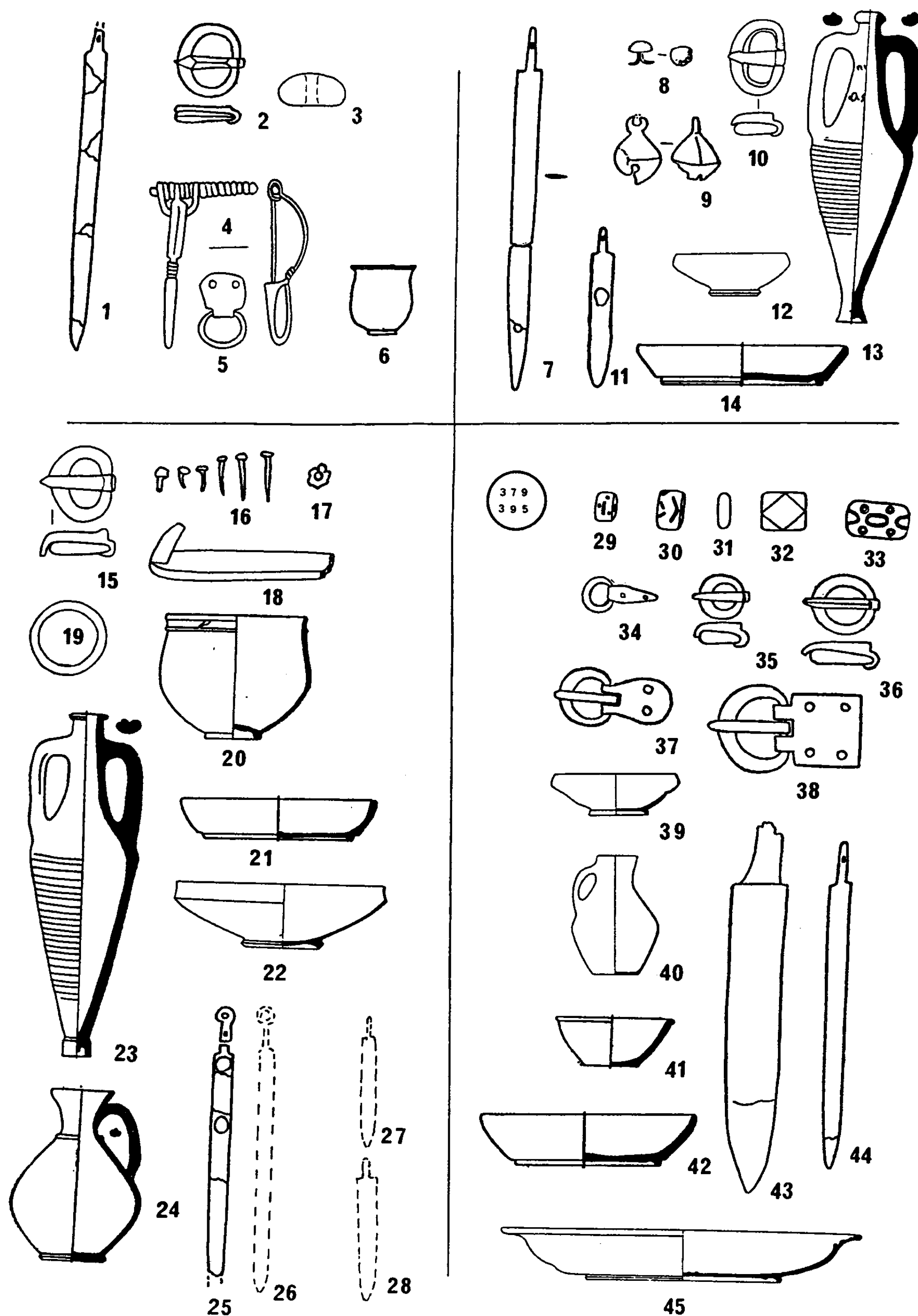

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
379
395
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45

Fig. 6.

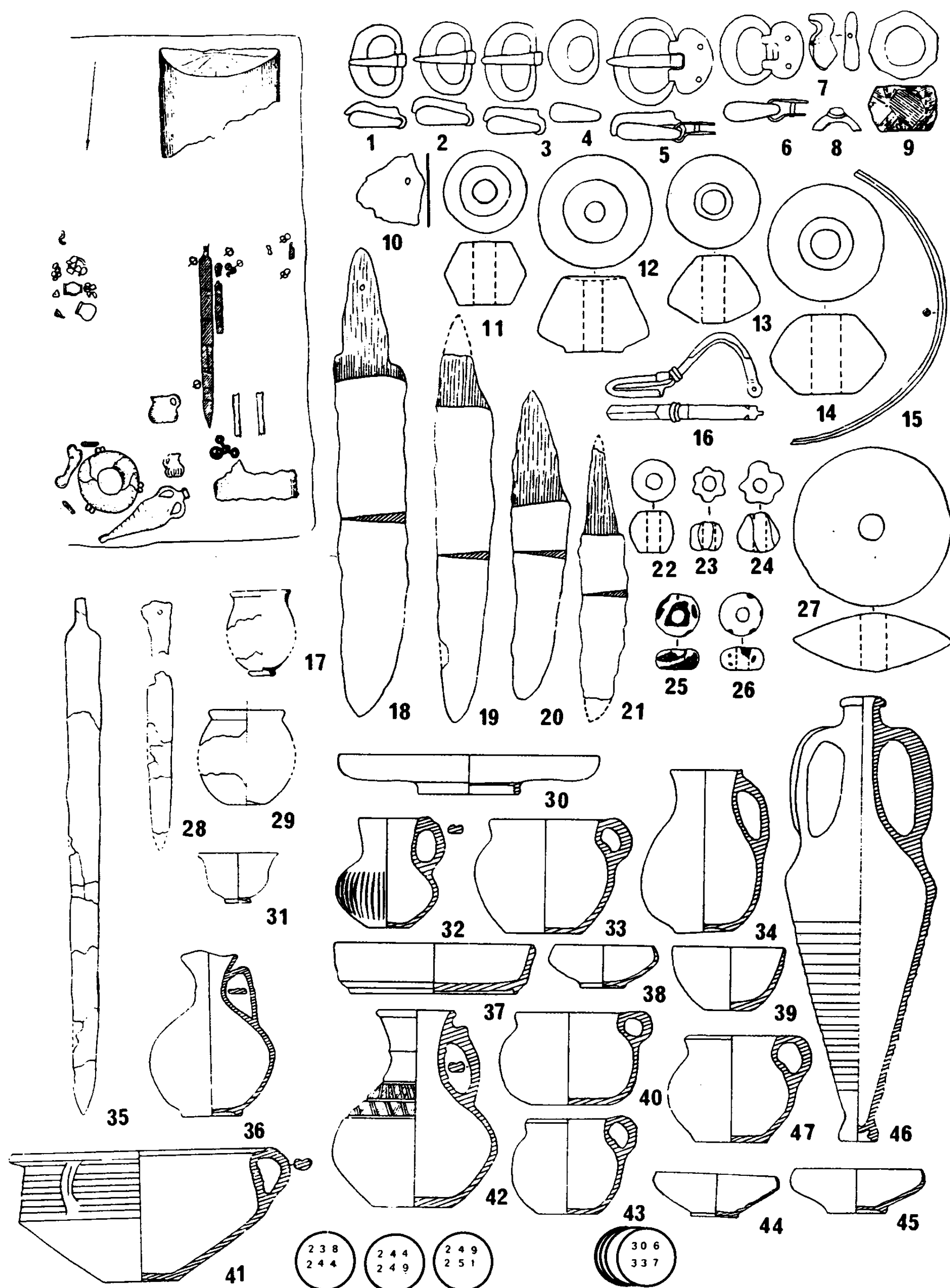

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
2 3 8
2 4 4
2 4 4
2 4 9
2 4 9
2 5 1
3 0 6
3 3 7

Fig. 7.

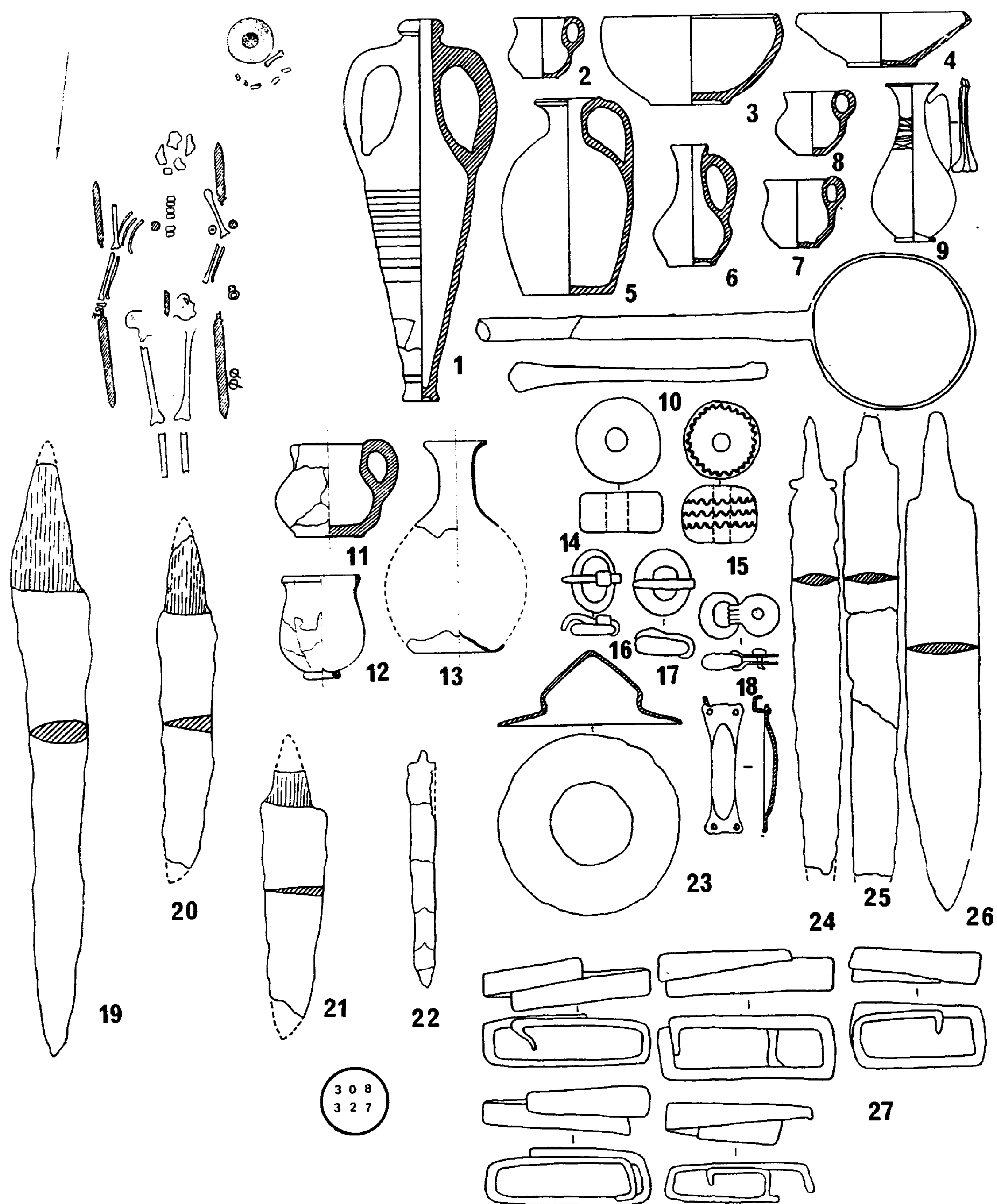

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
3 0 8
3 2 7

Fig. 8.

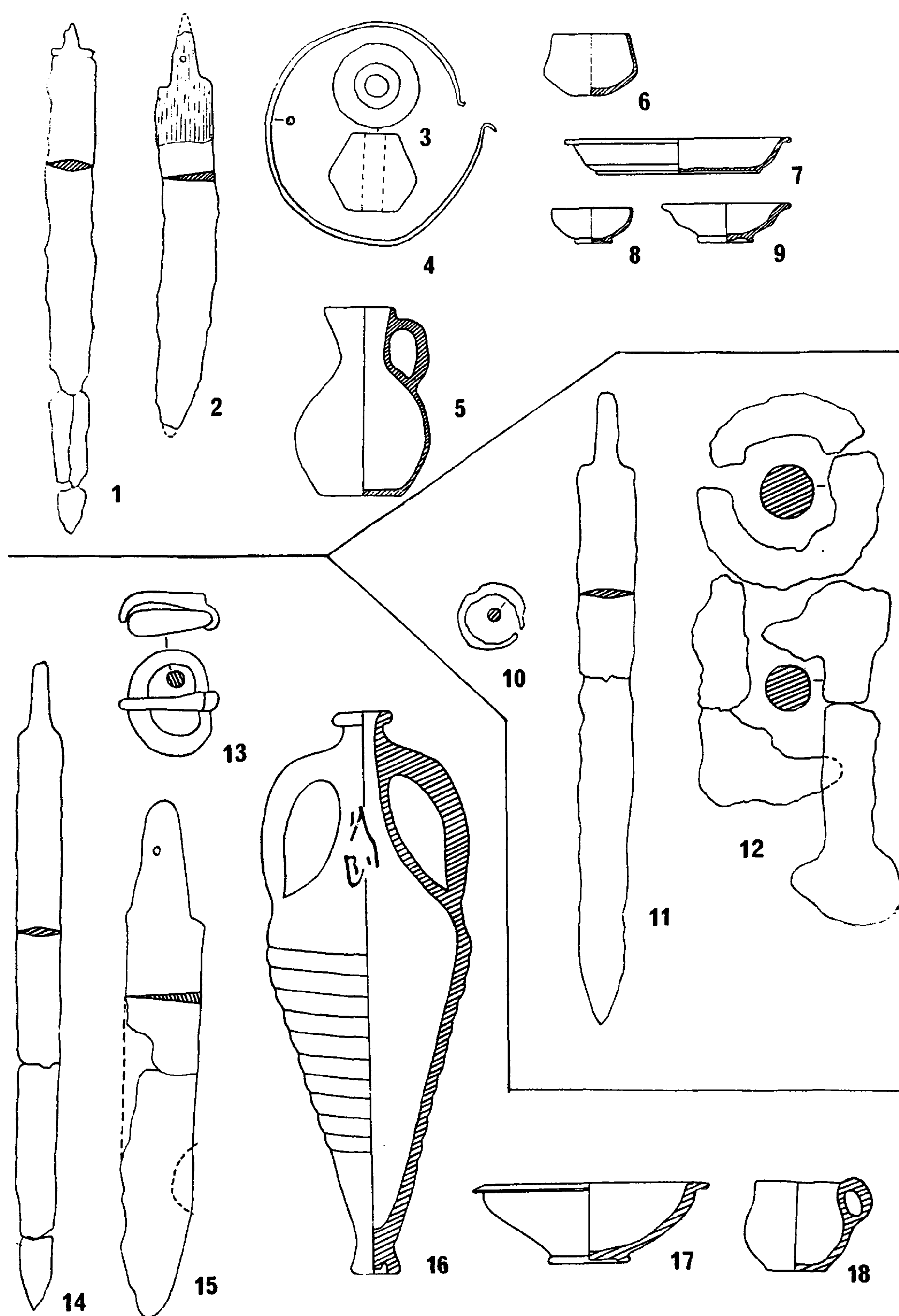


Fig. 9.

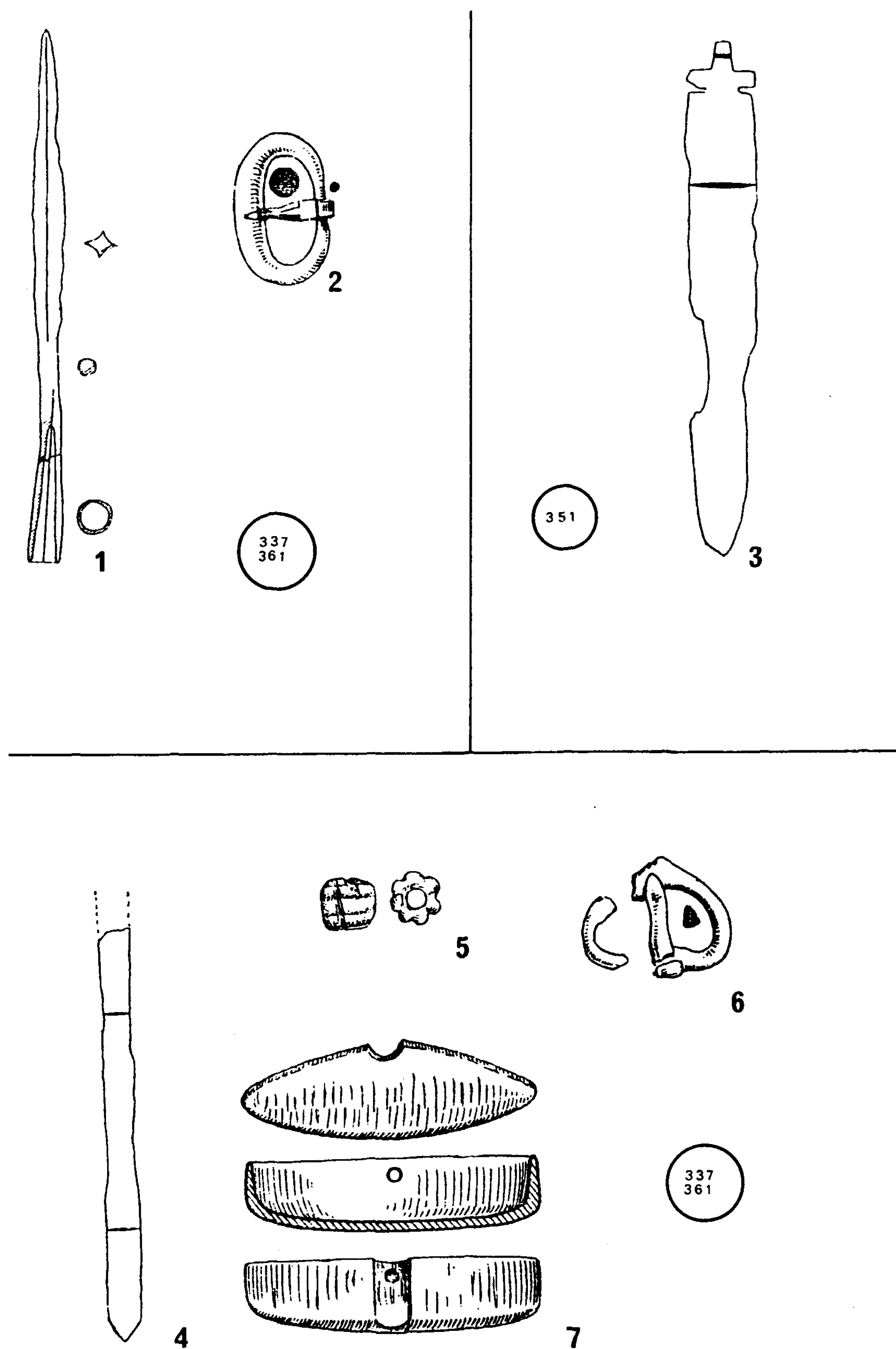


Fig. 10.

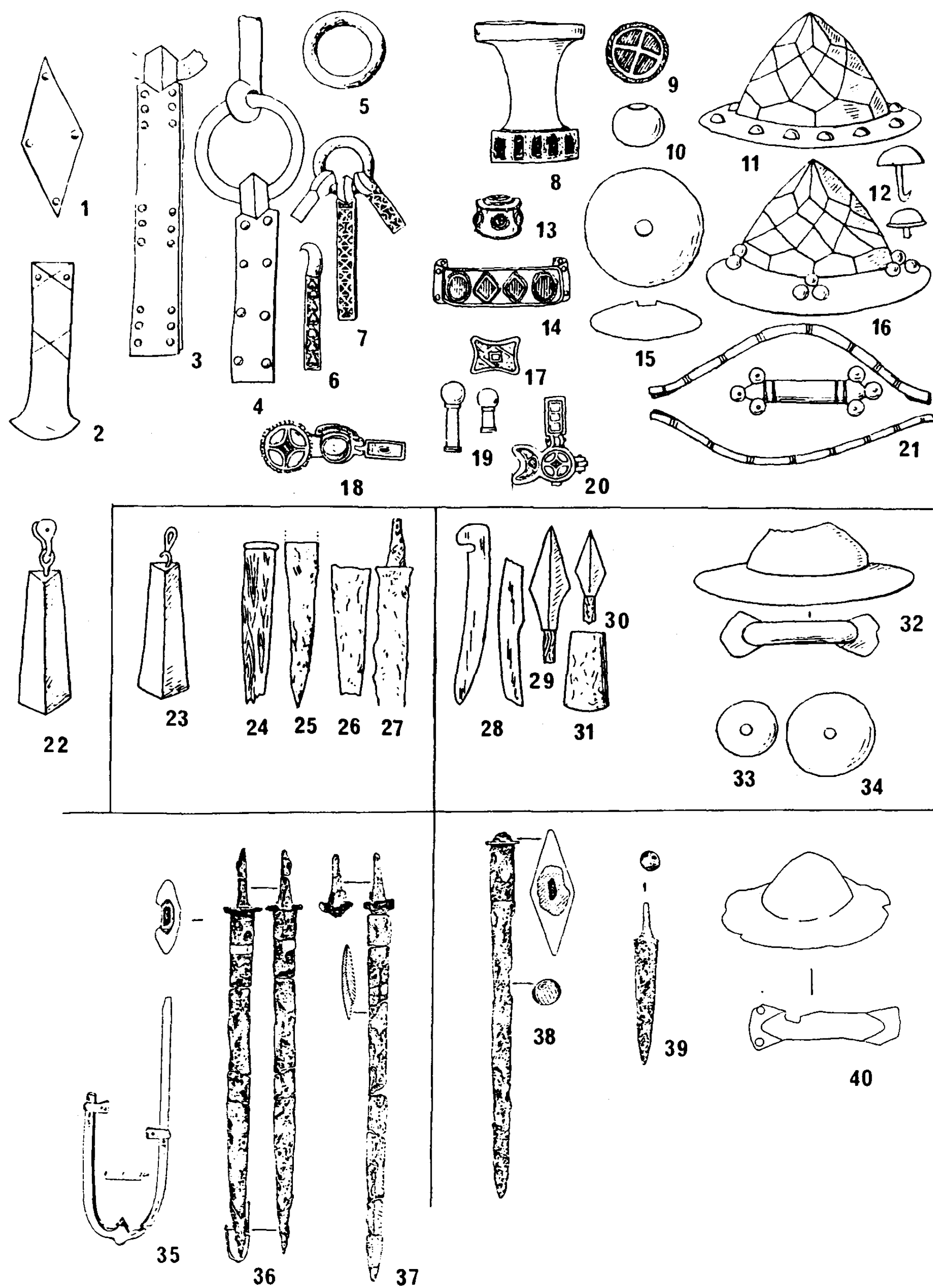

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40

Fig. 11.

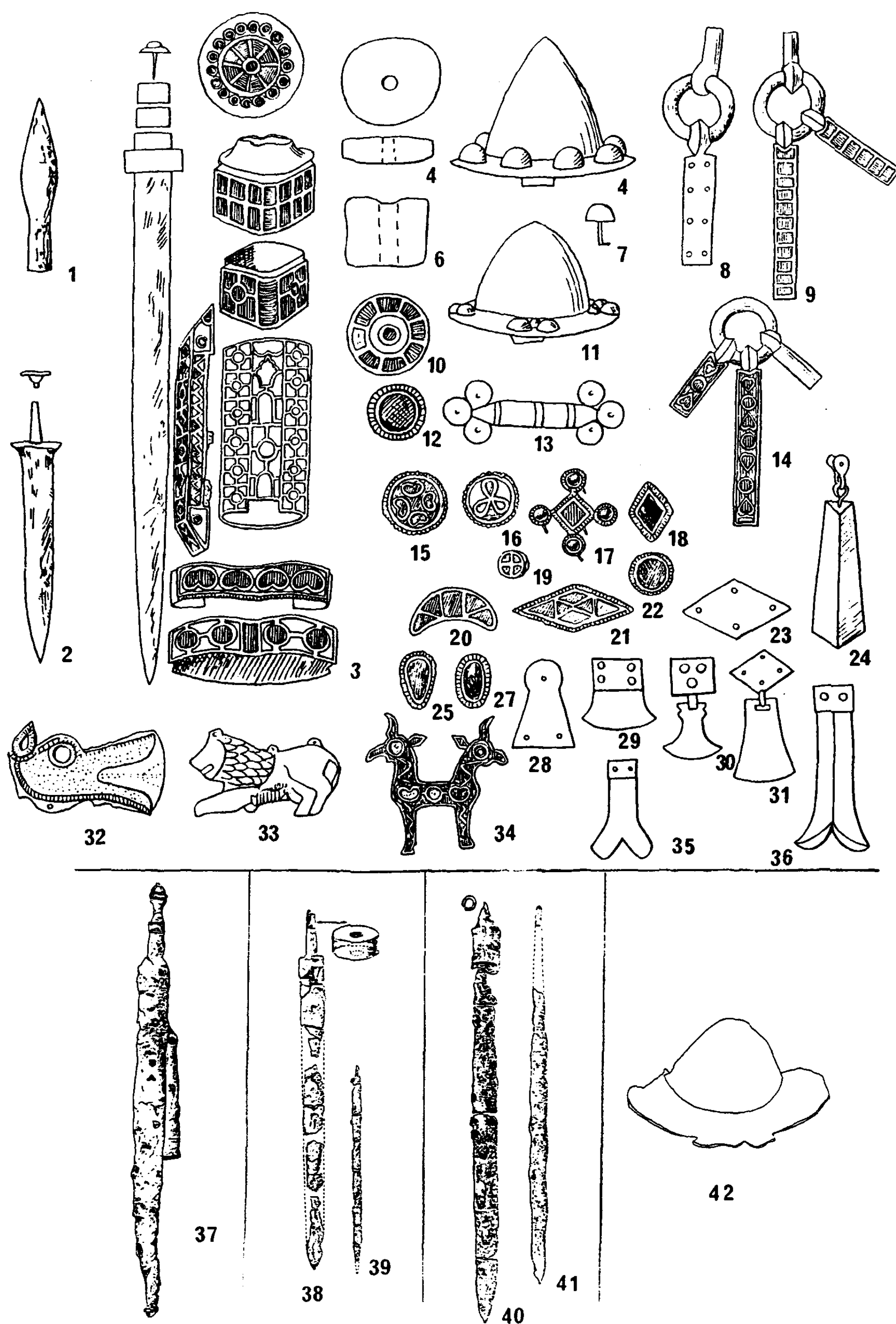

4
4
6
7
8
1
9
10
11
14
12
13
15
16
17
18
19
22
20
21
23
24
2
3
25
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42

Fig. 12.

THE EARLY BYZANTINE STRONGHOLDS IN EASTERN PONTUS

by Constantine ZUCKERMAN

This study comprises three notes on early Byzantine policy in eastern and northern Pontus. The coast of Lazica, the mountain country of Suania and the city of Cherson in Crimea are the three regions on which they focus. Each note attempts to resolve a specific problem, and the sources discussed vary. What unites the three subjects is their proximity in time and space and, more importantly, the unity of the political intention revealed. In the first century of the divided empire, the *pars Orientis* defines its political priorities, learning to measure ambitions against the resources available. This study traces the origins of its newly designed strongholds in Pontus, splinters of the old Roman possessions which, in the new political context, are destined for a new, more significant role.

I. THE PONTIC GARRISONS OF THE *NOTITIA DIGNITATUM*

The line of Roman strongholds along the south-eastern coast of the Black Sea was gradually created as the empire expanded in the second half of the first and in the early second century. Arrian's *Periplus Ponti Euxini* provides a first-hand description of forts being built, rebuilt and fortified c. 131. This process continued in the century that followed, yet the evidence becomes scanty [1]. Our next opportunity for a comprehensive view of the imperial defenses in the region is c. 396, when the *Notitia Dignitatum Orientis* lists the units under *dux Armeniae*'s command and

1. See most recently, M. SPEIDEL, « The Caucasian Frontier. Second Century Garrisons at Apsarus, Petra and Phasis », *Studien zu den Militärgrenzen Roms* III, Stuttgart 1986, 657-660. The Roman strongholds on the Black Sea coast are often termed by scholars « Pontic *limes* » and are related by some to a particular pattern of coastal *limes*; cf. M. REDDÉ, *Mare Nostrum,* Paris 1986, pp. 259-262, 441-443. The term and the concept, however, are not in the sources and shall be avoided in the present study. Note the recent warning by B. ISAAC, « The Meaning of the Terms *Limes* and *Limitanei* », *JRS* 78, 1988, 125-147, against the modern abuse of the term *limes*.

indicates their location[2]. Yet unlike Arrian's placenames, which create no ambiguity, the indications of the *Notitia* are translated by scholars into two widely divergent maps. The one map shows a line of garrisons stretching all along the coast from Trapezus to Pityus; though not in all points identical, it is parallel to Arrian's[3]. On the other map, however, only a couple of units appear slightly to the east of Trapezus; the other garrisons named in the *Notitia* are located inland, mostly on the Trapezus-Satala line[4]. By a curious series of toponymic coincidences, the geographical names involved can, indeed, be localized — with varying degrees of probability — according to each of the patterns cited. But each arrangement has historical implications of its own or, alternately, betrays a different view of fourth-century Pontus. Should one learn from the *Notitia* that the empire was able to maintain a continuous hold over the Georgian coast? Or does the very same list reveal, on the contrary, that the extent of Roman rule was reduced considerably and that territories which Romans had previously controlled from their coastal strongholds came under the sway of the mighty Lazian kingdom[5]?

In this note we hope to take the problem of localizing the garrisons listed in the *Notitia Dignitatum* out of the current impass. The key is to be found in the names of the units. This indicator divides the early Byzantine garrisons in Pontus into two distinct groups which did not appear simultaneously. Considering their deployment as it developed over time suggests solutions for many a problem of the region's historical geography.

Chapter XXXVIII of the *Notitia Orientis* dedicated to *dux Armeniae* distinguishes between units stationed *in Ponto* and the rest, the garrisons of Armenia proper[6]. The cornerstone of the Pontic defenses is the *legio I Pontica* in Trapezus (l. 16) which replaced the city garrison exterminated c. 256 by invading Borans and Goths[7]. In its earliest attestation, an inscription from May 288, the legion — named *leg(io) pr(ima) Pont(ica) Diocl(etiani) et Maximiani* — commemorates the construction of a drill field in the mountains near Ayasofya (Colybrassus) in Rough Cilicia. The editors believe that this was the work of a legionary detachment sent from Trapezus to Isauria; in our view, the text may rather suggest that the legion destined for Pontus

2. *Notitia Dignitatum, Or.* XXXVIII, ed. O. Seeck, Berlin 1876, pp. 83-85.

3. V. LEKVINADZE, « 'Pontijskij limes' » (The Pontic « limes »), *VDI* 1969, no. 2, 75-93; A. A. M. BRYER-D. WINFIELD, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos,* Washington 1985, vol. I, pp. 324-327 (with excellent maps); N. Ju. VORONOV, *Dioskuriada-Sebastopolis-Chum,* Moscow 1980, pp. 89-95. Bibliographic references to the views discussed aim to be representative rather than exhaustive.

4. E. BÖCKING, *Notitia Dignitatum,* Bonn 1839-1853, vol. I, pp. 433-440; N. ADONTZ, *Armenia in the Period of Justinian,* tr. N. Garsoïan, Lisbon 1970, pp. 81-82; N. Ju. LOMOURI, « K vyjasneniju nekotoryh svedenij 'Notitia Dignitatum' i vopros o tak nazyvaemom Pontijskom limese » (Towards the Clarification of Certain Data of the *Notitia Dignitatum* and the Question of the So-called Pontic *limes*), *VV* 46, 1986, 59-74.

5. As argued, with much polemical ardour, by LOMOURI, *ibid.*, notably against LEKVINADZE (cited in n. 3).

6. This distinction is alleged to go back to the time of Diocletian when Pontus constituted a separate command; cf. D. HOFFMANN, *Das spätrömische Bewegungsheer und die Notitia Dignitatum,* Düsseldorf 1969-1970 (Epigraphische Studien 7), pp. 411-413.

7. On the sack of Trapezus, see ZOSIMUS I, 33, ed. F. Paschoud, vol. I, Paris 1971, pp. 31-32.

was formed and trained in Isauria before being installed in Trapezus[8]. In addition to the legion, the Pontic troop included eight smaller auxiliary units (ll. 31-38) :

Ala prima Iouia felix, Chaszanenica;
Ala prima felix Theodosiana, Pithiae;
Cohors prima Theodosiana, Ualentia;
Cohors Apuleia civium Romanorum, Ysiporto;
Cohors prima Lepidiana, Caene-Parembole;
Cohors prima Claudia equitata, Sebastopolis;
Cohors secunda Ualentiana, Ziganne;
Cohors, Mochora.

Cohors Apula civium Romanorum, cohors prima Lepidiana and *cohors prima Claudia equitata* belong to the oldest Roman units in Asia Minor; their presence is documented at least as early as the second century[9]. *Ala prima Iouia felix* bears the name of Diocletian's patron deity. The cohort in Mochora is anonymous. Yet apart from these five older units, there are three of a distinctly recent creation : the cohorts named after Valens and Theodosius, and the Theodosian *ala*. Two more *alae* named after Theodosius appear among units commanded by *dux Armeniae* in another part of the list[10]. Taking into account this injection of new *auxilia* in the 370-390s, we propose to study the Pontic garrisons group by group. We will discover that, once separated, each group reveals a coherent geo-strategic pattern. Too often neglected in the *Namenforschung,* this point deserves special emphasis : garrisons are never

8. See J. F. GILLIAM, « A Diocletianic Inscription from Ayasofya and Imperial Military Supernomina », *ZPE* 15, 1974, 183-191, for a revised text and references to earlier editions. The inscription is formulated in the name of the entire legion, while in the documents of the period a detachment on a separate mission is as a rule specifically designated as *vexillatio.* Note the Isaurian name, Trocundus, of the legion's commander in a later tetrarchic inscription from Trapezus (DESSAU, *ILS* 639).

9. M. ROXAN, « Pre-Severan Auxilia Named in the Notitia Dignitatum », in R. GOODBURN-Ph. BARTHOLOMEW (eds.), *Aspects of the Notitia Dignitatum,* BAR Supplementary Series 15, Oxford 1976, 59-80.

10. Listed last among units, whose officers' commissions were issued by the *laterculum majus,* are three *alae : ala Rizena, Aladaleariza* (Olotoedariza of the *Itinerarium Antonini* on the road from Nicopolis to Satala); *ala Theodosiana, apud Auaxam* and *ala felix Theodosiana, Siluanis* (XXXVIII, 17-19). As Seeck indicated correctly in his edition by a dividing bar, the localization *in Ponto* refers only to the *legio I Pontica* (ll. 15-16); the *alae* appear after the legion because they occupy the lowest position in the general hierarchy of units listed in the *laterculum majus* part of the chapter. For the enigmatic *apud Auaxam* and *Siluanis* — which can be sought in Armenia and in Pontus alike — no plausible site has as yet been suggested. H. KIEPERT, « Die Verbreitung der griechischen Sprache im pontischen Küstengebirge », *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 25, 1890, 317-330, p. 325, and on his numerous maps, identifies Auaxa as Ausa, a village in the Larachane valley; ADONTZ (cited in n. 4), p. 81, follows Kiepert on Auaxa and, for his part, identifies *Silvanis* as Solonenica, situated between Trapezus and Satala in the *Itinerarium Antonini.* Yet in both cases the resemblance of names is vague, and the strategic logic of crowding new units into a well protected region is not evident. In the 90 km of mountains between Trapezus and Domana alone Adontz places no less than eight garrisons! It could be tempting to believe that Silvan, the modern name of Martyropolis, preserves an ancient tradition; however, V. MINORSKY, art. Maiyāfārikin, *Encyclopedia of Islam* III, 1936, 157-161, derives Silwāni from the name of Sulaimāni Kurds who once dominated the region.

dispersed at random. Localizing a unit is not only a matter of finding toponymic resemblances but even more so of defining the defense system of which it was part.

1. The older units.

a. *Cohors Apuleia civium Romanorum, Ysiporto; cohors prima Lepidiana, Caene-Parembole.* Ysiporto, alias Hyssos Limen, is a port about 30 km to the east of Trapezus. As for Caene Parembole, the *Passio* of St. Orentius and his brothers also locates it on the coast, between Trapezus and Rizaion[11]. A more precise indication — not noticed in some recent studies — appears in the anonymous late-sixth-century *Periplus Ponti Euxini* which indicates a placename τὸν νῦν λεγόμενον Καλὴ παρεμβολὴ 16 *milia* to the west of Rizaion. Despite the assimilation of the site's name to that of the Kalos river nearby, it can be no other than Caene Parembole of the *Notitia*[12]. Thus the two cohorts control the coast to the east of Trapezus, at the distance of c. 30 and c. 60 km, respectively, from the city.

b. *Ala prima Iouia felix, Chaszanenica; cohors, Mochora.* The location of Gizenenica (Chaszanenica) in *Tabula Peutingeriana* places the *ala* in the mountains c. 25 km to the south of Trapezus. A site named Mochora is attested c. 30 km farther to the south of Chaszanenica. Many scholars identify it as Mochora of the *Notitia*. Others place Mochora at Mocherisis, a city in Lazica mentioned by Procopius. The names' resemblance is less pronounced, however, and what is more, this identification has involved a misunderstanding of one kind or another each time it has been proposed. Thus in a recent study, Procopius is alleged to place Mocherisis « somewhere on the Iberian shore », and the cohort is conceived to be part of the coastal line of garrisons[13]. In fact, Procopius situates the city of Mocherisis « against the boundary of Iberia », in the region of Rhodopolis (*Bell.* II, 29, 17-18) which is c. 80 km from the shore. This accords with his later description of the country of Mocherisis surrounding the fortress of Cotiaion-Kutaisi (*Bell.* VIII, 14, 46-48). The ruins of Mukhuris-tsikhi (the fortress of Mukhuris), viewed by some Georgian scholars as the site of ancient Mocherisis, are c. 70 km from the sea[14]. Thus a cohort at Mocherisis could neither be part of coastal defenses nor rely on the costal line of communications. A different scheme of garrisons' deployment, which rightly sets Mocherisis on the banks of Phasis « à l'intérieur de l'Ibérie » and yet takes it for Mochora, solves the problem of the unit's isolation by identifying Sebastopolis of the

11. *Synax. CP,* col. 767-768; P. PEETERS, « La légende de S. Orentius et ses six frères martyrs », *An. Boll.* 56, 1938, 241-264; cf. J. O. ROSENQVIST, Some Remarks on the Passions of St Eugenios of Trebizond and Their Sources, *An. Boll.* 107, 1989, 39-64, pp. 54-62.

12. A. DILLER, *The tradition of the Minor Greek Geographers,* Oxford 1952, pp. 125-126 (the text); cf. p. 113 on the text's date. The *Periplus* is adduced by LEKVINADZE (cited in n. 3), p. 89, who assumes that Καλὴ replaced Καινὴ by a scribal error; PEETERS, *ibid.*, BRYER-WINFIELD (cited in n. 3) and LOMOURI (cited in n. 4), neglect it, to the detriment of their respective arguments.

13. BRYER-WINFIELD (cited in n. 3), pp. 304-305; but the authors also describe a « Byzantine » castle at Pontic Mochora and survey the attestations of the site's name.

14. N. Ju. LOMOURI, « Iz istoričeskoj geografii drevnej Kolhidy » (De la géographie historique de l'ancienne Colchide), *VDI* 1957, no. 4, 96-110, pp. 107-108, citing S. G. Kauhčišvili; cf. the map on p. 101.

Notitia as the city of Phasis. The river Phasis becomes the connection between the inland cohort of Mochora-Mocherisis and the cohorts at Sebastopolis and Ziganne on the shore; together, they form the most eastern line of the imperial defenses [15]. Yet this entire arrangement collapses due to one simple fact : the city of Phasis has never been called Sebastopolis. This old fallacy should be discarded once and for all [16]. Thus the *Notitia* shows no Roman units at Phasis or any place close to Mocherisis. Away from all lines of communication, a solitary Roman garrison stuck deep inside Lazica makes no sense [17]. We feel confident, therefore, in situating the anonymous cohort of Mochora at Mochora, on the Trapezus-Chaszanenica line, continued farther to the south by the garrisons of Domana and Satala and by the forts of the Armenian frontier. The unit occupies a crucial strategic position controlling the mountain pass of the Pontic Gates.

c. *Cohors prima Claudia equitata, Sebastopolis.* Two sites were proposed for the cohort : Sebastopolis on the Colchian shore (modern Sukhumi) and Sebastopolis in Pontus (Sulusaray) [18]. Neither fits into the pattern suggested by the other five older units which guard Trapezus and its approaches from the east and from the south. Yet security reasons could require stationing a rear unit in Pontic Sebastopolis, just as the city, laying « at the intersection of one of the main military routes between the West and Armenia Minor and of the great strategic highway which linked the Black Sea port of Amisos with the eastern frontier and Melitene », housed a military *statio* under the Principate [19]. The presence of an « old » unit in Sebastopolis-Sukhumi, which would then be the only Roman garrison on the shore of Colchis in the period before Valens, is, on the contrary, very hard to imagine. The strategic importance of the region is obvious, yet what purpose could be served by a single cohort, isolated and with no support within a radius of over 300 km? These considerations militate for Sebastopolis in Pontus; yet what, in our view, decides the issue in its favor is the evidence, hitherto neglected, of a garrison in the city close to the time of the *Notitia*'s composition.

15. D. VAN BERCHEM, *L'armée de Dioclétien et la réforme constantinienne,* Paris 1952, p. 32. The author seems to place Ziganne-Ziganeos much closer to the mouth of Phasis than its actual location, on which see p. 534 below.

16. Commenting on the abrupt description of the Pontic shore in Ptolemy, *Geography* V, 6, 6, K. MANNERT, *Geographie der Griechen und Römer,* Nürnberg 1801, vol. VI, 2, p. 359, suggested that under Trajan, the name of Phasis was changed to Sebastopolis. Supported by H. KIEPERT, *Lehrbuch der alten Geographie,* Berlin 1878, p. 88, the equation Phasis = Sebastopolis recurs in many maps and handbooks. Yet Ptolemy mentions only one Sebastopolis on the shore, which, as argued by C. MÜLLER, *Claudii Ptolemaei Geographia,* vol. I, 2, Paris 1901, p. 870, can only be Sebastopolis-Dioscurias. Full of most obvious errors, Ptolemy's description can, in any case, authorize no conclusions which are not supported by independent evidence. One can imagine the confusion if two major centers on the Colchian shore were to bear the same name.

17. V. CHAPOT, *La frontière de l'Euphrate de Pompée à la conquête arabe,* Paris 1907, p. 373, n. 1; LOMOURI (cited in n. 4), pp. 63-64.

18. On Sebastopolis' proposed identification as Phasis, see nn. 15-16 above.

19. T. B. MITFORD, « The God Pylon in Eastern Pontus », *Byz.* 36, 1966, 471-490, p. 484. One more unit in the Armenian command, *ala Rizena,* was stationed at the crossing of two important roads, at Olotoedariza (cf. n. 10 above), somewhat to the rear of the frontier line of forts; see F. and E. CUMONT, *Voyage d'exploration archéologique dans le Pont et la Petite Arménie* (Studia Pontica II), Brussels 1906, p. 322.

Gregory of Nyssa passed through Sebastopolis on the way back from his sister Macrina's funeral in January 380. En route he encountered an officer, a relative of his and beneficiary of one of Macrina's numerous miracles, who commanded the local garrison : ἀνήρ τις τῶν ἐν στρατείᾳ λαμπρῶν στρατιωτικὴν ἡγεμονίαν ἔχων ἐν πολίχνῃ τινὶ τῶν κατὰ τὸν Πόντον, ᾗ Σεβαστόπολις ὄνομα, μετὰ τῶν ὑπηκόων ἐνδιαιτώμενος [20]. As if to make clear that the unit was no regiment of *comitatenses* stationed in Sebastopolis temporarily, Gregory multiplies indications that this was a permanent garrison. The officer « dwells » in the city with his soldiers and, as the miracle's story shows, with his wife and daughter as well ; his command is defined with reference to the city (ἡγεμονίαν ἔχων ἐν πολίχνῃ τινὶ) rather than to a specific unit. His family links with Gregory, a scion of a propertied Pontic clan, are also a significant indicator. One of Synesius' letters reveals that good connections in the capital could secure a local notable the command over a garrison unit in his home province [21]. This was precisely the position of Gregory's relative. By way of contrast, had he commanded *comitatenses,* his chances of being permanently stationed close to home would have been slim indeed.

All these elements indicate that in the late fourth century, the city of Sebastopolis *in Ponto* housed a permanent garrison. The unit must be listed in the Notitia, and according to its location, it should come under the *dux Armeniae*'s command. While a most misleading coincidence could conceivably make it disappear between 380 and 396, this scenario would return us to the difficulty mentioned above : that of an « older » unit stationed alone on the far-away shore of Colchis. It appears to us more plausible to conclude that the garrison commanded by Gregory's relative in Pontic Sebastopolis was none other than the *cohors prima Claudia equitata.*

Towards the middle of the third century, a continuous line of Roman strongholds controlled the shore from Trapezus to Pityus. As military and commercial centers, coastal cities and forts served as channels of imperial influence among the tribes of the interior. Yet in the third quarter of the third century, repeated invasions by Borans and Goths brought the Roman order in the area to a complete collapse. Using the kingdom of Bosporus as their base, the barbarians forced inhabitants to carry them in their ships to within imperial territory. Zosimus, our main and often only source on these events, describes the sack of Pityus and Trapezus and the extermination of their garrisons [22]. He provides no details on smaller cities, but the soldiers there could hardly survive more than twenty years of anarchy on their own, after the destruction of the main units. If not slaughtered, they must have been evacuated [23]. A distorted echo of these attacks sounds in a later legend on a major invasion of Pontus and Cappadocia by Sauromatus, King of Bosporus, at the time of Diocletian [24]. Yet if historical Diocletian did not have to face invaders from

20. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Sainte Macrine,* ch. 36, ed. P. Maraval, Paris 1971, p. 256. On the date of Gregory's voyage, see C. ZUCKERMAN, « Cappadocian Fathers and the Goths », in this volume, 473-486, p. 483.

21. SYNESIUS, *Ep.* 110, ed. A. Garzya, Rome 1979, p. 195.

22. ZOSIMUS, I, 31-33, ed. Paschoud, pp. 30-32; cf. I, 63, pp. 54-55.

23. As argued by LEKVINADZE (cited in n. 3), p. 81.

24. Against a renewed attempt by B. NADEL, « Literary Tradition and Epigraphical Evidence.

Bosporus — the last raid took place c. 275 — his deployment of garrisons is clearly designed to prevent any danger from that direction in the future. With one cohort placed in the rear, the five other garrisons defend the approaches to Trapezus from a possible invasion by sea or by land. Two cohorts watch the coast at the distance of one to two days' sail. As they occupy the best ports, an invading fleet would be forced to land in unfavorable conditions and exposed to attack from one of the forts. The mountain roads, unlikely to be taken by an invading army given the lay of the land, are guarded by two other auxiliary units, mainly against raids by the neighbouring tribe of Tzani. Finally Trapezus, previously defended by legionary detachments from Satala and Melitene, now receives an entire legion of its own. No such protection could be extended to cities dispersed along the coast. Once localized, the six older units reveal a marked retreat of the imperial defenses. Their absence farther to the east than Caene Parembole indicates that Diocletian's policy in regard to the one-time Roman possessions along the north-eastern Black Sea coast was not unlike his better known decision concerning Nubia : outlying regions which could not be efficiently defended were left to their own fate.

2. The « recent » units.

In localizing the « recent » garrisons, which is admittedly more problematic, two considerations can provide some guidance. Valens' policy in the region is marked by the struggle over Iberia; we will see that it had repercussions on the Colchian coast. In the middle of the sixth century, Procopius of Caesarea describes on that same coast two fortresses, which survived « from earlier times » until his own days. There is every reason to expect that they are listed in the *Notitia,* and we will argue that this, indeed, was the case.

a. *Ala prima felix Theodosiana, Pithiae.* Despite the unusual spelling, *Notitia*'s Pithiae is most commonly identified as Pityus (Pitsunda) in Colchis. Two alternative sites have been proposed : Ophis or Ophious (modern Of) on the coast between Hyssos Limen and Rizaion, and Thia noted in the *Itinerarium Antonini* on the road Trapezus-Satala [25]. Both are rather forced. In the latter case, the name in the *Itinerarium* is assumed to have lost the first syllable. The argument for Ophis is that Ptolemy's *Geography* gives its name as Πιτιοῦσα. Yet in the words of his editor, Karl Müller, Ptolemy's entire « descriptio orae maritimae... erroribus scutat », and since all other sources agree in calling the site Ὄφις, Ὀφιοῦς, Opiunte, Offeunte, etc., there is no reason to believe that it ever had a different name [26]. Besides, the two sites lack a military justification : Thia is just about 15 km from Mochora; Ophis is less than 10 km to the west of Caene Parembole. In a region in no way threatened,

Constantine Porphyrogenitus' Information on the Bosporan Kingdom in the Time of Emperor Diocletian Reconsidered », *Dialogues d'histoire ancienne* 3, 1977, 87-114, to prove the historicity of the invasion described in *De Administrando Imperio,* N. A. FROLOVA, « Monetnoe delo Foforsa (285-308 gg. n. è.) » (Coinage under Phophors, 285-308 A. D.), *SA* 1984, no. 2, 34-53, shows convincingly that the story should better be left in the realm of legend where it obviously belongs.

25. For references, see LOMOURI (cited in n. 4), p. 64, who cites both alternatives with equal approval.

26. See MÜLLER (cited in n. 16), p. 868; cf. *RE* XVIII, 1, col. 650, *s. v.* Ophis 6.

there was no point in doubling the old units with new ones. As for Pityus in Colchis, the argument for its being garrisoned at the time of the *Notitia* is strengthened by another consideration. In 407 the city was chosen as the place of exile for John Chrysostom. John's younger contemporary, Theodoret of Cyrrhus, notes in this connection specifically that Pityus was the utmost limit of the Roman power in Pontus (τέρμα δὲ τοῦτο καὶ τοῦ Πόντου καὶ τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας) [27]. This power could not be exercised without some kind of military presence, and Procopius names, indeed, Pityus as one of the two Roman forts on the Colchian shore which had garrisons « from earlier times » [28]. This implies a much wider extension of the Roman *hegemonia* than is suggested by the Diocletianic deployment of garrisons. The *ala*'s name indicates the timing of this expansion : a Roman garrison appears in Pityus under Theodosius, that is, after an interruption of more than a century.

b. *Cohors prima Theodosiana, Ualentia; cohors secunda Ualentiana, Ziganne.* The placename Valentia is not attested. Emperor Valens' name given to some city in Pontus obviously did not stick and did not replace the old name in the sources. For Ziganne, there are again two candidates. One is Zigana, a road station or village below the mountain pass of the same name, c. 55 km to the south-west of Trapezus [29]. The other is the town, later a bishopric, of Ziganeos (modern Gudava) located in the mouth of the river Ziganis (Okumi) on the shore, c. 60 km to the south-east of Colchian Sebastopolis [30]. The toponymic data are ambiguous, yet strategic considerations regarding each site may provide a clue for localizing the unit. The site of Zigana is just over 10 km to the west of Mochora; it is on the same mountain road which c. 30 km to the north-east is guarded by the *ala* of Chaszanenica. Stationing a new cohort in the rear of both these units at the time when the theatre of hostilities was far removed from the Pontic mountains would be a bizarre step for Valens to take. On the other hand, the *ala* at Pityus alone could not assure Roman *hegemonia* of the coast and would never be stationed as a solitary garrison. Nor could it be efficiently supported from Zigane(os) over the distance of c. 120 km. A unit is missing between the two, and since there is only one site in the region which could conceivably serve as a garrison base, we suggest that Valentia was the name given by Valens to Sebastopolis in Colchis. Then the Byzantine deployment in northern Colchis, as it emerged under Valens and Theodosius, consisted of three bases, located at a convenient distance of c. 60 km — about a day's sail — from one another. Published archeological data from Sebastopolis include a city wall, allegedly of the fourth century; this is hardly enough to attribute Valens a role in fortifying

27. THEODORET, *Eccl. Hist.* V, 34, in PG 82, col. 1264.

28. PROCOPIUS, *Bell.* VIII, 4, 4-6; *Aedif.* III, 7, 8-9.

29. On the site, see BRYER-WINFIELD (cited in n. 3), pp. 326-327; note Bryer's argument that a garrison at Zigana would have been wasted.

30. *Notitiae episcopatuum ecclesiae constantinopolitanae,* ed. J. Darrouzès, Paris 1981, I, 417; II, 486; III, 580; IV, 438, give the form Ζιγανέων, from which the editor derives the placename in the nominative Ziganeoi (p. 500, *s. v.* Lazikè, métropole Phasis). Yet St. Cyriakos, one of Orentius' brothers, died ἐν τόπῳ λεγομένῳ Ζιγάνεως (see n. 11 above), and Σιγάνεος is the form in some of Ptolemy's manuscripts, *Geography* V, 9, 2; cf. Müller's note *ad loc.* The spelling of the river's name varies as well, cf. *Periplus Ponti Euxini,* ed. Diller, p. 127 : εἰς Σηγάμην τὸν καὶ Ζήγανιν λεγόμενον ποταμόν. The site was localized by N. A. Berdzenišvili, cited by LEKVINADZE (cited in n. 3), p. 82, n. 26; cf. LOMOURI (cited in n. 14), p. 102.

the city[31]. Yet Sebastopolis is the other Roman fortress in Colchis mentioned by Procopius along with Pityus[32]. We have stated our reasons why Sebastopolis in the *Notitia* is the Pontic and not the Colchian one. Nevertheless, the location of two other coastal units and Procopius' testimony suggest that the latter was also garrisoned. The problem is solved if Valentia is identified as Sebastopolis in Colchis. A possible consideration behind an attempt to rename one of the Sebastopoleis could be eliminating the administrative inconvenience of having two homonymous cities under one military command.

The data on Byzantine policy in the Caucasus in the second half of the fourth century, though scattered and few, explain the renewed installation of garrisons on the Colchian coast, its timing and the choice of bases. Initially, imperial aspirations focused on the kingdom of Iberia, the main political power in Georgia. The treaty of 299 confirmed the Roman emperors' right to confer the royal insignia on Iberian kings[33]. This arrangement was maintained until the 360s, when Julian's defeat radically upset the balance of power between Rome and Persia. The treaty concluded in 363 between Jovian and Sapor apparently did not mention Iberia specifically, yet with Roman armies retreating and Armenia falling under the Persian sway, any Roman claims in Iberia must have been considered by Sapor as obsolete. He did not tarry to depose Sauromaces, « quem auctoritas Romana praeficit Hiberiae », and to accord the crown to his own creature, Asparuces, instead. Valens countered by sending *comes* Terentius with twelve legions to Iberia and restoring Sauromaces. Then an attempt was made to divide Iberia between the two rival claimants to the throne, yet Sapor did not ratify the arrangement, and — taking advantage of the empire's weakness following the Gothic invasion — expelled Sauromaces and the troops which supported him in 378[34].

Emperor Valens could cherish no ambitions concerning Iberia unless a solution was found for the problem of communications. Count Terentius took his legions across Armenia, yet this act was hardly compatible with the treaty of 363 which closed the country to Roman troops. The overland route to Iberia could now be used by the imperial army only at risk of confrontation with Persia or when the two countries were already in the state of war[35]. Yet to keep a client state, one had to be able to

31. A « fourth century » wall is described by L. A. ŠERVAŠIDZE-L. N. SOLOV'EV, « Issledovanie drevnego Sebastopolisa » (The Study of Ancient Sebastopolis), *SA* 1960, no. 3, 171-179, p. 177; V. A. LEKVINADZE, « Oboronitel'nye sooruženija Sebastopolisa » (The Fortifications of Sebastopolis), *SA* 1966, no. 1, pp. 203-210, dates it as « early medieval ». Neither publication provides the data which would permit a verification of the proposed conclusions.

32. See n. 28 above.

33. PETRUS PATRICIUS, fr. 14, *FHG* IV, p. 189; see E. CHRYSOS, « Some Aspects of Roman-Persian Legal Relations », *Kleronomia* 8, 1976, 1-60, R. C. BLOCKLEY, « The Romano-Persian Peace Treaties of A. D. 299 and 363 », *Florilegium* 6, 1984, 28-49.

34. Following CHRYSOS, *ibid.*, pp. 45-48 and BLOCKLEY, *ibid.*, pp. 36-37, we side in our survey with AMMIANUS MARCELLINUS, XXVII, 12, 4; 16-18; XXX, 2, 7-8, against C. TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown 1963, p. 150, n. 5, who claims that the surrender of the Roman suzerainty over Iberia was stipulated by the treaty of 363.

35. In the negotiations of 377/8, Sapor made this point clear in presenting Valens with two alternatives : either keep the newly created kingdom of Western Iberia but at the price of dividing Armenia between the two super-powers, or maintain the « independence » of the Armenian kingdom but then

intervene in its affairs, and what Valens needed was a neutral way of reaching Iberia, without directly offending the Persians. His only option was the road which connects Iberia to the Black Sea shore through Lazica, the same road which in the sixth century was used by the invading Persians in the opposite direction. Valens' garrison in Zigane(os) and his concern for Sebastopolis renamed, as we suggest, Valentia seem to indicate the emperor's awareness of the new geo-political constraints. From the central Caucasus, the imperial policy had to be increasingly reoriented towards the Black Sea.

After Valens' death, his Iberian policy was further revised. Theodosius did not contest the expulsion of Sauromaces. Iberia became a client kingdom of Persia. Shrunken to more realistic dimensions, imperial ambitions in the Caucasus focused on the enclave between the sea and the Likhi mountains which is the kingdom of Lazica. In Arrian's *Periplus,* the king of Lazi is one among petty tribal rulers whose royal power is « granted » by the Roman emperor[36]. No evidence is available on Lazica in the two and a half centuries that followed[37]. In the fifth and the sixth century, however, we see its position strengthened considerably. The king of Lazica receives his regalia from Constantinople, yet he is now the one who grants them to other tribal « kings » in the Byzantine sphere of the Caucasus. This appears to be a recent privilege. First under Theodosius and a Persian king Varanes — Theodosius I (379-395) and Bahram IV (338-399) or Theodosius II (408-450) and Bahram V (420-438) — the Lazian kings acquire the right to appoint the kinglets of their mountain neighbours, the Suani[38]. By the time of Procopius, howe-

renounce any claim on any part of Iberia (Amm. Marc. XXX, 2, 2). None of the commentators explains why the two options were mutually exclusive. In fact, Sapor reminded Valens that he cannot have his cake and eat it too. An « independent » Armenian kingdom, as Valens claimed it to be, could not be used for transit by the imperial troops sent to support Sauromaces. If, however, this independence was recognized to be fictitious, then not only the empire could annex the part which gave it access to western Iberia, but also Persians could claim a portion of the Armenian territory for themselves. That small part of Armenia, which Valens' envoys Victor and Urbicius agreed « by mistake » to annex in 377/8 (Amm. Marc. XXX, 2, 5), was most probably a corridor which connected the empire to Iberia. The mistake, which Ammianus denounces, was, of course, that this action was bound to encourage a parallel Persian claim. Yet the division proposed by Sapor in 377 was much more favorable to the empire than the conditions obtained by Theodosius about a decade later : not only all of Iberia was lost, but also the Byzantine portion of Armenia was too small to assure a land connection to Lazica.

36. ARRIAN, *Periplus Ponti Euxini,* 11, ed. A. G. Ross, vol. II, Leipzig 1928, p. 113.

37. Despite the lack of sources, the status of Lazica is the subject of an animated argument among Georgian historians. A concept most recently defended by N. Ju. LOMOURI, « K istorii vzaimootnošenij Lazskogo (Egrisskogo) carstva i Vizantii v V v. » (From the History of Relations between Lazian (Egrissian) Kingdom and Byzantium in the Fifth Century), in *Vizantijskie očerki,* Moscow 1982, 23-36, assumes the steady growth and expansion of an independent Lazian kingdom throughout the third and the fourth century; Z. V. ANČABADZE, *Istorija i kul'tura drevnej Abhazii* (History and Culture of Ancient Abkhazia), Moscow 1964, pp. 201-208, and Ju. N. VORONOV, *Tajna Cebel'dinskoj doliny* (The Mistery of Cebel'da Valley), Moscow 1975, pp. 142-143, place Lazica under Iberian suzerainty. Voronov's claim, however, that also in the fifth century (Byzantine) Lazica was subordinate to (Persian) Iberia, *ibid.,* p. 144, is surely unfounded; on Dzuanser's ninth-century, *History of Vaxt'ang Gorgasal,* which he cites as evidence, see Bernadette MARTIN-HISARD, « Le roi géorgien Vaxt'ang Gorgasal dans l'histoire et dans la légende », in *Temps, mémoire, tradition au Moyen Age,* Aix-en-Provence 1983, 207-242, pp. 225-227.

38. MENANDER PROTECTOR, fr. 11, *FGH* IV, p. 217, on which see p. 542 below. If the former royal pair is preferred, the proximity of dates may suggest that the status of Lazica was defined as part

ver, Lazian suzerainty over the tribes of Suani, Scymni, Apsili and Abasgi had an old tradition behind it and was enforced with full imperial support[39]. The other privilege which the Lazi enjoyed until the 520s — and which, according to Procopius, they cherished above all — was the freedom from Roman garrisons in their territory. An ally, Lazica was entrusted with its own defense[40]. Yet Theodosian garrisons of the *Notitia* are installed on the shore, the Valentia-Sebastopolis garrison facing the tribal territory of the Apsili and the garrison of Pityus opposite another subject tribe of the Lazi, the Abasgi. Was Theodosius' policy reversed, or rather — since we know that the two garrisons survived until the Persian invasion of the 540s — was Procopius unprecise in his description of Lazica's status? In fact, neither. This diplomatic problem found an appropriate diplomatic solution.

On the face of it, our few sources on Lazica abound in contradictions. In a panegyric for Theodosius I pronounced in 389, Pacatus uses the clearest language possible to situate Lazica outside Roman empire : « positus extra Romanum Colchus imperium »[41]. Yet eighteen years later, John Chrysostom is sent in exile to Pityus, which Theodoret of Cyrrhus describes as τέρμα... τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας. The same Procopius, who claims that no Roman soldiers were stationed in Lazica before Justinian's unwise decision to fortify Petra, presents the garrisons of Sebastopolis and Pityus as the last vestiges of the old Roman line of coastal fortifications[42]. Finally Justinian, who recognized the special status of *Lazica nostra* outside the provincial system, attached Pityus and Sebastopolis, « fortresses rather than cities », to reorganized Helenopontus; before, they belonged to the province of Pontus Polemoniacus (*Nov.* XXVIII). The careful description of Lazica in Procopius explains this apparent anomaly. The heart of Lazica is the Phasis basin with its right-bank tributaries. Scymni, Suani, Apsili and Abasgi are recognized subjects of the Lazi. Yet the coastal strip between Sebastopolis and Pityus originally belonged to a different tribe, which Procopius does not subject to the Lazian king, the Saginae. From them it passed into the hands of Romans : μοῖραν δὲ αὐτῶν τῆς παραλίας Ῥωμαῖοι ἐκ παλαιοῦ ἔσχον. Φρούριά τε δειμάμενοι ἐπιθαλασσίδια δύο, Σεβαστόπολίν τε καὶ Πιτιοῦντα, ... φρουρὰν ἐνταῦθα στρατιωτῶν τὸ ἐξ ἀρχῆς κατεστήσαντο[43]. From the official imperial standpoint, this part of the coast — in fact, two small enclaves around the two fortresses — was an ancient patrimony of the Roman people and in no way part of the kingdom of Lazica. In the sixth-century perception, however, this territorial claim did not go as far to the south as Zigane(os). *Cohors secunda Ualentiniana,* indicated in the *Notitia,* must have been withdrawn, probably not long after this document was produced.

of the same agreement — about which, unfortunately, so little is known — which established the division of Armenia.

39. PROCOPIUS, *Bell.* VIII, 2, 23 : on Scymni and Suani; 2, 23 and 10, 7 : on Apsili; 3, 12 : on Abasgi. On another subject tribe of the Lazi, the Missimiani, see AGATHIAS III, 15, 8, ed. R. Keydell, Berlin 1967 (CFHB 2), p. 104.

40. PROCOPIUS, *Bell.* II, 15, cf. LOMOURI (cited in n. 4), pp. 66-67.

41. PACATUS XIV, 2, in *Panégyriques latins,* ed. E. Galletier, vol. III, Paris 1955.

42. See nn. 27-28 above.

43. PROCOPIUS, *Bell.* VIII, 4, 3-4. That Sebastopolis was built in the ancient land of the Sanigae — whom he mistakenly calls Saginae — Procopius read in Arrian's *Periplus.* For the sake of his argument, he expands this claim to Pityus.

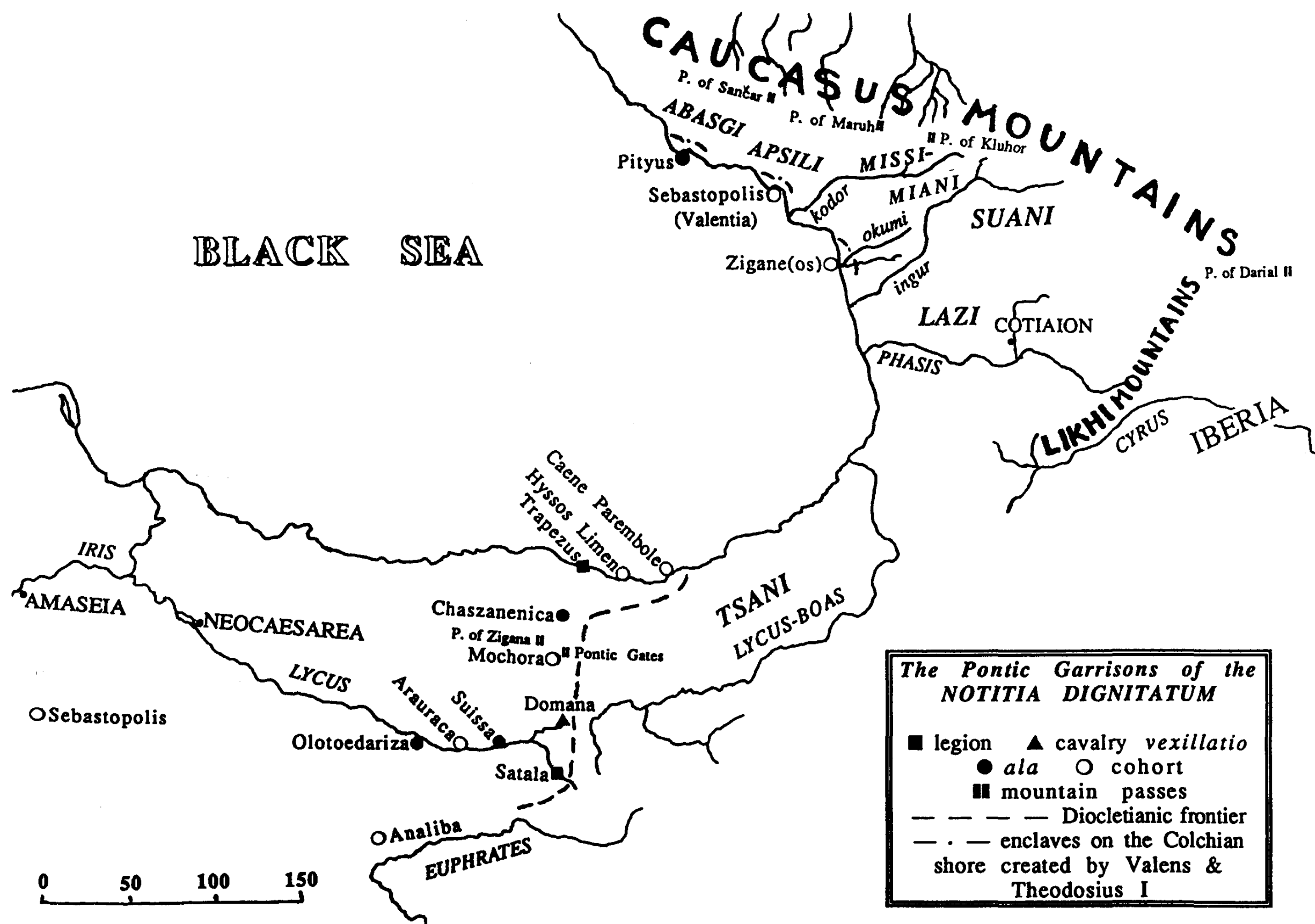
The data of the *Notitia* have obvious limitations. The chapter on *dux Armeniae* lists the permanent garrisons, not the mobile forces occasionally employed in the region. A single cohort installed in Zigane(os) is no indicator as to the strength of troops which could be brought to Lazica by Valens. The text cannot be claimed either to provide a complete picture of garrisons at any time between Diocletian and Theodosius[44]. At these two time-points, however, the *Notitia* draws a clear line of the imperial defenses, and thus enables us to delineate precisely the borders of the empire in the Pontic region. The Diocletianic location of forts appears as a coherent whole; during the hundred years that passed, it seems to have been preserved intact. It turns out that at the end of the third century, the Roman *hegemonia* on the Black Sea shore did not spread farther than Caene Parembole, c. 60 km to the east of Trapezus. The inland frontier was drawn even more to the west, along the line of Trapezus-Chaszanenica-Mochora-Domana-Satala, thus leaving the unsubmitted tribe of Tzani outside the imperial confines. Two units stationed to the rear, at Sebastopolis and Olotoedariza, controlled important crossroads, while two more, at Arauraca and Suissa, secured the route along the Lycus valley. The Theodosian deployment, which is the one that the *Notitia* presents, features an important addition : an enclave on the shore of northern Colchis held by the units of Zigane(os), Valentia-Sebastopolis and Pityus. Reduced in size by the withdrawal of the most southern garrison of Zigane(os), this enclave was maintained until the time of Justinian.

Our conclusions admit the abandonment of the Colchian coast under Diocletian yet show it to be only temporary. No attempt had been made to revive the second-third-century system of coastal bases or to reclaim possession of the entire coast of Lazica. Yet while leaving « the autonomous peoples » between Rizaion and Batum[45] as well as the kingdom of Lazica to their own devices, Theodosius I made a particular effort to secure for the empire the most northern part of the shore of Colchis : a Theodosian *ala* appears in Pityus, and a Theodosian cohort is installed in Valentia-Sebastopolis. Cultivating the friendship of the mountain tribes of the interior is another aspect of the same policy. From the second half of the fourth century, archaeological findings reveal an intensified influx of Byzantine weaponry to the tribes of Apsili and Abasgi, Sebastopolis' and Pityus' closest neighbours. In Michel Kazanski's study of the phenomenon of the empire's militarized client-tribes, the case of the Apsili and the Abasgi is the most striking[46]. In the long run, this proved to be the region where Byzantine influence held the strongest and lasted well into the eighth century. A look at the map makes its importance for the empire apparent : the garrisons on the coast face the mountain passes of Sančar, Maruh and Kluhor. Thus they keep the way open for trade and diplomatic traffic with peoples of the Northern

44. In a well known passage, which defies commentators as to the value of its data and the period to which it should be assigned, ZOSIMUS, II, 33, 1, ed. Paschoud, p. 105 and the note, pp. 230-237, makes a mention of *τῶν παρὰ τὸν Φᾶσιν φρουρίων* at the time of Constantine. We hesitate to draw any conclusions from this reference given its problematic context.

45. PROCOPIUS, *Bell.* VIII, 3, 10. Surprisingly enough, this description of the region appears to be more antiquated than the one in *Bell.* II, 29, 22, which presents the entire coast between Petra and Trapezus as imperial territory.

46. M. KAZANSKI, « Contribution à l'histoire de la défense de la frontière pontique au Bas-Empire », in this volume, 487-526, pp. 488-493.



CAUCASUS MOUNTAINS
P. of Sančar
P. of Maruh
P. of Kluhor
P. of Darial
ABASGI
APSILI
MISSI-
MIANI
SUANI
Pityus
Sebastopolis
(Valentia)
kodor
okumi
ingur
Zigane(os)
LAZI
COTIAION
PHASIS
LIKHI MOUNTAINS
CYRUS
IBERIA
BLACK SEA
Caene Parembole
Hyssos Limen
Trapezus
IRIS
AMASEIA
NEOCAESAREA
Chaszanenica
P. of Zigana
Mochora
Pontic Gates
TSANI
LYCUS-BOAS
LYCUS
Arauraca
Suissa
Domana
Sebastopolis
Olotoedariza
Satala
Analiba
EUPHRATES
0 50 100 150
The Pontic Garrisons of the NOTITIA DIGNITATUM
legion
cavalry vexillatio
ala
cohort
mountain passes
Diocletianic frontier
enclaves on the Colchian shore created by Valens & Theodosius I

Caucasus, the more distant steppe tribes and the rich countries of Asia[47]. Our presentation also explains the timing of the garrisons' installation. As long as the empire kept hold of Iberia, it had access to the main passes of the central Caucasus, and the importance of those in Lazica was marginal. Once Iberia was lost to Persia, the northern passes alone escaped Persian control. The kind of traffic passing through them is known from sixth-century sources : by that time, subsidies to trans-Caucasian tribes and distant diplomatic itineraries were firmly established[48]. Now we learn that these alternative routes were initially secured by the same very emperor who had to renounce Iberia, Theodosius I.

II. The Byzantine misadventure in Suania

The description of the peace negotiations of 561-562, which Menander Protector derived from Peter the Patrician's report, contains a detailed summary of the treaty between Justinian and the Persian king Chosroes I, the only diplomatic monument of the kind preserved in Greek[49]. No wonder that translations, quotations and commentaries of the text are legion. Yet modern commentators tend to neglect a related diplomatic controversy, to which Menander accords almost as much space as to the treaty itself and which concerns the mountain country of Suania. Its status was first argued by the two plenipotentiary envoys, Peter for Byzantium and Iesdegusnaph for Persia; later the case was submitted to the king Chosroes I himself. The basic position of each side is clear : the Byzantines claim back Suania, their ancient possession, while the Persians, who occupied the country in 552, affirm that it now belongs to them. The impression which Peter the Patrician, on whose report we depend, strives to create is of a classic clash of might against right. In this note we will try to show that the argument was more complicated than Peter makes it appear. Following each side's reasoning step by step is a fascinating exercise in « byzantine » diplomacy in which the Persians outperformed the Byzantines themselves. But the case also deserves study for the light it sheds on the history of Suania and on the imperial policy in south-western Caucasus.

The peace negotiations between Byzantium and Persia which started in 561, had for purpose replacing the truce of 557 by a more permanent treaty. The main point of contention was the kingdom of Lazica, still partly occupied by Persian troops. The envoys arrived, no doubt, with clear instructions on the subject, and as soon as the conditions of Byzantine gold payments to Persia were settled, the Persians committed themselves to a complete withdrawal from Lazica. The negotiated

47. See ANČABADZE (cited in n. 37), p. 194; VORONOV (cited in n. 37), *passim*.

48. On the envoys of tribes coming across the Kluhor pass to be paid, see AGATHIAS III, 15, 9, ed. Keydell, p. 104; on the mission of Zemarchos, who escaped a Persian ambush thanks to his expert knowledge of the passes, see MENANDER, fr. 22, *FHG* IV, p. 230 and n. 61 below; cf. I. V. KAMINSKAJA, « Labinskie varianty torgovyh dorog severo-zapadnogo Kavkaza » (The Laba Variants of the Trade Routes in the North-Western Caucasus), *VV* 49, 1988, 201-204.

49. MENANDER, fr. 11 in *FHG* IV, pp. 206-217; fr. 3 in *Excerpta de legationibus*, ed. C. de Boor, Berlin 1903, part I, pp. 171-188; fr. 6, 1 in R. C. BLOCKLEY, *The History of Menander the Guardsman*, Liverpool 1985, pp. 54-87.

agreement was then submitted to Justinian and to Chosroes I and approved by both. It was only when they met for a second time to write down the agreed conditions in both languages in the final form, that the envoys discovered a crucial discrepancy in their respective interpretation of Lazica's borders. For Peter, the mountain tribe of Suani was part of the Lazian kingdom. Said Iesdegusnaph : « Autonomous were the Suani, and never they were subjected to the rule of the Lazi ». During the negotiations, Peter had no difficulty in showing that Suania originally belonged to the empire. Only recently (in 552), Tzathios, its ruler, switched allegiance to Persia after having obtained the retreat of the Byzantine garrison by falsely announcing the approach of a huge Persian host and bribing the commanders. The Persians did not deny it. They never made use of Ernst Stein's claim that Suania was at some time under Persian suzerainty [50]. For them this also was not the point. The agreement approved by the emperor and the Persian king did not stipulate a return to the status quo before the hostilities started; it specified Persian withdrawal from Lazica alone. Thus Peter the Patrician could either abandon the old text and try to negotiate a new one which would include Suania as a territory apart, or sign the treaty as it was and leave the question of Suania for further negotiations. He chose to sign after Iesdegusnaph assured him by oath that he will assist the Byzantine envoy in presenting the controversy before the king Chosroes in person.

Thus in the first round of negotiations the Persians marked points. Peter should have established an agreed map of Lazica before sending the treaty to Justinian for approval; it appears that he did not. We will now see why the Persians so stubbornly insisted on detaching Suania from Lazica. Peter's own report reveals that they had an excellent case.

Peter's first speech before Chosroes is a remarkable specimen of diplomatic rhetorics. He reiterated the Byzantine claim on Suania as an old imperial possession yet suggested that the emperor may willingly accept the country as a gift if Chosroes believes it to be his by right. He emphasized that the peace will not be stable unless the Suani return to their lawful lord, and this time he could support the claim of Lazian suzerainty with documentary proofs. Chosroes was shown a list of old kings of Lazi (παλαιτέρους Λαζῶν βασιλεῖς), with a parallel list of the kings of Suania and cross-references indicating by which Lazian king each Suanian king was appointed. The Persian king did not give up yet visibly taken aback by this well prepared offensive, switched the topic. After a while, though, the king brought the subject of Suania up again. He asked some questions which Peter could answer with his usual astuteness and then cut the argument short : « You say that Suania is subjected to the Lazi. If you are able to substantiate this by a written document (ἐν γράμμασιν), you will be by no means denied your right ». « You will have it immediately », said Peter and drew a booklet (βιβλίδιον) out of his cloak. He explained that, according to an ancient custom, any appointment of a king in Suania involved an exchange of letters between Constantinople and Lazica : upon being notified of the old king's death, the emperor delivered each time an authorization for the Lazian king to appoint one of the Suani as the new ruler of his tribe. Thus Peter's evidence was beyond contestation. The controversy appeared to be settled.

50. E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire,* Bruges, vol. I (1959), p. 357, vol. II (1949), p. 303.

But Peter should have guessed — as perhaps he did — that Chrosroes was playing a trick. The document which he requested with such pomp and emphasis was obviously the very same list of kings that had been presented in the first place. Chosroes had seen the text before and had not been impressed — why would he make the outcome of the entire litigation depend on it now? The document's title, which Peter cites this time in full, explains everything : this was a list of « kinglets » (βασιλίσκοι) appointed by the Lazian kings in Suania « from the time when Theodosius (I or II) ruled over Romans and Varanes (Bahram IV or V) ruled over Persians, until emperor Leo (457-474) and (the Persian king) Peroz (459-484) ». After having read the list, Peter added : « Up to these (two rulers), we know from documents both the Lazian kings and all the rulers of Suania appointed by the Lazi. » This time Chosroes was better prepared. He willingly admitted the value of Peter's data yet claimed reciprocity : if we accept the documents which serve your cause, « should not one accord faith to our records (συμβόλαια) as well? » « I guess so », said Peter and was caught. He does not cite the records procured by the Persian chancellery, and therefore his report becomes rather blurred. Yet Chosroes' concluding remark makes clear the point which these records were brought to prove : « But then, following your own words, it should be admitted that some of these (Suanian) kings were, indeed, appointed one way while others otherwise. » Peter's booklet was admitted as evidence for the period it covered [51], but the last Suanian king it could name was crowned by the Lazi between 459 and 474. In the century which preceded Peter's mission, Suanian kings were appointed in a different way, and the Persians could obviously substantiate it.

Peter's claim that Suania was part of Lazica was made in good faith. The same official position is echoed by Procopius, who wrote several years before any controversy became apparent [52]. Peter did not think of specifying Persian withdrawal from Suania in the treaty, because he did not expect any trouble. Yet as we have seen, the Persians, in refusing to give up the country, took advantage of an intrinsic weakness in the Byzantine position. Proofs of Lazian suzerainty over Suania were missing for a good hundred years. Peter tried his best to cover up this handicap, and Menander Protector appears to have suspected his source of being, at least in this point, a bit too abrupt. While he admits having abridged Peter's report considerably, he claims that he reproduced all that had been said on Suania, καὶ οὐχ ἕτερα νοήματα ἐλέχθη Σουανίας πέρι. He warns us, moreover, that Peter, zealous of his future fame, may have presented some of the arguments as neater and more flattering for his diplomatic skills than they were in reality [53]. Peter's position is

51. BLOCKLEY (cited in 49), n. 82 on p. 260, admits that « Khosro's point is not entirely clear » yet takes him « to be implying that an apparently unvalidated document, such as that produced by Peter, has no absolute value as evidence ». This is, however, the opposite of what Chosroes actually says. He most certainly admits Peter's evidence, and the entire confusion is created by Peter's omission to cite the records which Chosroes produces in his turn.

52. PROCOPIUS, *Bell.* VIII, 2, 23. Procopius includes the Suani among the tribes whose kings are appointed by the king of Lazica, yet Peter's « booklet » shows that he was mistaken on this point.

53. MENANDER, fr. 12 in *FHG* IV, pp. 217-218; fr. 11 in *Excerpta de sententiis,* ed. U. Ph. Boissevain, Berlin 1906, pp. 19-20; fr. 6, 2 in Blockley, pp. 86-89; cf. V. GRECU, « Menander Protiktor und der persische Gesandtschaftsbericht Petros Patrikios », *Académie Roumaine. Bulletin de la section historique* 22, 1941, 78-84.

understandable, but so is that of the Persians. At no stage of the negotiations did they profess an intention of keeping Suania forever. But once they could prove that Lazica and Suania were two separate countries, the return of the latter had to be paid for separately, in addition to the gold delivered at the end of 561 for the evacuation of Lazica. As the negotiations continued, the Persians made it clear that the empire could have Suania back as well, but for a price [54].

Peter and, by consequence, Menander are most discrete as to the reasons for the change in the way the Suanian kinglets were appointed. Yet Peter's list reveals its approximate date, between 459 and 474, and it is probably no coincidence that the only other mention of the Suani by an early Byzantine historian falls precisely between the same years. In a fragment, which can be placed c. 468, Priscus of Panion tells of a grave conflict which opposed the Romans and the Lazi to the people of Suani [55]. Some Suanian fortresses were captured, bearing witness to the attempts by the Lazian king to solve the problem with his own forces. Once, however, there was a danger of a Persian intervention, he urgently requested Roman troops to be sent to Lazica [56]. The Lazian king in question was probably the same Gobazes who about twelve years earlier had tried to shake off Byzantine suzerainty over Lazica by seeking Persian help [57]. This time, his Suanian subjects seem to have used the same intrigue against Gobazes himself. The king was promised help, but we do not know how earnest the Byzantines were in defending the rights of their problematic client. The proximity of dates strongly suggests, in any case, that Suanian « autonomy », which the Persians emphasized in the negotiations of 561-562, was the result of the conflict mentioned by Priscus. Suania remained Byzantine, and some kind of exchange of gifts between Suania and Lazica continued [58], yet as Peter's lists show, the emperor no longer forced the Suani to have their rulers appointed by the Lazian king.

Neither Persians nor Byzantines prized Suania for itself. Two Persian commanders in Lazica reported to Chosroes that the country is a robbers' den unworthy

54. MENANDER, fr. 15 in *FHG* IV, pp. 220-222; fr. 5 ed. de Boor, part I, pp. 188-191; fr. 9, 1 in Blockley, pp. 96-103.

55. PRISCUS, fr. 41 in F. BORNMANN, *Prisci Panitae Fragmenta,* Florence 1979, translated on p. 106; fr. 51 in R. C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire,* Liverpool 1983, pp. 358-361. Unlike Bornmann, whose text is based on a collation of manuscripts, Blockley presents a compilation of printed editions. He errs in suggesting that in the corrupted passage at the beginning of our fragment, de Boor printed σώματος « per errorem » : as we could verify in *cod. Bruxellensis* 11317-21, fol. 96v, σώματος and not σήματος is the manuscript reading (correctly read by Bornmann, whose edition Blockley seems to have ignored).

56. An old conjecture, most recently adopted by BLOCKLEY, *ibid.,* makes the Suani capture somebody else's, allegedly Persian, fortresses : τὰ φρούρια, ἅπερ ⟨ὑπὸ⟩ τῶν Σουάνων ἀφῄρηντο. Nothing justifies, however, this arbitrary revision of the political situation described. Bornmann, following de Boor, prints the text as transmitted and translates accordingly.

57. Gobazes visited Constantinople in 466. His abdication ten years earlier in his son's favor was evidently a ploy, since during the visit he is described as the king of Lazi; see *PLRE* II, p. 515, *s. v.* Gobazes, for references on his exploits.

58. Peter, in MENANDER (fr. cited in n. 49), indicates that the king of Lazica was entitled to a « tribute » of honey, leather and some other products from the Suani; in his turn, however, he was bound by custom to deliver them grain.

of his attention[59]. On another occasion, Menander echoes a similar evaluation on the Byzantine side : « ἡ γὰρ Σουανία ἀξιόλογος μὲν οὐδαμῶς ». He claims, nevertheless, that it is of great value for the empire because of its location : unless controlled by Romans, the country could be used by Persians for approaching and devastating Lazica[60]. As presented by Menander, the danger does not seem to be great : massing sufficient troops in Suanian mountains was a difficult task, and Persians would probably prefer to attack from Iberia, as before. Yet if Justinian and his successors made the recovery of Suania a central issue in the relations with Persia, it was for a reason. The old Persian general Mermeroes did not fail to notify his king that Suania is Σκυθῶν πάροδος, the entrance gate of Scythians[61]. Whoever controlled it, could let in raids by the tribes of the northern Caucasus. In this way, the Persians there could, indeed, threaten Lazica. The story of Zemarchos, Justin II's ambassador to the Turcs, shows, moreover, that Persian occupation of Suania jeopardized the traffic through the pass of Kluhor, the empire's main link across the Caucasus. From Suania, located to the south-east, Persians could easily send an ambush in the territory of the Missimiani, who dwelled above the Apsili at the immediate approaches to the pass[62]. The imperial government knew that in this mosaic of tribes set between the sea and the northern spurs of the Caucasus range, it could not relinquish one without weakening the entire system of communications considerably. Thus the real issue of the Suanian controversy was the security of the northern Caucasian passes, first established as an imperial stronghold by Theodosius I almost two hundred years before.

III. Bishops and the Garrison in Fourth Century Cherson

A notorious place of exile, a privileged point of encounter or confrontation with peoples of the steppe, the city of Cherson in the Crimea is mentioned on some occasion by most Byzantine historians, ancient and modern alike. Yet as all histories view the empire from the capital, none of them shows interest for Cherson,

59. MENANDER, fr. 11 in *FHG* IV (cited in n. 49).

60. MENANDER, fr. 15 in *FHG* IV (cited in 54).

61. MENANDER, fr. 11 in *FHG* IV (cited in n. 49). Note, however, that BLOCKLEY's statement (*op. cit.* in n. 49), p. 259, n. 75, that « Khosro had decided to establish a marzban in Suania after a Khazar raid through the region had penetrated into Persia » is mistaken. Nothing is known on « a marzban in Suania », and in any case he would be of no help in stopping raiders who penetrated in fact through the far away Caspian pass of Derbend.

62. MENANDER, fr. 22 in *FHG* IV, p. 230; fr. 9, ed. de Boor, part II, pp. 453-454; fr. 10, 5 in Blockley, pp. 126-127. Z. V. ANČABADZE, *Iz istorii srednevekovoj Abhazii (VI-XVII vv.)* (From the History of Medieval Abkhazia, VI-XVII cent.), Sukhumi 1959, p. 62, n. 1, identifies the pass τῆς Δαρεινῆς, which brings Zemarchos into Apsilia while leaving Missiminia at the left, as that of Maruh. KAMINSKAJA (cited in n. 48), p. 202, follows V. A. Kuznecov in identifying it as the better accessible pass of Sančar. Given the closeness of the two passes, both possibilities are open. BLOCKLEY, *op. cit.*, n. 149 on pp. 266-267 and the map on p. 33, places Missiminia (Miusimia) in the northern Caucasus and enlarges Apsilia to several times its size so as to make the pass of Darial (which he identifies as Menander's Dareine) lead « through the Caucasus into Apsilia ». Thus he draws an entirely new geography of the Caucasus which, without further proofs, we hesitate to accept.

marginalized by its location across Euxinian Pont, for its own sake. Their scattered references are supplemented by findings of large-scale excavations conducted on the site for over a century, which include a number of inscriptions[63]. This is the evidence which properly belongs to what one might call a positivist history of Cherson. Yet there is another kind of sources, unsystematic yet surprisingly abundant, which focus on Cherson, speak from Cherson and tell the stories of Cherson. These are the Chersonian legends.

The best known is the legendary, with obvious traits of an historical pamphlet, which tells of the protracted wars between Cherson and Bosporus, of the prudent and brave lady Gykia, and of the city's ancient privileges in the matter of taxes. Constantine Porphyrogenitus must have found the text fascinating if, despite its non-administrative subject, he appended it to *De Administrando Imperio*[64]. Set in the distant past is the *Passio* of pope Clement, drowned under Trajan with an anchor tied to his neck off the shore of Cherson. The rock on the sea bottom was miraculously transformed into a shrine, and once a year the sea receded letting crowds of Chersonites walk through the waters and celebrate the saint's day where his body lay. A child left behind after one of the celebrations spent a year with St. Clement and the fish, yet was returned to his parents in better shape than ever[65]. The latest is the so-called *Korsunskaja legenda,* a tale, variously adapted in old Russian sources, which makes prince Vladimir accept the holy baptism in Korsun' (Cherson) after having raped the daughter of the local « prince » in her parents' presence and executed the latter. Finally, we have a cycle of tales on the Holy Bishops of Cherson under Diocletian and Constantine.

While Cherson's impact in « real » history is often faint, the nebulous edifices of « Cherson imaginaire » rise high. Inevitably, this lack of firm evidence tempts modern students of the city's past to rationalize the legend. For the early Byzantine period, this temptation is exacerbated by the feeling that the almost complete silence of contemporary historians conceals a crucial turning point in the city fortunes. While greater cities decline or disappear, Tauric Chersonesos — as this in no way prominent *polis* was anciently called — not only survives but becomes the main imperial bastion on the northern Black Sea coast, an archbishop's see and eventually a capital of a *thema.* The legends of the Holy Bishops of Cherson appear to confirm that this development was not due to chance but to a conscious imperial policy. We hear that the founda-

63. See A. JAKOBSON, *Rannesrednevekovyj Hersones. Očerki istorii material'noj kul'tury,* Moscow-Leningrad 1959; cf. J. SMEDLEY, « Archaeology and the History of Cherson : A Survey of Some Results and Problems », *Archeion Pontou* 35, 1979, 172-192, for more recent archeological findings. New studies are published regularly.

64. CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *De Administrando Imperio,* vol. I (text), ed. Gy. Moravcsik-tr. R. J. H. Jenkins (*CFHB* 1), Washington 1967 (2nd ed.), pp. 258-285; vol. II (commentary), ed. R. J. H. Jenkins, London 1962, pp. 205-209. The assumption that the legendary was « included in the book by error (p. 205) » makes little sense : since the text is followed by Constantine's own observations on ways to keep Cherson in check, « the error » must have been committed consciously by the learned emperor himself.

65. *BHG* 347-351e; many of the texts, with the Slavonic versions, are collected in P. LAVROV, *Žitija hersonskih svjatyh v greko-slavjanskoj pis'mennosti* (Lives of Chersonian Saints in Graeco-Slavonic Literature), Pamjatniki hristianskogo Hersonesa (Monuments of Christian Chersonesus) II, Moscow 1911, pp. 1-153.

tions of Cherson's ecclesiastical and military position were laid by no lesser ruler than Constantine the Great. With no other data available, the legend was elevated to history and cited as such. No wonder that for a recent student of early Byzantine Cherson, the participation of its bishop in the first oecumenical council of Nicaea and the installation of a garrison in the city by Constantine are « facts which have already become chrestomathical »[66].

The purpose of this note is not to deny the historical core of the Holy Bishops' story. What we hope to show is that the dating of the events has slid several decades back, thus making them more ancient than they actually were. We will start by presenting the better known records of the legend. Yet, rather than rationalizing their problematic data, we suggest that more credence should be given to a different, neglected version of the story which might put the bishops and the garrison in their proper period.

The memory of the Seven Holy Bishops of Cherson is celebrated on the 7th of March. At this date, Greek *menologia* preserve two longer versions of their acts; a shorter one is variously adapted in the *synaxaria*. One of the longer versions appears in the imperial *menologion* of Michael IV (1034-1041); it was published and studied by V. V. Latyšev together with a Slavonic version which is close to it in contents[67]. The other longer version was recently printed by F. Halkin from a fourteenth century manuscript; the text may go back to a pre-metaphrastic *menologion*[68]. Despite the lack of textual parallels and a discrepancy in contents, on which we will dwell below, the story told is basically the same. The two longer texts complete each other, and most of their data are organically united, in fact, in the Georgian translation of the acts which seems to give the closest idea of the lost prototype of this entire tradition[69]. The shorter synaxarial version approaches Halkin's text[70].

According to these sources, the church of Cherson is a daughter in spirit to the ancient church of Jerusalem. In the sixteenth year of Diocletian, as the persecutions rage, the bishop of Jerusalem, Hermon, decides that the time is ripe to preach the gospel to the barbarians of the Pontic coasts. In the group of missionaries he dispatches, Basileus is the one destined to spread the word of God among the Tauroscythians of Cherson. Yet despite a rare miracle — calling a dead child

66. S. A. Beljaev, « Vnov' najdennaja rannevizantijskaia mozaika iz Hersonesa » (A Recently Found Mosaic from Chersonesos), *VV* 40, 1979, 114-126, p. 126.

67. *BHG* 266, ed. V. V. Latyšev, *Žitija sv. episkopov hersonskih* (The Lives of the Holy Bishops of Cherson), in *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIIe série, classe historico-philologique, vol. VIII, 3 (1906), pp. 58-62 (the Greek text). The Greek original of the Slavonic text is lost.

68. *BHG* 265z, ed. F. Halkin, « La passion des sept évêques de Cherson (Crimée) », *An. Boll.* 102, 1984, 253-261.

69. V. V. Latyšev (introduction)-K. Kekelidze (translation), Žitie svv. episkopov Hersonskih v gruzinskoj minee (The Life of the Holy Bishops of Cherson in a Georgian *menologion*), *Izvestija imperatorskoj arheologičeskoj kommisii* 49, 1913, 75-88. Following Latyšev, we tend to consider this text as a close representative of the original version, rather than a secondary compilation. No firm conclusions, however, can be based on a translation (made from an unpublished manuscript), which is the only one accessible to us. Our exposition below is based, therefore, on the Greek texts.

70. BHG 267 (incl. b and c in *Novum Auctarium*), ed. Latyšev (cited in n. 67), pp. 63-65; *Synax. CP*, col. 513-518.

back to life — his mission ends in swift martyrdom. Notified by one of Basileus' few converts, three fellow Jerusalemites, Eugenius, Agathodorus and Elpidius, all bishops, arrive from Hellespontus and take over the church of Cherson. But the pagans know the routine by now and martyrize the entire bishops' team in no time at all. The mother-church of Jerusalem does not give up. Another bishop, named Aetherius, is sent to Cherson. As to his fate, the sources differ. Michael IV's *menologion* does not let him step once on the soil of Crimea : Aetherius is carried by adverse winds to the island of Alsos in the mouth of Dnepr, dies of disease and is buried there. By way of contrast, Halkin's text and the *synaxaria* ascribe him a brilliant career. It turns out that « the winter of the Hellenic craze was over » by now and « the spring of piety smiled ». Therefore, when Aetherius — who this time peacefully arrives in Cherson — discovers what kind of crowd he has to deal with, he wastes no time arguing with pagans but goes straight to Constantinople and complains to Constantine the Great. He comes back from the capital « fortified by a company of soldiers (χειρὶ στρατιωτῶν ὀχυρωθεὶς) », expels all idol-worshippers from the city and settles Christians in their place. Then the brave bishop parts again to report the success of the operation to the emperor. While sailing back from Constantinople to Cherson he dies, in this story as well, in the mouth of Dnepr.

Aetherius is succeeded by Capiton. Also in Michael IV's *menologion* Christianity finally triumphs, and the two traditions make Capiton emperor Constantine's appointee. Both claim that the emperor sent with the bishop a unit of five hundred soldiers. The descriptions of Capiton's reception diverge a bit, in accordance with the role which each tradition allots to Aetherius. In Latyšev's text, the pagans, still confident, challenge the bishop to prove the truth of his creed by deed. They dare Capiton to enter a burning furnace, which they use to produce lime for a new temple. In the other version, the pagans are completely demoralized; all they want is to be admitted back to their city, yet they need a proof which would enable them to switch to the new faith without losing face. A furnace happens to be nearby — of unspecified use, as pagans are obviously not in the position to build temples in Cherson — and, again, Capiton is invited to inspect it from inside. The bishop accepts the challenge yet demands that pagans deliver their children to the soldiers as hostages for their conversion if the miracle occurs. He enters the furnace in full bishop's attire and emerges unscorched. The pagans embrace Christ, and the entire city joins in building a church dedicated to St. Peter. The text of Michael IV's *menologion,* which is generally much richer in local details, adds that Capiton later obtained from the emperor the privilege that soldiers who assisted him so faithfully should stay in Cherson forever.

If one tries to read the story as history, numerous queries emerge. The continuous involvement of the church of Jerusalem in christianizing Cherson comes as surprize despite Latyšev's attempt to make it look natural [71]. Hermon, in any case,

71. LATYŠEV (cited in n. 67), pp. 34-38. An even more resolute apology of the legend — notably against I. FRANKO, *S'vjatij Kliment u Korsuni* (St. Clement in Cherson), L'vov 1906, unfortunately, inaccessible to us — is due to S. P. ŠESTAKOV, *Očerki po istorii Hersonesa v VI-X vekah po R. Hr.* (Sketches of the History of Chersonesos in the VI-X centuries), Pamjatniki Hristianskogo Hersonesa (see n. 65) III, Moscow 1908, pp. 13-25.

did not become its bishop before Diocletian's eighteenth year. The simultaneous ministry and martyrdom of three bishops seems to be just an economic way of disposing of three names preserved, without details on their life and time, on an old bishops' list. Finally, the use of the imperial troops for Aetherius' and Capiton's mission is out of line with Constantine's religious policy. But the name of Aetherius of Cherson appears among the signatories of the second oecumenical council of Constantinople in 381 [72]. Russian scholars claim that this was a second Aetherius who took the name of his famous predecessor [73]. Le Quien, though, insisted that Aetherius was one and the same, and that the hero of the acts should in fact be placed under Theodosius I [74]. A text which Le Quien did not know proves that his intuition was correct. It offers solutions to some of the other problems as well.

The Holy Bishops' memory is celebrated collectively on March 7, yet the most distinguished among them, Capiton, earned a holiday of his own which is the 22nd of December. A short story of his exploits, preserved in some *synaxaria* at this date, attributes his appointment to « Theodosius, the great emperor... after bishop Aetherius' death » [75]. Capiton's subsequent behavior fits what one would expect from a Theodosian bishop. He arrives with the firm intention to replace the temple of the Chersonian « idol Parthenios » with St. Peter's church. It is he who builds the furnaces to burn lime for the new building — their purpose finally becomes clear. Capiton performs the miracle before pagans in this story as well; in his own furnace, however, he might have felt more at home. Despite their general parallelism, the story of December 22 is independent in all its details from the longer tale of March 7. The former is the only one to preserve the memory of the temple of Parthenos, the main deity of ancient Chersonesos [76]. Its forcible replacement by a church, inconceivable before Theodosius, joins the line of similar measures initiated by this emperor all over his realm [77]. But the main contribution of the December 22 version is the date : it confirms the identity of Aetherius, the participant of the council of 381, as Capiton's predecessor in the Holy Bishops' acts [78]. There is no reason to contest the role ascribed to the two bishops by local tradition. The large-scale christianization of Cherson, carried out with massive imperial

72. See N. Q. KING, « The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 », in *Studia Patristica*, vol. I, Berlin 1957, 635-641, p. 639. In Mansi III, col. 572, the text is corrupted.

73. See, *e. g.*, n. 78 below.

74. M. LE QUIEN, *Oriens Christianus*, vol. I, Paris 1740 (repr. Graz 1958), col. 1329.

75. *Synax. CP*, col. 336-338; a shorter and inferior version — which transforms καμίνους εἰς κατασκευὴν ἀσβέστου into καμίνους ἀσβέστους and makes Jews proclaim the powers of the goddess Parthenos — in PG 117, col. 221. The text is not in the *BHG*.

76. On Parthenos and her temple in the center of Cherson, see E. DIEHL, *s. v.* Parthenos 2, *RE* XVIII, 4, col. 1957-1967. The change of name from Parthenos to Parthenios in our text might have been influenced by the name of cape Parthenion, a well known landmark on the shore not far from the city.

77. See S. BESSEL, « Umwandlung heidnischer Kultstätten in christliche », *Stimmen aus Maria-Laach* 69, 1905, 23-38, 134-143.

78. LATYŠEV (cited in 67), p. 21, argues, on the contrary, that the author of Capiton's synaxarian *Life* found Aetherius' name in the councilar acts (for Latyšev, this is Aetherius « usually called the second »), mistakenly identified him as Capiton's predecessor and, therefore, transplanted Capiton from Constantine's time to the time of Theodosius. This ingenious theory, however, implies research procedures highly unusual for a hagiographer and does not explain why then the synaxarian *Life* is on the whole more coherent and cites authentic data which is not in the longer versions.

support, can now be placed in the 370-380s [79]. It may have started under Valens, but the main push was due to Theodosius I.

In all versions of the legend, the bishops' mission is intimately linked with the arrival in Cherson of a company of imperial troops. A tradition, preserved in Michael IV's *menologion,* describes its transformation into a permanent garrison. After Capiton obtained « Constantine's » accord that the unit should stay, it was alloted permanent quarters in the eastern part of the city, « from the *regio* of the so-called small market to the site named Parthenon ». The citizens had to move out in order to make place for the soldiers and the bishop's retinue — their evacuation may be at the origin of the expulsion of pagans in Halkin's text — and from then on the district close to St. Peter's church was called τὰ Θεωνᾶ after Theonas, the unit's first commander [80]. The Georgian acts add that Theonas' kin mixed with the Chersonites and became their fellow citizens [81].

The legendary incorporated in *De Administrando Imperio* tells a different story of the garrison's origins. More importantly, it gives an idea of what the unit eventually became. According to this text, the people of Cherson excelled in the use of light artillery (*cheirobolistrai*), and with this weapon they could render important services to their Roman allies, first, under Diocletian, to Constantius and then to his son Constantine. In recognition of their efforts, Constantine the Great granted them, in addition to immunity from taxes, a yearly subsidy of a thousand *annonae,* as well as cord, hemp, iron and oil for their engines, « so that you may be *ballistarii* ». « The Chersonites, receiving their *annonae,* divided them out among themselves and their sons and so made up the *numerus* (τὸν ἀριθμὸν). This is why even to this day, their children are enrolled in the *numerus,* just as their parents had accomplished their military service » [82]. The editor of the legendary transforms the *numerus* of *ballistarii* into an autochthonous city milice, which by an ancient privilege was entitled to a yearly subsidy from the central government. This image must have been valid for his time. Constantine Porphyrogenitus mentions the transfers of « ten pounds (of gold) granted by the treasury to the *kastron* of Cherson ». His remarks make it clear,

79. This would explain the lack of any tangible archaeological evidence on the Christian life in Cherson before the second half of the fourth century as well as the absence of a Chersonian representative among the signatories of the Nicaean acts in 325. Note that the « basilica on the hill », originally placed by BELJAEV (cited in n. 66) in the first half of the fourth century, is now dated by IDEM, « Iz istorii social'noj žizni Hersonesa vtoroj poloviny IV-VI v. » (From the history of the social life of Khersones of IV-VI c.), *Palestinskij sbornik,* N. S. 29, 1987, 74-84, p. 81, n. 1, in the middle or the second half of the century.

80. Ed. Latyšev, p. 62. The explanation for why the district first defined « from the small market to the site named Parthenon » is then described as « close to St. Peter's church », is found in the synaxarian *Life* of Capiton : the church replaced the temple of Parthenos. The surrounding precinct kept the old name.

81. Tr. KEKELIDZE (cited in n. 69), p. 88.

82. *De Adm. Imp.*, ed. Moravcsik, pp. 258-266, esp. p. 266. Jenkins' translation of *cheirobolistrai* as arbalests and of *ballistarii* as bowmen is misleading. On Roman *cheirobolistra,* see E. W. MARSDEN, *Greek and Roman Artillery. Technical Treatises,* Oxford 1971, pp. 206-248, with D. NISHIMURA, « Crossbows, Arrow-guides and the *Solenarion* », *Byz.* 58, 1988, 422-435, p. 431-432; cf. D. B. CAMPBELL, « Ballistaria in First to Mid-third Century Britain : A Reappraisal », *Britannia* 15, 1984, 75-84. P. BRENNAN, « Combined Legionary Detachments as Artillery Units in Late-Roman Danubian Bridgehead Dispositions », *Chiron* 10, 1980, 553-567, is ingenious yet pushes the argument a bit too far.

moreover, that the imperial *strategos* did not dispose of any troops in the city, which he could use against the citizens in case they rebelled[83]. It appears that the defense of tenth century Cherson was indeed entrusted to a local milice, whose members, possibly recruited on a hereditary basis, considered themselves to be descendants of the ancient unit of *ballistarii*.

The unit's name — which the Holy Bishops' legends did not preserve — returns us to sound historical ground. A garrison of *devotissimi ballistarii* (τῶν καθ(ω)σιωμένων βαλλισταρίων) is attested to in Cherson by an inscription of 487/8[84]. A late-fourth-century inscription commemorates works on the Chersonian wall carried out by tribune Fl. Vitus and the *mechanici*[85]. « Mechanics » are architects but also specialists in building engines of war : in a contemporary definition, « mechanicus, qui instrumenta belli faciat necessaria »[86]. The unit of *ballistarii* had several of them, no doubt, and it is possible that military engineers rather than civilian architects were employed in building the wall of Cherson. But potentially the most significant, though in its present mutilated state most tantalizing, evidence on the unit is another Chersonian inscription, datable between 369 and 375. Only the right half of the upper part of the text is preserved; what is more, it is not clear to which extent the published photograph is reliable. Nevertheless, we venture some tentative, mostly negative, comments on the text and its proposed restitutions. Omitting the first six lines with the names and titles of Valentinian, Valens and Gratian, we reproduce it as printed in the most recent edition[87] :

perpetuis Augustis] Dom(itius) [M]odestus vir i
clarissimus praef]ectus pr(a)etorio
et] vi[r] clar(i)ssimus co
mes et magister n]umini magistatiqu⟨e⟩
eorum devoti administ]rante disponent⟨e⟩
]m decemprimo
praeposito a]norum se[n(iorum)] bal
listariorum, curante] m v(iro) p(erfectissimo) patre novi

l. 7 : semper Augustis] G. Alföldy, *Gnomon* 1984, p. 786. ll. 9-10 : we know of no parallel for the title *comes et magister,* without a designation of the magister's command. Better co[mes per Thracias, since the garrison of Cherson was traditionally attached to the command of the lower Danube. l. 13 : the editor's text obscures the actual reading « on the stone » — indicated as *varia lectio* —

83. *De Adm. Imp.*, ed. Moravcsik, p. 287; cf. A. PERTUSI, *Costantino Porfirogenito de thematibus,* Vatican 1952, p. 183; M. I. ARTAMONOV, *Istorija hazar* (History of Khazars), Leningrad 1962, pp. 354-355.

84. V. V. LATYŠEV, *Sbornik grečeskih nadpisej hristianskih vremen iz Južnoj Rossii* (A Collection of Greek Inscriptions of Christian Times from Southern Russia), St.-Peterbourg 1896, no. 7.

85. B. LATYSCHEV, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae (IOSPE),* vol. I (2nd ed.), Petrograd 1916, no. 450. The reigning emperors are Theodosius and Arcadius, which places the text after latter's appointment (383) and before Honorius' elevation to the purple (393). *PLRE* I, *s. v.* Eutherius 3, p. 315, and *s. v.* Flavius Vitus, p. 972, dates the text in 392, no doubt because no western emperor is named.

86. FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis* VIII, 27, 5, ed. W. Kroll, F. Skutsch, K. Ziegler, vol. II, Leipzig 1913, p. 341.

87. E̊lla I. SOLOMONIK, *Latinskie nadpisi Hersonesa Tavričeskogo* (Latin Inscriptions of Chersonesus

which is N.ORUMSEUBAL, with a space for one or two characters between N and ORUM. l. 14 : Alföldy's [per – – –]m v(irum) p(erfectissimum) pat(ronum) (?) removi[t / et – – –], *ibid.*, is inadmissible for lack of space, since he fails to notice that BAL in l. 13 requires restitution in l. 14.

Following all students of the inscription, we interpret BAL as mutilated *ballistarii.* As for its possible context, two remarks are in order. The editor's translation of *decemprimus* in l. 13 as « a priest of the imperial cult », distinct from the restituted *praepositus* of the *ballistarii* in l. 14, makes the text too crowded. There is no place for two people in the two lines, and *decemprimus* might rather be the grade of the unit's officer[88]. The editor's presentation of the unit's name is equally problematic. The proposed *se[n(iorum)]* is incompatible with the actual reading SEU, and in no text known to us, the sobriquet *seniores* or *iuniores* comes before the unit's actual name. The unit, moreover, must be listed in the *Notitia Dignitatum Orientis,* and the only three legions of *ballistarii* which come into question are *balistarii seniores* in the East, and *balistarii Dafnenses* and *balistarii iuniores* subjected to *magister militum per Thracias*[89]. Nothing suggests that the traditional and logical attachment of Cherson's garrison to the Danubian command was changed in the fourth century in favor of *magister militum per Orientem*[90]. We would expect, therefore, to find in Cherson one of the Thracian legions. A purely tentative restitution of ll. 13-14 could be *decemprimo/ [devotissimorum mecha]n[ic]orum seu bal/[listariorum iunioru]m* (or *Dafnensiu]m*)[91].

Successive Roman garrisons — some auxiliary cohorts, but mainly vexillations of Danubian legions — are attested in Cherson from the time of Nero until the first tetrarchy. In the latter period, the city was guarded by vexillations of the Scythian *legio II Herculia* and of the Moesian *legio I Italica*[92]. It is doubtful, however, whether they stayed there for long, especially after Constantine's settlement with the Goths pacified the entire region. On the other hand, none of the Thracian legions could

Tauric), Moscow 1983, no. 3; cf. *Année épigraphique* 1984, no. 804 (including Alföldy's corrections indicated in the apparatus below). In restitutions and commentary, the editor mostly follows M. Rostovtsev in *IOSPE* I (cited in n. 85), no. 449. The text is dated between the appointment of Domitius Modestus as praetorian prefect (mid-369) and Valentinian's death in 375. The editor indicates that the characters on the stone were traced with pencil before photographs were taken. It is not clear whether this concerns only the old photographs or the one she publishes as well.

88. Cf. *CTh* VI, 24, 7 and 8; *CJ* XII, 17, 2, 1; IOANNES LYDUS, *De magistratibus populi Romani* I, 46, ed. R. Wuensch, p. 47.

89. *Not. Dig. Or.* VII, 46-47; *balistarii Theodosiaci* VII, 57 and IX, 47, are a later, Theodosian creation. HOFFMANN (cited in n. 6), p. 181, n. 516, accepts the version of Constantine Porphyrogenitus' legendary on « die autochthonen Ballistarii von Chersonesos » and excludes them from the units of the *Notitia.* If using legendary data, however, he should have also considered the Holy Bishops' legends which reveal that this was originally a regular unit sent by the central government.

90. The argument in this sense in *PLRE* I, *s. v.* Anonymus 21, pp. 1009-1010, based on two impossible restitutions, should be rejected. Note that in the acts of the council of 381 (see n. 72 above), Cherson is attached to Scythia.

91. The reading of l. 14 is not secure, and we will neither attempt to interpret the rest of it (one would expect a description of the work performed) nor try to speculate on the possible relations between *mechanici* and *ballistarii,* since nothing is known on the structure of the artillery legions.

92. See SOLOMONIK (cited in n. 87), pp. 17-19, with references, and the book's review by G. ALFÖLDY, *Gnomon* 1984, pp. 784-786, who restitutes in nos. 12, 53 and 60 the name of the *legio II Herculia* unrecognized by the editor.

have been installed in Cherson by Constantine, and it may have been quite a long time before the two vexillations were replaced by the *ballistarii*[93]. In the military history of the region, the event which best explains the need to station a garrison in the city once again is the Hunic invasion. If so, the appearance of the *ballistarii* is contemporary with the inscription which first attests to their presence, and should be dated towards 375. The tradition preserved in the Holy Bishops' acts is then essentially correct. The unit, destined to leave such imprint in the city's collective memory, probably arrived in fact under Aetherius, and it was transformed into a permanent garrison after a decade or two, under Capiton. All this happened, however, not in Constantine's time but about half a century later. Garrisoned by Valens as an emergency measure, Cherson became the empire's permanent bridgehead in northern Pontus under Theodosius I.

* * *

In his masterly survey of Byzantine diplomacy, Dimitri Obolensky emphasizes the mutually complementary functions of the imperial strongholds in the Caucasus and in Crimea : these were the empire's gates to the world of the steppes[94]. Their later history, as the imperial dominions in both regions expanded and then shrank, is better known. The aim of the present study was to trace their origins, or, to put it differently, to trace the birth of the Byzantine policy in Pontus after the shock of the third and the fourth century defeats. A Roman lake for over two hundred years, the Black Sea became in the middle of the third century what the Mediterranean was to be after the rise of the Islam : a line of demarkation between two hostile worlds watching each other from opposite coasts. The invading tribes changed, but the northern coast of Pontus was from now on a source of permanent threat. Another major blow was the loss of the main client states in the Caucasus in the 360-380s. With Iberia and the major part of Armenia, Persians obtained control over the central Caucasian passes. It was Theodosius I who acted under the worst constrains and who designed the lasting solutions.

The measures which we have studied join so coherently that the impression is of a carefully designed and executed regional policy. How much of it was planned and how much improvised in response to the challenges and opportunities of the moment, we will never know. But this policy seems to reveal two primary goals. The empire would not give up access to Cherson and to Bosporus as, despite the havoc wrought by invasions, it still considered the Black Sea basin as a reservoir of grain

93. The *Dafnenses* were installed by Constantine in the trans-Danubian fort of Daphne in 328; their evacuation took place after the emperor's death, see Hoffmann (cited in n. 6), p. 226. The legion of *iuniores,* as its sobriquet indicates, could hardly be created before the 350-360s, see C. ZUCKERMAN, « *Seniores, iuniores* and the *Notitia Dignitatum* » (forthcoming). Cf. ZOSIMUS' description (IV, 5, 2, ed. Paschoud, vol. II, 2, p. 266) of Valens' rival Procopius hiding in Cherson : he was allegedly afraid of being turned over by the citizens, and no mention is made of the imperial troops.

94. D. OBOLENSKY, « The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy », in *Actes du XIIe Congrès International d'études byzantines,* vol. I, Belgrad 1964, 43-61, repr. in IDEM, *Byzantium and the Slaves,* London 1971; cf. Bernadette MARTIN-HISARD, « La domination byzantine sur le littoral oriental du Pont Euxin (milieu du VIIe-VIIIe siècles) », *Byzantino-bulgarica* 7, 1981, 141-156.

for Constantinople[95]. Nor could it forgo the strategic advantages engendered by direct contacts with the powerful new tribes installed to the north of the Caucasus and in the Caspian steppe. On the other hand, the state was no longer capable of achieving these goals by a large-scale military presence, as it had no forces to spare. These basic considerations were, no doubt, present in Theodosius' mind. Thus outside its main territory, the empire occupied two strategic strongholds on the Pontic coasts, which it defended by small regular garrisons and even more so by protective screens of heavily subsidized local barbarians[96]. Rather than bases for military intervention, these were essentially advanced posts of intelligence gathering, diplomatic traffic and trade. In a sense, where traditional Roman arms had failed, Theodosius I skilfully forged new, typically « byzantine » ones.

95. See G. DAGRON, *Naissance d'une capitale,* Paris 1974 (repr. 1984), pp. 531-532, with references.
96. See KAZANSKI (cited in n. 46).

BASILE II ET BYZANCE VUS PAR GRIGOR NAREKAC'I *

par Jean-Pierre MAHÉ

Commentant le jugement de Michel Choniatès [1], qui voit en Héraclius et Basile II les deux plus grands empereurs de Byzance, G. Ostrogorsky observe que ces deux noms symbolisent en effet « l'âge héroïque » de l'Empire, « inauguré par le premier, fermé par l'autre » [2], et il intitule son étude sur Basile II « Le point culminant de la puissance byzantine » [3].

Quand on considère la rareté relative des sources historiographiques byzantines sur ce grand règne [4], on ne peut qu'apprécier d'autant plus les documents latins, arabes, slaves [5] ou arméniens. Parmi ces derniers, on songe tout d'abord aux chroniqueurs contemporains, Step'anos Asołik Tarawnac'i [6] (jusqu'en 1004) et Aristakēs Lastivertc'i [7] (jusqu'en 1071).

Cependant l'un et l'autre de ces auteurs nous livrent un point de vue essentiellement centré sur l'Arménie septentrionale. Le premier écrit dans la résidence patriarcale d'Ani [8], sur ordre du catholicos Sargis Sewanc'i (992-1019); le second écrit dans sa ville natale d'Arcn, au Nord de l'actuelle Erzerum [9], sans cacher son ardent

* Une version plus courte de cet article a été présentée oralement à Dumbarton Oaks, le 29 avril 1988, sous le titre « Armenian Attitudes towards Byzantium in Grigor Narekac'i's History of the Holy Cross of Aparank' », au colloque *Byzantium and the Causasus* organisé par Robert Thomson et Nina Garsoïan, à qui nous exprimons nos vifs remerciements.

1. LAMPROS 1880, p. 354.
2. OSTROGORSKY 1956, p. 340.
3. *Ibidem*, p. 322.
4. *Ibidem*, p. 240.
5. *Ibidem*, p. 241-243.
6. MACLER 1917, p. IX-XIV, sur l'établissement du texte et ses différentes éditions.
7. CANARD-BERBÉRIAN 1973, p. V; XLII-XLV, sur l'établissement du texte et ses différentes éditions.
8. MACLER 1917, p. XXIII et XXVI s., sur l'idéologie de l'auteur, « historiographe des rois arméniens de la famille Bagratouni ».
9. CANARD-BERBÉRIAN 1973, p. XIV s.

patriotisme et son attachement à la défunte indépendance arménienne, symbolisée pour lui par les royaumes bagratides du Nord. Leur point de vue est donc souvent peu favorable, voire franchement défavorable à Byzance, sans atteindre, il est vrai, à l'hostilité [10] de Matt'ēos Uṙhayec'i [11], qui écrit un siècle plus tard, peu après 1136, à K'esun, sous la protection de Baudoin [12].

Aucun grand chroniqueur contemporain ne nous livre le point de vue de l'Arménie méridionale, ce royaume de Vaspurakan acquis à Byzance par Basile II, en 1021 [13] (ou 1019 [14]), en échange de domaines en Cappadoce alloués à son roi Senek'erim-Yovhannēs Arcruni. On accueillera donc avec attention l'*Histoire de la Sainte Croix d'Aparank'* [15], composée dans les dernières années du Xe siècle par le grand poète arménien de l'an mil, Grigor, moine de Narek dans le Ṙštunik', au Sud-Ouest du lac de Van [16].

Contrairement aux autres œuvres de cet auteur [17] — commentaires exégétiques, chants liturgiques, prières et exercices spirituels — dont le contenu, quoique marqué par les courants intellectuels de son époque [18], vise en principe à l'intemporalité, cette *Histoire*, par son objet même, relève de l'actualité. Elle est donc, avec les brefs colophons que Grigor ajoute à ses œuvres ou à celles de son père [19], l'un des seuls documents qui nous permettent de relier le poète à son temps.

Mais, avec lui, nous pénétrons dans le plus grand centre intellectuel de l'Arménie méridionale, au cœur du royaume de Vaspurakan, et nous découvrons, en quelque sorte de l'intérieur, le point de vue des rois et des princes, parents des prélats et des supérieurs des monastères. Sans qu'il faille en tirer des conclusions hâtives quant aux problèmes confessionnels, ce point de vue semble nettement plus favorable que celui des historiens du Nord à Basile II et à Byzance.

Cependant, quand on aborde la lecture de l'*Histoire de la Sainte Croix d'Aparank'*, texte dense et obscur d'une trentaine de pages, qui n'ont pratiquement pas été traduites et n'ont été que très fragmentairement étudiées [20], on ne peut que rester perplexe sur le genre littéraire et l'objet véritable de ce document.

S'agit-il réellement d'une histoire, comme l'annonce son titre, ou d'un éloge poétique assorti aux deux panégyriques de la Sainte Croix et de la Vierge [21], à quoi il sert de préface? Une fois même reconnu que le texte contient des éléments d'information sur le règne de Basile et de Constantin, on éprouve de grandes difficultés à les dater et à les identifier précisément. Qui s'attendrait à voir l'auteur recueillir des princes de Mokk', pour qui il écrit, quelque renseignement inédit sur la cour,

10. GROUSSET 1947, p. 630 n. 1, cf. *infra* n. 80 et 129.
11. Cf. BERBÉRIAN 1973/1974, p. 403-406, sur la façon de lire cet auteur.
12. INGLISIAN 1963, p. 191.
13. GROUSSET 1947, p. 553.
14. FELIX 1981, p. 138.
15. AWETIK'EAN 1827, p. 5-37.
16. KÉCHICHIAN 1961, p. 28 s.
17. *Ibidem*, p. 36-39.
18. MAHÉ 1983, p. 249 s.
19. DASNABÉDIAN 1989.
20. THIERRY 1973/1974, p. 203 s.; Č'AMČ'EAN 1785, p. 854-857, 903, 1022-1024.
21. Traduit par DASNABÉDIAN 1989.

sur les campagnes auxquelles certains d'entre eux ou de leurs alliés avaient participé, serait cruellement déçu. En fait, pour ce qui est du récit des événements, loin de trouver dans notre texte des compléments à ce que l'on connaît déjà par les autres sources concernant la période, ce sont plutôt ces autres sources qui nous permettront, le plus souvent, de comprendre le propos de Grigor Narekacʿi et la carrière de Zapʿranik de Mokkʿ, l'oncle de son commanditaire.

Mais au fur et à mesure que nous serons déçus par le maigre bilan événementiel de cette *Histoire*, nous serons davantage intrigués par l'appréciation extrêmement favorable à Byzance que l'auteur porte sur toutes les questions qu'il aborde : fondements religieux et vocation universelle du pouvoir impérial, utilité de l'émigration de certains princes arméniens vers Byzance, politique religieuse de l'Empire à l'égard des Arméniens. Est-il possible que, sur l'ensemble de ces points, Grigor Narekacʿi, fidèle sujet des rois de Vaspurakan [22], ait exprimé, dans les dernières années du Xᵉ siècle, une idéologie qui nous semblerait presque justifier à l'avance l'annexion byzantine de 1021 (1019), pourtant imposée plus tard par des menaces et des agressions musulmanes ainsi que des pressions diplomatiques byzantines difficilement prévisibles à cette époque ?

* * *

Rappelons les événements [23] qui donnèrent lieu à la chronique et posons le problème de sa datation.

Vers 951, dans le pays de Mokkʿ, contigu au Tarawn, mourut l'évêque Dawitʿ, apparenté aux princes de la contrée, qui était en même temps supérieur du monastère d'Aparankʿ, situé à une dizaine de kilomètres au Sud-Ouest de la localité de Mokkʿ. Quand ce religieux eut été enterré sous le maître-autel de l'église Saint-Jean-Baptiste qu'il avait lui-même construite, sa sainteté se révéla au fait que la terre de son tombeau opérait des guérisons miraculeuses [24].

C'est pourquoi, lorsque, dans des circonstances que nous aurons à préciser, le neveu du saint, Zapʿranik de Mokkʿ, seigneur du lieu, qui reçut plus tard à Byzance le titre de **Μαγκλαβίτης**, dut quitter le domaine de ses ancêtres pour se rendre à Constantinople, il emporta avec lui une certaine quantité de terre miraculeuse [25], dont le renom parvint jusqu'aux co-empereurs Basile II et Constantin VIII [26]. Ceux-ci ayant exprimé le désir d'honorer la mémoire du saint par des présents d'une richesse exceptionnelle au monastère d'Aparankʿ [27], Zapʿranik s'entendit avec l'évêque Stepʿanos, son neveu, pour réclamer une relique de la Sainte Croix [28], qui fut tout

22. KÉCHICHIAN 1961, p. 36. Grigor écrit son *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, à la demande de Gurgen-Xačʿik Arcruni, d'abord prince d'Anjewacʿik (le pays de son père) de 972 à 982, puis roi de Vaspurakan de 983 à 1003.
23. THIERRY 1973/1974, p. 203-205.
24. AWETIKʿEAN 1827, p. 13-14 (ch. 7-8).
25. *Ibidem*, p. 15 (ch. 10).
26. *Ibidem*, p. 16 (ch. 11).
27. *Ibidem*, p. 16 (ch. 12).
28. *Ibidem*, p. 17 (ch. 13).

d'abord déposée auprès du tombeau de Dawitʻ, dans l'église Saint-Jean-Baptiste d'Aparankʻ, puis transférée, le vendredi saint de l'an 983, en l'église de la Mère-de-Dieu, spécialement construite pour l'accueillir. Cette dernière cérémonie eut lieu avec un faste exceptionnel en présence des rois de Vaspurakan, Ašot-Sahak, Gurgen-Xačʻik et Senekʻerim-Yovhannēs[30]. De plus l'évêque Stepʻanos pria Grigor Narekacʻi de célébrer ce jour par une chronique des événements[31], suivie d'un *Panégyrique de la Croix*[32] et d'un *Panégyrique de la Mère de Dieu*[33].

Il est moins facile qu'on ne pourrait croire de fixer la date précise où Grigor s'acquitta de cette tâche. On dispose apparemment d'un terminus post quem, 983, la date de l'événement[34] et d'un terminus ante quem, 1002, la date où est achevé le *Livre de lamentation* qui cite le *Panégyrique de la Mère de Dieu*[35].

Néanmoins, la chronique s'ouvre par un éloge du règne de Basile et Constantin mentionnant des événements à coup sûr postérieurs à l'inauguration du sanctuaire d'Aparankʻ. Mais le problème est de savoir jusqu'à quelle date il faut descendre. Le premier éditeur du texte, G. Awetikʻean[36], estime devoir aller jusqu'à 1016, date à laquelle Grigor Narekacʻi était probablement mort[37]. Il en conclut donc que la chronique aurait été remaniée par quelqu'un d'autre[38].

À vrai dire, il ne serait pas en soi invraisemblable qu'après l'émigration des rois de Vaspurakan en Cappadoce et avant la mort de Basile, en 1025, quelqu'un ait songé à remanier l'ancien discours de Grigor — dont les reliques avaient été pieusement emportées en exode et déposées dans le monastère d'un village voisin d'Akn, qui fut rebaptisé Narek[39] — pour amplifier le panégyrique des deux co-empereurs et justifier ainsi, indirectement, la transaction acceptée par Senekʻerim-Yovhannēs. Dans ce cas, l'idéologie du texte, extrêmement favorable à Byzance, serait moins surprenante.

On hésitera toutefois à formuler une hypothèse aussi radicale. Si Grigor Narekacʻi n'est pas pleinement l'auteur du panégyrique de Basile II et Constantin VIII inclus dans sa chronique, qui aurait pu, au début du XIe siècle, l'amplifier si habilement, et si substantiellement, sans en briser le style, à la fois poétique et savant ? D'autre part, ce panégyrique n'est pas un simple hors-d'œuvre : il est nécessaire à la suite du récit, aussi bien de la brillante carrière de Zapʻranik de Mokkʻ que des dons accordés par les empereurs. Il y a donc lieu de réfléchir avant de l'amputer de prétendues interpolations. Enfin les événements du règne sont désignés en des termes si vagues qu'ils ne se prêtent pas aisément à une datation précise. Avant d'affirmer que tel ou tel

29. *Ibidem*, p. 23 (ch. 19).
30. *Ibidem*, p. 25 (ch. 22-23).
31. *Ibidem*, p. 84-85 (colophon).
32. *Ibidem*, p. 37-69.
33. *Ibidem*, p. 69-111.
34. *Ibidem*, p. 25 (ch. 23). Le transfert de la croix est daté « de l'an 432 de la race de Japhet », qui correspond bien à 983.
35. KÉCHICHIAN 1961, p. 429 n. 8.
36. AWETIKʻEAN 1827, p. 7, p. 30 n. 7 et 9.
37. KÉCHICHIAN 1961, p. 31, retient la date de 1010, plutôt fondée sur le silence de nos sources que sur des indices positifs, le seul *terminus ante quem* étant l'annexion du Vaspurakan.
38. AWETIKʻEAN 1827, p. 7.
39. KÉCHICHIAN 1961, p. 31-32.

d'entre eux est postérieur à l'an mil, il serait de bonne méthode de s'assurer qu'il ne s'agit pas plutôt d'un autre événement du même ordre à situer antérieurement.

Dans ce cas, on pourrait se contenter d'une hypothèse de remaniement plus modérée que celle d'Awetikʻean. Grigor aurait écrit la chronique aux alentours de 983, à la demande de l'évêque Stepʻanos, mais il aurait ensuite remanié et amplifié lui-même son texte, lui donnant, dans les dernières années du Xe siècle, la forme où nous le lisons actuellement.

Avant l'examen détaillé nécessaire à l'étude de cette hypothèse, indiquons sommairement la composition de l'ensemble. La chronique s'ordonne en quatre grandes parties :

1. ch. 1-7 : panégyrique du règne de Basile et Constantin.
2. ch. 8-15 : narration sur la vie de saint Dawitʻ, la carrière de son neveu Zapʻranik à Constantinople et la donation impériale.
3. ch. 16-20 : description des magnifiques constructions de l'évêque Stepʻanos pour abriter la sainte relique.
4. ch. 21-26 : relation de la journée inaugurale en présence des rois de Vaspurakan.

Le panégyrique de Basile et Constantin fait allusion aux campagnes de Basile en Bulgarie et en Syrie, ainsi que, moins nettement, aux révoltes des deux Bardas et à diverses guerres étrangères. Essayons, à partir des données imprécises du texte, de déterminer la date possible des événements.

« En ce temps-là, écrit l'auteur au début de sa chronique, des bouleversements très douloureux se produisirent entre divers endroits de la contrée des Grecs... et des fils du soleil couchant... qui tournaient leur regard vers le Sud et s'appellent Burhalkʻ [40] ». Cela nous paraît être une description allusive mais assez correcte de la position des Bulgares situés au couchant, dans la Dysis [41], c'est-à-dire dans les Balkans, et qui, à partir de 985, attaquent la Thessalie avant d'envahir l'Hellade et de menacer, plus au Sud, le Péloponnèse [42].

Le chroniqueur mentionne ensuite de longues guerres entre les Bulgares et les Grecs, qui se terminent par la victoire de ces derniers : « Ils combattirent tour à tour pendant... de longues périodes de temps, jusqu'à ce que... l'Oriental rejetât l'Occidental [43] ». Quoique les succès byzantins décisifs n'aient eu lieu qu'à partir de 1001 [44] et que la victoire définitive n'ait été acquise qu'en 1014 [45], il n'est pas interdit de supposer que l'auteur fait ici allusion à la seconde campagne de Basile II, qui dura quatre ans, de 991 à 995 [46], et où l'échec antérieur des Byzantins, lors de la campagne de 986, fut largement compensé par les nombreux succès que les chroniques de Yahia et d'Ibn el-Athir attribuent à l'empereur [47]. Rappelons que les princes arméniens, notamment Grigor Tarawnacʻi, naguère allié à Zapʻranik Mokacʻi, par-

40. AWETIK'EAN 1827, p. 9 (ch. 1).
41. SCHLUMBERGER 1896, p. 608.
42. OSTROGORSKY 1956, p. 326; SCHLUMBERGER 1896, p. 616.
43. AWETIK'EAN 1827, p. 9 (ch. 1).
44. OSTROGORSKY 1956, p. 334.
45. *Ibidem*, p. 335.
46. *Ibidem*, p. 333-334.
47. SCHLUMBERGER 1900, p. 91-95.

ticipèrent activement à cette guerre[48]. Les succès byzantins furent confirmés en 997 par la victoire de Nicéphore Ouranos sur Samuel[49].

Au début de 995, Basile II est contraint de quitter la Bulgarie pour se rendre à Antioche, puis à Alep, où l'ennemi lève le siège à son arrivée. Il prend alors Raphanée et Émèse. Bien qu'une seconde campagne ait été nécessaire en 999 et que l'empereur n'ait pas réussi à prendre Tripoli[50], il rapporta un butin considérable et de nombreux captifs[51]. C'est probablement à l'une de ces deux campagnes que le chroniqueur fait allusion quand il déclare, non sans exagération, que Basile et Constantin ont, « par leur valeur de divine réputation, vaincu, abattu, renversé, foulé aux pieds, ruiné de toutes les façons, cette montagne d'erreur et de violence, dans les régions du Sud, les fils d'Hagar[52] ».

On chercherait en vain, dans ce panégyrique, des indications précises sur la révolte des deux Bardas. Le narrateur n'a évidemment aucun intérêt à rappeler la participation de ses protecteurs, les princes de Mokk', à la révolte de Sklèros, ainsi que la compromission de beaucoup d'autres seigneurs arméniens avec Phocas[53]. Tout au plus remarque-t-il, en général, que « d'une légère pression de leur droite, (Basile et Constantin) retinrent les cornes des princes et des grands empereurs, ainsi que de nations plus nombreuses que les grains de sable, la race des Géorgiens et des hordes Xazar, les vaillants Čēn, comme les Arméniens »[54]. Les « grands empereurs » mentionnés dans ces lignes pourraient être des prétendants à l'Empire, proclamés empereurs par leurs troupes. Nul doute que ces prétendants se soient alliés à des Arméniens et à des Géorgiens[55], qui ont été vaincus ou remis dans le droit chemin entre 980 et 989, sans qu'il faille nécessairement penser à des événements aussi tardifs que la campagne du Tayk' en 1000-1001 ou l'annexion du Vaspurakan en 1021 (ou 1019). En revanche, les allusions aux Xazar et aux Čēn nous paraissent plus obscures[56].

Le point de repère chronologique le plus précis que contienne notre texte est une mention du tremblement de terre[57] qui endommagea la coupole de Sainte-Sophie en 986 (ou 989). Selon Léon le Diacre, les travaux de réparation furent achevés six ans plus tard[58], donc en 992 (ou 995). D'après Step'anos Asoɫik[59], ils furent dirigés par le célèbre architecte arménien Trdat Anec'i. Grigor Narekac'i mentionne l'événement en ces termes : « Cette salle magnifique, pleine de grâces et de merveilles, où se rencontrent les bienheureux, l'illustre martyrium de la sainte et bienheureuse Dame Sophie, plus que jamais, ils l'ont rehaussée d'une superbe splendeur en la remettant de nouveau d'aplomb »[60]. On remarquera au passage que l'auteur

48. ADONTZ 1965, p. 243.
49. *Ibidem*, p. 364.
50. OSTROGORSKY 1956, p. 334.
51. SCHLUMBERGER 1900, p. 95-97.
52. AWETIK'EAN 1827, p. 11-12 (ch. 5).
53. ADONTZ 1965, p. 232.
54. AWETIK'EAN 1827, p. 12 (ch. 5).
55. SCHLUMBERGER 1896, p. 362; ADONTZ 1965, p. 232 s., 298 s., 359 s.
56. S'agirait-il de peuples du Caucase supposés alliés des Géorgiens ou d'autres Asiatiques alliés à Phocas?
57. Cf. BART'IKYAN 1979, p. 314 n. 191, pour les différentes hypothèses sur la date de ce séisme.
58. SCHLUMBERGER 1900, p. 37.
59. MACLER 1917, p. 133.
60. AWETIK'EAN 1827, p. 12 (ch. 6).

arménien réfère le nom de l'église non pas à la Sagesse de Dieu, mais, selon une légende hagiographique attestée en Arménie, à une certaine Dame Sophie, martyrisée sous Hadrien avec ses trois filles, Foi, Espérance et Charité [61]. Le nom de Sop'i(a) se rencontre d'ailleurs aux IXe et Xe siècles parmi les princesses Arcruni de Vaspurakan [62].

D'autre part, en raison d'une corrélation bien établie entre les hérésies, la colère divine et les tremblements de terre [63], ces explications sur la réparation de Sainte-Sophie sont suivies d'une allusion au châtiment des coupables : « Toutefois, puisque notre histoire pleure d'un deuil raisonnable les (hommes) excellents qui s'opposèrent vigoureusement aux dogmes pervers, à l'erreur entêtée dans sa perte de Théodore et de Diodore, j'abrégerai ici mon propos, estimant qu'il ne sied pas de s'engager d'un même front dans deux voies opposées, celle de l'éloge et celle du blâme » [64]. Nous n'avons pu identifier l'erreur ni les hérétiques dont il s'agit [65] dans le contexte immédiat du temblement de terre. « Les (hommes) excellents », que l'on pleure « d'un deuil raisonnable », seraient-ils un pluriel de majesté pour le patriarche en exercice au moment du tremblement de terre, Nicolas Chrysoberge, mort en 996 [66] ?

Ainsi, quoique certaines allusions au règne de Basile II puissent bien se rapporter à des événements postérieurs à l'an mil, ce n'est pas la seule interprétation qui s'impose et l'on pourrait aussi soutenir que le texte, écrit après l'événement de 983, fut remanié par l'auteur lui-même dans les ultimes années du Xe siècle ou, à l'extrême limite, au tout début du siècle suivant, quand Basile II vint faire en Orient une campagne que Grigor devait approuver hautement [67].

* * *

Quoi qu'il en soit de ce problème chronologique, le texte contient, à l'adresse des empereurs, des éloges si généraux qu'ils auraient pu leur être décernés dès les

61. AWGEREAN 1813, p. 398 s.
62. AČARYAN 1972, tome 4, p. 595.
63. DAGRON 1981, p. 87 s.
64. AWETIK'EAN 1827, p. 13 (ch. 6). L'éditeur remarque que ces lignes manquent dans certains manuscrits, mais figurent certainement dans d'autres, puisqu'elles sont connues du grand érudit Yakob Nalean, patriarche arménien de Constantinople de 1741 à 1749.
65. AWETIK'EAN (*ibidem*) voudrait voir, dans ce surprenant rappel du nestorianisme de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse, une allusion aux querelles ouvertes depuis Photius sur la procession du Saint Esprit. Il faut remarquer que, pour les Arméniens, le nestorianisme est l'erreur théologique par excellence. Sur les hérésies de l'époque, cf. GOUILLARD 1981, I, p. 312-322.
66. BART'IKYAN 1979, p. 76, p. 322 n. 318. Nicolas II avait accédé au patriarcat en 980 (*ibidem*, p. 311 n. 281). Si l'on rapportait « le deuil raisonnable » aux deux empereurs, il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'ils fussent morts au moment du discours, car l'œuvre principale de Grigor est une lamentation de deuil sur lui-même et, dans l'éternité divine, les hommes sont déjà morts de leur vivant, ou vivants, même quand ils sont morts (KÉCHICHIAN 1961, p. 351).
67. Cf. *infra* n. 74 et 113. Mais il vaudrait mieux situer un peu plus tôt le remaniement éventuel de l'*Histoire de la Sainte Croix*, puisqu'en 999-1002 Grigor rédigeait son *Livre de lamentation*, qui cite le *Panégyrique de la Sainte Mère de Dieu*.

premières années de leur règne et appartiennent sûrement, en toute hypothèse, au noyau primitif de notre discours.

Suivant les schémas rhétoriques traditionnels [68], Grigor insiste d'abord sur leur légitimité dynastique : « Ils s'élevèrent... au trône impérial... car les branches... de la plantation princière les ont émis comme leur descendance la plus authentique, ces deux frères, ... Basile et Constantin » [69]. L'éloge est bien adapté aux circonstances qui ont vu, après la régence de Nicéphore Phocas et de Jean Tzimiscès, Basile II, fils de Romanos Ier, accéder au trône en 976, en même temps que son frère Constantin, et rétablir à son profit les droits impériaux de la dynastie macédonienne [70], en se libérant graduellement de la tutelle du proèdre Basile, fils illégitime de Constantin Porphyrogénète. La métaphore de l'arbre dynastique, à vrai dire peu originale, figure notamment dans l'éloge de Basile Ier par Constantin Porphyrogénète, qui mentionne « la racine de l'arbre aux forts rameaux, la maison impériale » [71].

Grigor Narekac'i insiste aussi à plusieurs reprises sur l'entente des deux empereurs, qu'il dépeint en des termes assez proches de ceux qui lui servirent à exprimer l'affection qu'il avait lui-même pour son frère Yovhannēs [72] : « Une seule volonté, un seul cœur pour deux corps » [73].

Plus encore que l'origine familiale et l'attachement mutuel de Basile et de Constantin, le chroniqueur relève les liens privilégiés de la dignité impériale avec la providence du Dieu créateur. En exerçant leur autorité, les souverains ont « bouleversé de fond en comble les mœurs de la nature »; ils ont détourné des fleuves, les forçant à traverser des contrées arides; ils ont aplani de fortes murailles; ils ont « dompté de larges étendues à l'instar de Celui qui a créé le monde, le ciel et la terre » [74].

Leur autorité sur les éléments, qui leur obéissent et qu'ils savent transformer à leur guise, et leur maîtrise de l'espace, aussi bien terrestre que marin, qu'ils parcourent, mesurent, dominent, enclosent et fortifient au gré de leurs conquêtes, les rendent, autant qu'il est possible à l'homme, semblables au Dieu tout-puissant. Mais, de même que Dieu a créé le monde par sa puissance, il le maintient en vie par l'action de sa providence, reconnue par l'ensemble des créatures. C'est pourquoi, analogiquement, l'autorité des souverains se répand dans le temps et dans l'espace, leurs

68. Cf. MANANDYAN 1938, p. 131, sur la nécessité de commencer l'éloge par la famille et la naissance.

69. AWETIK'EAN 1827, p. 10 (ch. 2).

70. OSTROGORSKY 1956, p. 322 s. : « L'idée que le trône appartenait proprement aux Porphyrogénètes s'était peu à peu estompée dans la conscience des grands de Byzance... Elle dut à l'énergie singulière du jeune Basile II d'échapper à ce destin ».

71. Cité par ADONTZ 1965, p. 49.

72. KÉCHICHIAN 1961, p. 527 : « Tous deux vivant comme pour ne former qu'un seul corps pensant, ne composer qu'un seul visage... ne respirant que le même souffle... »

73. AWETIK'EAN 1827, p. 13 (ch. 7).

74. *Ibidem*, p. 10 (ch. 3). Quant à la maîtrise des éléments, voir, par exemple l'admiration de Jean Skylitzès pour les énormes grues qui servirent à restaurer Sainte-Sophie (BART'IKYAN 1979, p. 68) et ce qu'écrit Grigor, en 1002, de la campagne de Basile II dans le Caucase : « à travers une frontière immensément large, il s'étendait de tous côtés, en élevant sans obstacle et sans coupure des stèles avec des blocs énormes de rocs durs..., posant des câbles indestructibles et très longs... afin de s'approprier et d'ajouter en son sein des contrées et des régions de pays nombreux... » (KÉCHICHIAN 1961, p. 526).

portraits se diffusent à travers tout l'Empire et partout des monuments perpétuent leurs exploits [75].

Plus encore, leur action est un gage de stabilité universelle, non seulement au sens politique, mais aussi au sens physique ou géologique du terme. En effet, comme nous l'avons vu à propos du tremblement de terre qui, par un terrifiant présage, avait menacé de destruction la cathédrale Sainte-Sophie, c'est, plus encore que par des travaux matériels de réparation, par leur zèle au service de l'orthodoxie que les deux empereurs prémunissent le sanctuaire contre l'effondrement et l'Empire contre les catastrophes naturelles : « Ce qui avait trébuché, ébranlé par le tremblement de la colère d'en-haut, ils l'ont harmonieusement rétabli, faisant connaître à toutes les nations la parole de la vérité que l'on ne peut ni obscurcir, ni corrompre, ni vaincre » [76].

Malheur à ceux qui se mettent en travers de leur route : « Ils s'effondrent désastreusement sous la marche de leurs pas puissants..., leurs contrées deviennent désertes et leurs chemins deviennent aveugles, comme il se doit pour ceux qui résistent à la volonté miséricordieuse de la céleste providence et de la droite de Dieu [77] ». La volonté divine est claire : c'est que l'empire universel des Romains, « déployé à l'image du ciel... sur la vaste surface de toute la terre, rassemble en son ample sein d'innombrables multitudes, comme un troupeau unique en un unique lieu, un unique synode en une unique église, l'unique épouse en la chambre nuptiale, l'unique bien-aimée dans l'unique demeure..., l'unique conjointe sous l'unique tente de l'Alliance » [78].

Rien de tout cela ne paraît bien original. On serait tenté d'affirmer que n'importe quel panégyriste byzantin aurait pu décerner les mêmes éloges à n'importe quel empereur. Cependant, il se trouve que l'orateur n'est pas grec mais arménien et que son discours n'est pas adressé aux empereurs, mais, au-delà de l'évêque Stepʿanos, qui en est le commanditaire, aux rois de Vaspurakan, Senekʿerim, Gurgen et Ašot [79], qui ne songent probablement pas, en écoutant ou en lisant ce fervent éloge de la légitimité impériale et de la vocation universaliste de Byzance, qu'ils devront bientôt quitter leur royaume, annexé à l'Empire, comme le Taykʿ en 967.

La question de l'attitude des chroniqueurs arméniens à l'égard de l'expansion byzantine a déjà été soulevée par des historiens contemporains [80]. L'appréciation très favorable de Grigor rejoint celle, plus tardive, d'un autre auteur du Sud de l'Arménie, le deuxième continuateur anonyme de Tʿovma Arcruni, qui écrit au

75. AWETIKʿEAN 1827, p. 10-12. Nous reprenons ici quelques idées des ch. 3 (sur la maîtrise de la terre et des fleuves), ch. 4 (sur la maîtrise de la mer), ch. 6 (sur les portraits des empereurs diffusés à travers l'empire).

76. *Ibidem*, p. 13 (ch. 6).

77. *Ibidem*, p. 10 (ch. 2).

78. *Ibidem*, p. 11 (ch. 4).

79. *Ibidem*, p. 29 (ch. 22).

80. ARUTJUNOVA-FIDANJAN 1980, p. 157-158. Néanmoins, s'il nous paraît évident que Mattʿēos Uṙhayecʿi est très hostile à Byzance, il nous semble aventureux d'affirmer qu'Asoṙik et Aristakēs sont « généralement favorables ». Rappelons la solide aversion religieuse et personnelle d'Asoṙik pour les Grecs (MACLER 1917, p. XXVII), ainsi que l'attachement profond d'Aristakēs à l'indépendance du royaume bagratide (CANARD-BERBÉRIAN 1973, p. 16 et 49-55).

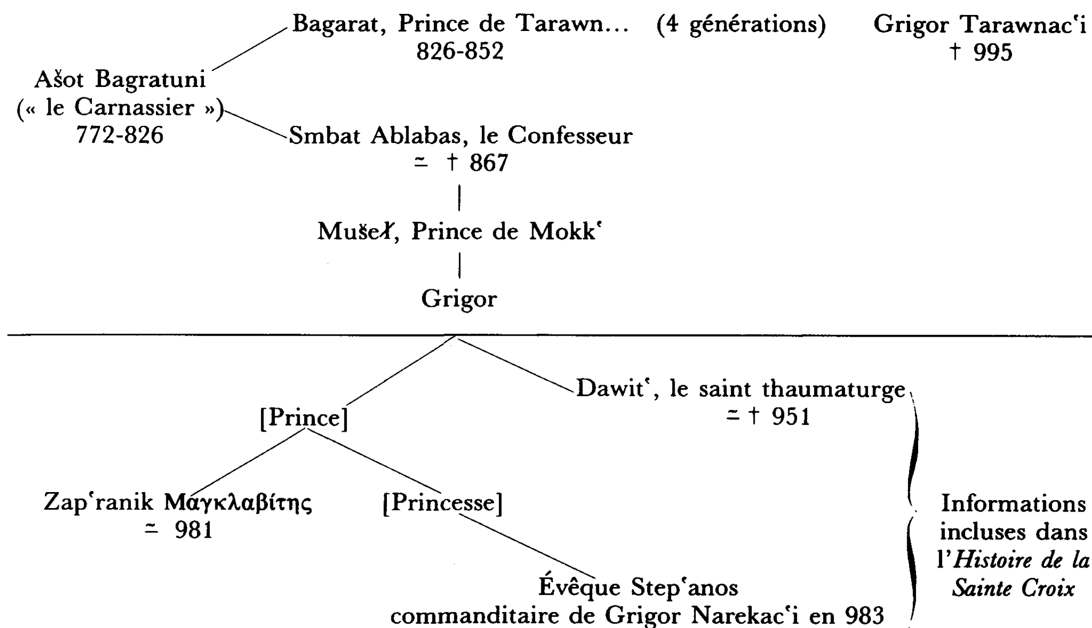
XII[e] siècle[81], longtemps après l'annexion du Vaspurakan et du royaume d'Ani, à une époque où les conséquences funestes de la politique byzantine étaient pourtant bien connues : « En ce temps-là, le pouvoir impérial et la ville de Constantinople gardée par Dieu étaient tenus par un homme pieux et aimant Dieu, nommé Basile. L'empereur des Grecs ne contrôlait pas le pays des Arméniens, mais ceux-ci gouvernaient librement toutes leurs provinces, quoiqu'ils eussent peine à contenir l'assaut des Musulmans. Alors les survivants de la Maison de T'orgom se tournèrent vers l'empereur des Grecs, comme un fils vers son père. Et les Grecs, pleins d'amour divin, eurent compassion pour l'appel de leurs enfants et les firent venir de leurs diverses provinces »[82]. Suit le récit de l'échange du Vaspurakan et du royaume d'Ani contre des domaines et des titres byzantins.

* * *

Le paradoxe s'approfondit encore si l'on ajoute à l'éloge des empereurs l'appréciation de Grigor Narekac'i à l'égard de l'émigration vers Byzance des seigneurs arméniens, qui, dans une large mesure, contribua à ouvrir la voie à la politique d'annexion mise en œuvre au début du XI[e] siècle.

Le panégyriste évoque ici la carrière d'un proche parent de son commanditaire, Zap'ranik Mokac'i, dit le Μαγκλαβίτης, oncle de l'évêque Step'anos. Essayons de reconstituer les maigres informations dont nous disposons sur la vie de ce personnage et de les replacer dans un contexte historique. D'après le texte de Grigor, il s'agit du « frère de la mère »[83] de l'évêque Step'anos, qui est lui-même le « fils de la fille du frère »[84] de Dawit', le saint thaumaturge. L'arbre généalogique est aisément reconstituable[85].

81. THOMSON 1985, p. 17.
82. *Ibidem*, p. 370.
83. AWETIK'EAN 1827, p. 15 (ch. 10).
84. *Ibidem*, p. 14 (ch. 9).
85. Cf. TOUMANOFF 1976, p. 108-109, pour les informations au-dessus du trait horizontal dans le tableau ci-contre; les informations en-dessous du trait sont tirées de notre chronique.



Il en résulte que Zap'ranik, oncle maternel, ou *k'eṙi*, de l'évêque Step'anos, dont il est en cette qualité le protecteur attitré et sur qui il a toute autorité au nom de la famille de sa mère [86], est vraisemblablement l'aîné, c'est-à-dire le *tēr* (seigneur) des dynastes de Mokk', et il est, de ce fait, responsable et gérant des domaines et des droits héréditaires appartenant collectivement à la famille [87].

Il est donc, à première vue, assez surprenant qu'il s'éloigne pour une longue durée de ses terres ancestrales afin de faire carrière à Constantinople. Grigor Narekac'i nous indique qu'il ne prit pas cette décision de son plein gré, mais par nécessité et non sans déchirement : « À la suite de quelque vicissitude du sort, il s'enfuit, tourna le dos au lieu de présenter la face, laissant à l'abandon, par son départ, la demeure où résidaient ses pères, le canton de Mokk', les montagnes des Korduk'; il partit pour une longue route, se hâtant d'avancer sa course depuis les contrées du Nord-Est jusqu'à l'extrême limite de l'Asie, là où commence l'Italie (*sic*); il parvint à la nouvelle résidence des Dalmates, à la cour royale des Grecs de la race d'Edom, au lieu même où se tient, étendue sur la mer, enserrée par les flots, ayant l'abîme pour fossé et l'effroi pour muraille, la ville peuplée de multitudes, la citadelle prodigieuse et inexpugnable, Constantinople » [88].

On sent bien, dans cette belle description, quelle douloureuse résolution cela peut être pour un dynaste arménien que de quitter des domaines ancestraux auxquels il est si attaché et où, selon une tradition fortement enracinée aussi bien dans la science

86. MAHÉ 1984, p. 328 n. 3.
87. TOUMANOFF 1963, p. 114 n. 185.
88. AWETIK'EAN 1827, p. 15 (ch. 10).

que dans le folklore de cette époque, les Arméniens se croient installés depuis le partage des terres opéré parmi les fils de Noé.

Dans la suite du discours, Grigor retrace la généalogie des Arcruni jusqu'au lendemain du Déluge et à la tour de Babel, en précisant qu'ils sont issus de l'union d'une fille de Sem, une sœur d'Assur, et de Couch, fils de Cham, qui eurent pour descendant le géant Nemrod, éponyme d'une montagne d'Arménie et promoteur de la construction de la cité d'Assur[89]. Semblablement, les Grecs sont aussi désignés par des noms bibliques, fils d'Esaü[90] ou d'Edom[91], de même que les autres nations.

Face aux montagnes familières des Korduk', où l'on se sent chez soi depuis cette seconde création de l'humanité qu'est le repeuplement de la terre par les fils de Noé, la capitale impériale de Constantinople exerce une attraction un peu trouble, où l'émerveillement se mêle à la crainte : elle est si éloignée, pratiquement au bout du monde, en tout cas à la jonction abyssale entre deux continents; c'est une mégapole où se mêlent la terre et la mer, où des populations dispersées depuis le Déluge se trouvent à nouveau rassemblées. En filigrane d'une telle description, on pourrait presque déchiffrer l'angoisse eschatologique de la fin du monde nécessaire au rassemblement de l'humanité.

C'est par Step'anos Asoɫik que nous apprenons les circonstances qui ont obligé Zap'ranik à quitter son pays natal. Au moment de la rébellion de Bardas Skléros, qui éclata en Arménie en 976, les dynastes bagratides du Tarawn, Grigor et Bagarat, fils d'Ašot, ulcérés par la spoliation dont ils avaient été victimes à peine dix ans plus tôt, lors de l'annexion de leur principauté à l'Empire, prirent le parti de l'usurpateur[92]. Ils étaient accompagnés de Zap'ranik de Mokk', avec qui, selon Asoɫik[93], ils jetèrent l'effroi parmi les troupes grecques, dont ils firent grand carnage, en gagnant peu à peu l'Ouest de l'Asie Mineure.

La présence du dynaste de Mokk' à côté des Tarawnites s'explique à la fois par la contiguïté de leurs domaines et par leur commune ascendance bagratide. En effet, comme l'a établi C. Toumanoff[94], les Tarawnites, descendants de Bagarat, prince de Tarawn de 826 à 852, et les princes de Mokk', issus de Smbat le Confesseur, connétable d'Arménie[95], avaient pour ancêtre commun Ašot IV le Carnassier, prince d'Arménie de 806 à 826. Ces liens de parenté faisaient à Zap'ranik une obligation d'embrasser la cause de la rébellion avec la branche aînée de sa famille.

Quand Bardas Skléros fut vaincu, le 24 mars 979, les Tarawnites firent partie de ceux qui acceptèrent l'amnistie de l'empereur. Grigor Tarawnac'i, qui avait reçu le titre de patrice[96] au moment de l'annexion de sa principauté, fut ensuite nommé magistros et prit part, en cette qualité, à la campagne de 991 contre les Bulgares, devenant gouverneur de Thessalonique en 995, quand l'empereur partit pour l'Orient[97].

89. *Ibidem*, p. 24-25 (ch. 21).
90. *Ibidem*, p. 9 (ch. 1).
91. *Ibidem*, p. 15 (ch. 10).
92. ADONTZ 1965, p. 232 s.
93. MACLER 1917, p. 56-57.
94. TOUMANOFF 1976, p. 108.
95. GROUSSET 1947, p. 367.
96. ADONTZ 1965, p. 243.
97. MACLER 1917, p. 145-146.

La carrière de Zap'ranik fut probablement parallèle, quoique nettement plus modeste. Sans mentionner les Tarawnites et sans nous dire crûment que son protecteur sut rapidement changer de parti, juste au bon moment, Grigor Narekac'i loue l'agilité de son esprit et la promptitude de ses décisions : « C'était un homme à l'esprit rapide, et d'une langue très sûre à ordonner les mots avec le plus grand à-propos; fort bien pourvu de la sagesse divine de l'Esprit, il fut admis à servir en tant qu'homme de guerre à la demeure des Augustes, au palais couronné de splendeur, spectacle de vénération »[98].

Apparemment, dans les premiers temps, Zap'ranik occupa une position de second ordre à Constantinople. Il n'était pas personnellement connu des empereurs et n'était pas ordinairement admis au palais. S'il faut en croire Grigor Narekac'i, la rumeur des guérisons miraculeuses opérées par la terre qu'il avait emportée avec lui du tombeau de l'évêque Dawit' parvint jusqu'aux oreilles des souverains, leur inspira la curiosité d'apprendre qui était l'agent de ces guérisons et d'appeler le dynaste de Mokk' à la cour.

C'est ainsi que Zap'ranik passa de la condition d'étranger à celle « d'homme honoré, serviteur familièrement connu aux yeux des empereurs »[99]. Il reçut alors vraisemblablement le titre de Μαγκλαβίτης[100], qui faisait de lui un officier supérieur de la garde impériale et lui donnait une dignité à peu près égale à celle d'un protospathaire.

Il fut invité par les souverains à conter son histoire. Grigor Narekac'i ne nous dit pas au juste en quels termes il le fit. D'après lui, Zap'ranik rappela aux empereurs « la raison de cette circonstance fortuite (c'est-à-dire les miracles qui avaient occasionné leur rencontre) et les informa de l'affaire en la reprenant depuis le début »[101]. Il n'est pas invraisemblable de supposer que l'entretien porta essentiellement sur son ralliement avec les Tarawnites, sur les nombreux prodiges advenus depuis le décès du saint évêque Dawit', ainsi que sur les terres ancestrales qu'il avait quittées et vers où il n'avait jamais pu retourner.

La position de ces domaines, extérieurs à l'Empire, juste à la lisière du Tarawn, récemment annexé, et du Vaspurakan, sans doute déjà convoité par l'empereur, dut rendre à celui-ci le récit de Zap'ranik particulièrement intéressant. Basile II y vit l'occasion d'une opération de prestige qui pourrait éventuellement faciliter par la suite des projets expansionnistes.

Mais avant de replacer l'événement célébré par la chronique dans le contexte général de la politique de l'Empire à l'égard des Arméniens, il convient d'observer qu'à travers les éloges qu'il décerne à l'oncle de son commanditaire, Grigor Narekac'i trouve moyen de justifier plus généralement l'attitude des princes arméniens qui s'éloignent de leurs domaines pour chercher fortune à Byzance.

Il compare le départ du dynaste de Mokk', emportant la précieuse relique du

98. AWETIK'EAN 1827, p. 15 (ch. 10).

99. *Ibidem*, p. 16 (ch. 12).

100. *Ibidem*, p. 18 (ch. 14) : *Manglawit* (Grigor, qui ne connaît pas le nom de Zap'ranik, traite ce titre comme un nom propre).

101. *Ibidem*, p. 16 (ch. 12) : « Quand, en la reprenant depuis le début, (les empereurs) eurent été informés de l'affaire... »

tombeau de Dawitʻ, à « l'émigration de Jacob (*Gen.* 28) partant pour l'Étranger avec l'appui de son bâton pour unique soutien (*Marc* 6, 8), n'emportant aucun autre viatique pour la subsistance de la chair humaine qu'il avait reçue de ses parents que l'imposition des mains qui lui donnait le droit d'aînesse : c'est ainsi que plus sûrement encore, d'une gloire sans ombre et immarcescible, il fut doublement couronné et jugé de très loin supérieur à son frère » [102].

Ne nous y trompons pas. Derrière l'habile utilisation rhétorique de *Gen.* 28, on peut aisément comprendre que l'attitude des princes arméniens qui quittent leurs domaines héréditaires, même s'il leur est pénible de s'y résoudre, est finalement supérieure à celle de leurs frères restés au pays, comme le prouve la suite du récit, où Zapʻranik revient, pour un bref séjour, faire bénéficier sa patrie et le fils de sa sœur, l'évêque Stepʻanos, des munificences impériales. Autrement dit, à une époque où les empereurs s'ingénient à éloigner les dynastes arméniens de leurs terres ancestrales, notre chronique fait l'éloge de cette attitude, non seulement sans craindre qu'elle ouvre la voie aux interventions byzantines, mais au contraire en les souhaitant.

* * *

Nous ne saurions rappeler ici dans le détail le contexte politique et religieux où s'inscrit le don impérial d'une précieuse relique de la Sainte Croix au monastère d'Aparankʻ au pays de Mokkʻ. Notons, avec H. Bartʻikyan [103], que, sur la question du monophysisme arménien, Basile II sut faire preuve de souplesse et d'opportunisme, faisant alterner les mesures coercitives avec des périodes de tolérance, quand cela lui semblait expédient. En 983, encore au début de son règne, mais toujours en tutelle [104], à peine maître du trône impérial et confronté au terrible péril bulgare, il n'était pas en position d'envisager ni de décider par lui-même de s'étendre militairement vers l'Est, mais il pouvait songer à s'y préparer pour l'avenir par une habile diplomatie.

On sait le rôle que le chalcédonisme a joué dans cette politique. S'appuyant sur les Arméniens dyophysites, les empereurs eurent soin de créer des éparchies arméno-chalcédoniennes dans tous les territoires annexés [105], d'infiltrer les territoires qu'ils convoitaient, soit en y faisant de nouveaux adeptes, soit en y gagnant, autant qu'ils le pouvaient au nom de la foi chrétienne, la sympathie des évêques et des princes. C'est ainsi qu'Apusahl-Hamazasp, roi de Vaspurakan, avait accepté d'accueillir en 969 le catholicos Vahan Siwnecʻi, déposé après un an de patriarcat parce qu'il avait manifesté une sympathie trop marquée à l'égard du chalcédonisme [106]. On sait que Xosrov Anjewacʻi, le père de Grigor Narekacʻi, avait eu, en tant qu'évêque, de violentes polémiques avec le catholicos Anania Mokacʻi, en raison de sa sympathie

102. *Ibidem*, p. 15 (ch. 11).
103. BARTʻIKIAN 1986, p. 58 s.
104. OSTROGORSKY 1956, p. 324 : « Son gouvernement effectif ne débuta qu'après la chute du grand eunuque en 985 ».
105. ARUTJUNOVA-FIDANJAN 1980, p. 161-167.
106. THIERRY 1973/1974, p. 206.

pour l'Église grecque [107]. Mais il faut se garder d'accorder trop d'importance aux traditions fantaisistes et tardives qui pourraient donner à penser que de telles accusations furent aussi formulées contre Grigor lui-même [108].

En effet, d'un point de vue strictement doctrinal, le *Panégyrique de la Sainte Mère de Dieu*, qui accompagne notre chronique, contient plusieurs formules christologiques typiquement arméniennes, mais inacceptables pour un dyophysite de cette époque. Citons par exemple « la chair qu'il portait fut immergée dans l'essence subtile et incorruptible (de la divinité) » [109]. Ou encore : « Ton sein pur fut comblé de grâces par l'union de Dieu, de l'Esprit et de la chair, quand le Fils les assembla tous trois en une unique essence » [110]. Ce sont là des formules strictement monophysites.

Il serait donc inexact d'affirmer que notre chroniqueur, Grigor Narekacʻi, adhère à la christologie chalcédonienne ou s'écarte, sur ce point capital, des positions traditionnelles de l'Église arménienne, dont il est, comme théologien professionnel, parfaitement informé. N'oublions pas que l'école de Narek, fondée par l'abbé Anania, oncle ou cousin plus âgé de Grigor, était la plus grande académie théologique de l'Arménie du Xe siècle [111]. En revanche, le désir du saint docteur de préserver l'unité de l'Église et de promouvoir la réconciliation entre les chrétiens pouvait l'inciter à accueillir favorablement un geste de bienveillance impériale à l'égard d'un des monastères de la région. Par la suite, lors de l'invasion byzantine du Taykʻ, il approuve hautement Basile II de persécuter les hérétiques Thondrakiens [112], ennemis de l'Église [113].

C'est dans ce milieu arménien, attaché à son Église nationale et aux formulations traditionnelles de la foi arménienne, mais non pas systématiquement hostile à l'Église grecque, ni à la dignité impériale, que notre chronique nous permet de saisir sur le vif l'avance prudente de Basile II cherchant à gagner la bienveillance de l'évêque d'une région limitrophe du Tarawn, où l'on vient d'établir de nouvelles éparchies arméno-chalcédoniennes [114]. Il commence par combler de faveurs Zapʻranik, seigneur héréditaire de la province, qu'il a désormais attaché à son service personnel. Il s'informe auprès de lui de l'histoire de saint Dawitʻ, puis du nom de l'évêque du lieu. Par bonheur, — mais c'était parfaitement prévisible, en raison du principe de « dynastisation » de l'Église arménienne [115] — il se trouve que cet

107. KÉCHICHIAN 1961, p. 20 s., dans la préface du livre due à J. Mécérian. Toutefois, on ne saurait accepter l'interprétation « chalcédonienne » que ce dernier savant donne de Grigor Narekacʻi.

108. KÉCHICHIAN 1961, p. 34. Cette légende figure dans les synaxaires, qui datent, au mieux, du XIIIe s., et n'allèguent cette accusation d'hérésie que pour mieux faire ressortir la sainteté de Grigor, disculpé grâce à un miracle de pigeons, rôtis un vendredi pour le repas des juges et subitement ressuscités par lui.

109. AWETIK'EAN 1827, p. 75 (ch. 13 du *Panégyrique de la Mère de Dieu*).

110. *Ibidem*, p. 76 (ch. 15).

111. Cf. KÉCHICHIAN 1961, p. 29 et MAHÉ 1983, p. 257 s. et 270 s., sur la pensée du fondateur du monastère, Anania Narekacʻi.

112. NERSESSIAN 1987, p. 56-58.

113. KÉCHICHIAN 1961, p. 527 « dans cet intervalle de tranquillité où les ennemis de l'Église furent exterminés et foulés aux pieds ».

114. ARUTJUNOVA-FIDANJAN 1980, p. 161-162.

115. TOUMANOFF 1963, p. 138-139.

évêque est le neveu de son interlocuteur. Après des pourparlers officieux engagés avec l'évêque Step'anos par l'intermédiaire de son oncle Zap'ranik, Basile et Constantin délivrent à ce dernier une lettre officielle « autographe », à laquelle Step'anos répond pareillement par la demande officielle d'une relique de la Sainte Croix [116].

Le style du panégyrique, aussi bien que le protocole, oblige le chroniqueur à présenter la requête de l'évêque de Mokk' comme une réponse à l'initiative personnelle et souveraine des empereurs. Mais la réalité est sans doute assez différente. En fait, l'évêque Step'anos avait, dès le moment de sa consécration épiscopale [117], donc bien avant l'arrivée de la Sainte Croix, entrepris la construction d'un ensemble architectural prestigieux à Aparank', incluant deux nouvelles églises, Saint-Étienne et Sainte-Mère-de-Dieu [118], qui étaient en chantier au moment de la donation impériale. Celle-ci venait à point pour couronner l'ensemble de reliques extraordinaires que l'évêque avait déjà acquises afin d'accroître le prestige du monastère. Il est donc fort probable que l'initiative impériale fut souhaitée, sinon provoquée.

Lorsque les deux parties se furent accordées, on mit tout en œuvre pour donner à l'installation officielle des reliques le plus grand éclat possible. Du point de vue doctrinal, on remarquera que la relique de la Croix est appelée par Grigor Narekac'i « le bois salutaire, trône glorieux de Notre Seigneur » [119], formule qui convient parfaitement à la sensibilité monophysite de l'Église arménienne, très attachée à affirmer la gloire de la chair du Christ avant même sa résurrection. Cette relique est accompagnée de « tous les témoins de la mort et de la passion salutaire de Jésus » [120], des fragments de l'éponge, de la couronne d'épines, du manteau rouge, des clous et jusqu'au pan d'étoffe « dont il fut pauvrement couvert au jour de sa nativité » [121]. Tout cela est inclus dans la châsse de la Sainte Croix offerte par l'empereur. Or, le pauvre vêtement du Christ dans la crèche est sans doute symbolique du corps d'Adam dépouillé de sa gloire et hautement significatif pour les dyophysites. Rappelons aussi que le tabernacle où la châsse fut déposée était de couleur rouge, en signe du sacrifice du Christ [122]. Ainsi donc, grâce à ce savant dosage de symboles et d'interprétations antinomiques, le présent impérial, évoquant les souffrances physiques et la « pauvreté » de la chair du Sauveur, aussi bien que sa gloire, pouvait plaider indirectement pour Chalcédoine, sans heurter de front la christologie arménienne traditionnelle.

Les autres reliques, réunies par l'évêque Step'anos autour de la précieuse châsse, sont également significatives : Jean-Baptiste, Étienne, Jacques, le frère du Seigneur, André, les Saints Atomites, les Quarante Martyrs de Cappadoce, Côme et Damien, Abd el-Mseh, Cyprien de Carthage, Justine et, pour finir, les prêtres Łewondeank', confesseurs de la foi arménienne en face du mazdéisme [123]. Cette simple énumération marque bien la volonté de l'évêque d'insister sur les liens de l'Église arménienne avec l'Église universelle. Certes, une telle position n'implique en elle-même aucune

116. AWETIK'EAN 1827, p. 17 (ch. 13).
117. *Ibidem*, p. 23 (ch. 19).
118. Description par THIERRY 1973/1974, p. 210-214.
119. AWETIK'EAN 1827, p. 17 (ch. 14).
120. *Ibidem*, p. 18 (ch. 14).
121. *Ibidem*.
122. *Ibidem*, p. 20 (ch. 16).
123. *Ibidem*, p. 23 (ch. 20).

nécessité d'union avec les Grecs, que l'on continue d'accuser régulièrement d'avoir dévié de l'enseignement des Apôtres, mais, dans le contexte de la donation impériale, elle peut laisser place à un rapprochement.

Comme il se devait pour une relique de la Sainte Croix, l'inauguration officielle eut lieu le vendredi saint de l'an 983, jour où le bois du salut avait fait lever une aube nouvelle [124], en présence des rois de Vaspurakan, conduisant « les troupes des princes-*naxarar* et la noble assemblée des *azat* », avec « des foules innombrables » [125]. On a justement fait remarquer le mérite que les visiteurs eurent à traverser, en cette saison, pour gagner Aparank', à 1800 m d'altitude, des montagnes de près de 3000 m, encore enneigées, avec de grands risques d'avalanches [126]. C'est un indice du retentissement de la donation impériale et du succès de la diplomatie de Basile II. La présence des rois Arcruni, Gurgen-Xač'ik et Senek'erim-Yovhannēs, préludait aux deux visites qu'ils rendirent successivement, l'un puis l'autre, à l'empereur Basile II, lors de l'invasion du Tayk' en 1001, et où ils furent comblés de présents [127].

* * *

Ainsi, malgré son faible contenu événementiel et les incertitudes qui pèsent sur la date de sa rédaction définitive ou de son éventuel remaniement, l'*Histoire de la Sainte Croix d'Aparank'*, tout en présentant un point de vue original sur les débuts du règne de Basile II, constitue un témoignage très intéressant sur l'attitude de l'Arménie méridionale, ou plus exactement des monarques Arcruni et de leurs alliés, à la fin du Xe siècle, face à l'expansionnisme byzantin.

Alors que les Églises sont séparées depuis plus de quatre siècles et qu'on assiste même à un durcissement doctrinal du catholicossat — il est vrai installé dans le royaume bagratide du Nord [128] —, l'avance byzantine n'est pas perçue ici comme une menace. Les dynastes locaux acceptent de reconnaître une sorte de légitimité impériale, de vocation universaliste et eschatologique de l'Empire. Tout en restant très attachés à leur patrie, ils sont fiers de pouvoir servir à Constantinople, bien assurés d'ailleurs de la permanence immuable de leurs familles, installées sur leurs terres depuis le Déluge. Ils sont donc nettement favorables à Byzance. En cela ils ne contrastent pas tant avec les auteurs plus tardifs, comme on l'a quelquefois estimé [129], qu'avec les

124. *Ibidem*, p. 23 (ch. 19); cf. KÉCHICHIAN 1961, p. 414.
125. AWETIK'EAN 1827, p. 25 (ch. 23).
126. THIERRY 1973/1974, p. 205.
127. MACLER 1917, p. 165 et 168.
128. Voir la réaction antichalcédonienne du catholicos Anania Mokac'i (installé dans le Nord, près des rois Bagratides) contre le Siwnik' et le père de Grigor Narekac'i (KÉCHICHIAN 1961, p. 19 et 20 s. : préface de J. Mécérian).
129. ARUTJUNOVA-FIDANJAN 1980, p. 158 : « Plus un historien est proche dans le temps et dans l'espace de l'époque de cette expansion, plus tolérant est son jugement sur ces événements, alors qu'un plus grand éloignement entraîne un jugement négatif ». Cette théorie ne tient pas compte des facteurs géographiques et dynastiques, si importants dans toute l'historiographie arménienne. On remarquera que, pour la période qui nous intéresse, la source de Matt'ēos Uřhayec'i, assez favorable à la personnalité de Basile II, mais hostile à ses incursions en Arménie, est Yakob Sanahnec'i, serviteur

historiens arméniens du Nord, très attachés à l'indépendance du royaumpe bagratide. Aussi bien, même beaucoup plus tard, le continuateur, au Vaspurakan, de l'*Histoire* de T'ovma Arcruni partage toujours la même bienveillance à l'égard de Byzance que ses compatriotes du Xe siècle. Ce serait une grave erreur de perspective que de souligner à l'excès les discontinuités chronologiques dans l'historiographie arménienne en sous-estimant les facteurs géographiques et dynastiques, qui restent déterminants à toutes les époques.

D'autre part, la chronique jette aussi quelques lueurs sur la période obscure du règne de Basile II, de 976 à 985, celle où il est encore sous la tutelle de son grand-oncle, le parakimomène Basile. Assurément il ne détient pas encore le pouvoir, mais il intrigue déjà pour l'obtenir ; il cherche des appuis, soit brillants, comme celui des Tarawnites, qu'il rallie à sa cause, soit plus modestes, comme celui de Zap'ranik de Mokk'. Mais le plus intéressant est de constater, sur un cas concret, qu'il caresse déjà toutes les grandes ambitions de son règne. Car parmi les rares faits datés, précis et aisément interprétables de cette chronique, qui recèle d'ailleurs tant d'obscurités, il en est un qui parle de lui-même : Basile II prit personnellement l'initiative en 983 de gagner à la cause de Byzance l'évêque et le prince de Mokk', territoire contigu au Tarawn, seuil du Vaspurakan. Cela suffit à témoigner de la lucide précocité de l'habile politique et du grand empereur.

BIBLIOGRAPHIE

AČAŘYAN (H.), 1972. *Hayoc' anjnanunneri bararan* (Dictionnaire des noms de personnes arméniens), Beyrouth 1972, 5 vol.

ADONTZ (N.), 1965. *Études arméno-byzantines*, Lisbonne 1965.

ARUTJUNOVA-FIDANJAN (V.), 1980. « Sur le problème des provinces byzantines orientales », *RÉArm.* 14, 1980, p. 157-169.

AWETIK'EAN (G.), 1827 (ed.), *Grigor Narekac'i, Erkrord matean čaric'* (Deuxième livre des discours), Venise 1827.

AWGEREAN (M.), 1813. *Liakatar vark' ew vkayabanut'iwn srboc'* (Vies et martyres des saints), t. 4, Venise 1813.

BART'IKIAN (H.), 1986. « The Religious Diplomacy of Byzantium and Armenia during the 10th and the 11th Centuries », in KOUYMJIAN (D.) éd., *Armenian Studies in Memoriam Haïg Berbérian*, Lisbonne 1986, p. 55-62.

BART'IKYAN (H.), 1979 (trad.). *Hovhannēs Skilic'es* (traduction annotée en arménien oriental de Jean Skylitzès), Erévan 1979.

BERBÉRIAN (H.), 1973-1974. Compte rendu de Matthieu d'Édesse, *Chronique* (traduction en arménien oriental par Bart'ikian, Erévan 1973), in *RÉArm.* 10, 1973-1974, p. 403-406.

Č'AMČ'EAN (M.), 1785. *Patmut'iwn Hayoc'* (Histoire d'Arménie), t. 2, Venise 1785.

CANARD (M.) et BERBÉRIAN (H.), 1973 (trad.) *Aristakès de Lastivert. Récit des malheurs de la nation arménienne*, Bruxelles 1973.

DAGRON (G.), 1981. « Quand la terre tremble... », Hommage à M. Paul Lemerle, *Tr. Mém.* 8, 1981, p. 87-103.

des rois Bagratuni, connu d'autre part pour avoir signé une lettre d'union avec l'Église grecque, qui fut rejetée par le roi Gagik II.

DASNABEDIAN (T.), 1989 (trad.). *Grigor Narekac'i. Panégyrique de la Sainte Mère de Dieu*, Thèse de Paris IV-Sorbonne 1989.

FELIX (W.), 1981. *Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert*, Vienne 1981.

GOUILLARD (J.), 1981. *La vie religieuse à Byzance*, Londres 1981 (Recueil d'articles).

GROUSSET (R.), 1947. *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris 1947 (réimpression 1973).

INGLISIAN (V.), 1963. « Die armenische Literatur », in SPULER (B.), *Handbuch der Orientalistik* I, 7, Leyde 1963, p. 156-254.

KÉCHICHIAN (I.), 1961 (trad.). *Grégoire de Narek, Le livre de prières*, Paris 1961 (SC, n° 78).

LAMPROS (S.), 1880. Μιχαὴλ 'Ακομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα, vol. 2, Athènes 1880.

MACLER (F.), 1917 (trad.). *Histoire universelle par Étienne Asołik de Tarôn* (Deuxième partie), Paris 1917.

MAHÉ (J.-P.), 1983. « Échos mythologiques et poésie orale dans l'œuvre de Grigor Narekac'i », *RÉArm.* 17, 1983, p. 249-278.

ID., 1984. « Structures sociales et vocabulaire de la parenté et de la collectivité en arménien contemporain », *RÉArm.* 18, 1984, p. 327-345.

MANANDYAN (H.), 1938 (ed.) *Theonis Progymnasmata armeniace et graece*, Erévan 1938.

NERSESSIAN (V.), 1987. *The Tondrakian Movement*, Londres 1987.

OSTROGORSKY (G.), 1956. *Histoire de l'État byzantin* (Trad. de J. Gouillard, Préface de P. Lemerle), Paris 1956 (réimpression 1969).

SCHLUMBERGER (G.), 1896, 1900, 1905. *L'épopée byzantine à la fin du X[e] siècle*, 3 vol., Paris 1896, 1900, 1905.

THIERRY (J.-M.), 1973-1974. « Monastères arméniens du Vaspurakan VII », *RÉArm.* 10, 1973-1974, p. 191-232 (spécialement p. 202-218 pour Aparank').

THOMSON (R. W.), 1985 (trad.). *Thomas Artsruni. History of the House of the Artsrunik'*, Wayne State University Press, Detroit 1985.

TOUMANOFF (C.), 1963. *Studies in Christian Caucasian History*, Washington 1963.

TOUMANOFF (C.), 1976. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de la Caucasie chrétienne*, Rome 1976.

LITURGIE
ET PROGRAMMES ICONOGRAPHIQUES

par Jean-Michel SPIESER

Consacrer une étude aux relations entre liturgie et iconographie demande sans doute justification, puisque l'influence de la première sur la deuxième ne paraît pas, de manière parfois vague il est vrai, être véritablement contestée [1]. Néanmoins il n'est pas inutile de refaire le point dans la mesure où trois travaux, que l'on peut maintenant qualifier d'anciens [2] et qui rendent compte de l'essentiel du problème, ne semblent pas avoir convaincu la plupart des spécialistes d'iconographie. Cette étude, qui ne devrait être qu'un point de départ, veut essayer de montrer que la liturgie est l'élément fondamental, l'ensemble dans lequel il faut se placer pour arriver à comprendre le système du décor des églises byzantines.

Cette recherche part aussi de l'idée que, si l'on veut vraiment établir une correspondance entre iconographie et liturgie, la première doit, comme la seconde, être

1. Travaux cités en abrégé :
F. BOESPFLUG et N. LOSSKY, éd., *Nicée II*, Paris 1987.
R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie*, Paris 1966.
F. E. BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies*, Oxford 1896.
NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* (SC 4bis), Paris 1967.
O. DEMUS, *Byzantine Mosaic Decoration*, Londres 1948.
S. DUFRENNE, *Les programmes iconographiques des églises de Mistra*, Paris 1970.
A. GRABAR, « Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures », *DOP* 8, 1954, p. 161-199.
L. HADERMANN-MISGUICH, *Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XIIe s.*, Bruxelles 1975.
E. MERCENIER, *La prière des églises de rite byzantin* I-II, 1-2, Chèvetogne 1937-1948.
H. J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie* [2], Trèves 1980.
Chr. WALTER, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, Londres 1982.

2. GRABAR, *Rouleau*; SCHULZ, *Liturgie*, en particulier p. 91 s. (l'essentiel de ce qui nous concerne ici se trouvait déjà dans la première édition, parue en 1964 à Fribourg-en-Brisgau, de cet important petit livre, qui ne semble pas avoir reçu de la part des historiens de l'art l'attention qu'il méritait); DUFRENNE, *Mistra*, en particulier p. 49-67. Il faut évidemment donner une place à part aux études fondamentales, mais qui concernent essentiellement le décor du sanctuaire, de WALTER, *Art and Ritual*, ouvrage sur lequel nous aurons plusieurs fois à revenir.

considérée comme un ensemble cohérent. En d'autres termes, l'iconographie doit être comprise comme un système en relation avec un autre système (la liturgie). Le mot système est ici employé dans son sens plein, c'est-à-dire qu'il désigne un ensemble d'éléments qui ne prennent toute leur signification que par la relation qu'ils ont l'un avec l'autre et par leur relation avec le système dans son ensemble et la fonction de celui-ci. Ceci implique qu'il n'est pas de bonne méthode d'expliquer la présence et l'emplacement de certaines images — ou ensembles d'images — comme si elles étaient simplement juxtaposées l'une à l'autre. Une justification théorique de ce double point de vue, importance de la liturgie pour l'iconographie, programme iconographique conçu comme un système, se trouve dans un important livre publié il y a quelques années par S. Sinding-Larsen qui en fait la démonstration pour le Moyen Âge occidental [3]. J'essaierai de montrer que cette voie doit également être explorée dans le domaine byzantin et qu'elle permet de mieux cerner un certain nombre de particularités du système décoratif byzantin que les explications habituelles [4].

On peut dire que tout rituel, dont la liturgie chrétienne est un exemple particulier, est fait pour communiquer un message qui doit être compris par le public auquel il est destiné, en l'occurrence les fidèles présents dans l'église. Mais en se contentant de cette définition, on passe à côté d'un double aspect, essentiel, de tout rituel, qui est celui, sans doute, de l'identité du rite et du message, et, certainement, celui de la participation du public au rituel : « Il y a d'ordinaire un *chef d'orchestre*, un maître des cérémonies, un grand prêtre... Mais les acteurs et les auditeurs sont les mêmes. Nous participons à des rites pour nous transmettre à nous-mêmes des messages collectifs » [5]. Il s'agit donc d'un message qui n'est pas simplement d'information, mais d'un message institué et instituant. De la liturgie on peut dire qu'elle est un système réglé de textes lus ou chantés et d'un certain nombre d'actes dont le noyau central est censé avoir été institué par le Christ et qui a été élaboré par l'Église. Mais elle comprend aussi de manière essentielle une série de composantes qui paraissent parfois secondaires à l'observateur moderne, mais qui concouraient de la même manière que les paroles ou les gestes à l'efficacité du rituel : il s'agit de tout ce qu'on appelle aujourd'hui le décor, sinon le décorum, depuis les vêtements des officiants jusqu'au cadre où le rite a lieu. Ce thème est encore bien perçu dans les réflexions contemporaines sur l'art sacré des théologiens orthodoxes : « ...amener à une prière, à une contemplation plus grande, et établir dans cet état, par les moyens de l'art, avec les implications techniques que cela peut avoir, chaque art agissant différemment dans sa spécificité visuelle, sonore, gestuelle ou autre, c'est-à-dire dans son rapport au corps et aux sens correspondants » [6]. Lorsque le même auteur dit que

3. S. SINDING-LARSEN, *Iconography and Ritual. A Study of Analytical Perspectives*, Oslo 1984; pour la notion de système appliquée à la liturgie et à l'iconographie, cf. *ibid.*, en particulier p. 33-36, p. 132 s.

4. Je tiens à remercier le père Ephrem, maintenant au monastère de Saint-Antoine-le-Grand à Saint-Laurent-en-Royans, qui, encore étudiant, avait entrepris sous ma direction des recherches sur cette thématique et qui a bien voulu mettre à ma disposition les conclusions auxquelles il est arrivé.

5. E. LEACH, *Culture and Communication*, Cambridge 1976, p. 45.

6. I. REZNIKOFF, « La transcendance, le corps et l'icône dans les fondements de l'art sacré et de la liturgie » dans BOESPFLUG et LOSSKY, *Nicée II*, p. 375-391 (le texte cité : p. 382). Voir aussi quelques

« la liturgie (est) art et théâtre total... » [7], il ne fait que dire dans un langage contemporain des thèmes que l'on trouve déjà dans Nicolas Cabasilas.

Celui-ci en effet, dans son traité [8], avait bien vu cette problématique et nous permet de comprendre ce qu'il faut appeler le mode d'action de la liturgie : c'est le rite lui-même, l'arrangement du rite qui doit mettre le fidèle dans la disposition qui permet l'efficacité du dispositif central de la célébration [9]. Ceci se fait de deux manières, par la parole d'abord, parole entendue, mais aussi parole prononcée [10]. Le second mode d'action du rite est la vue; il montre la vie du Christ de manière à ce que nous la voyions : « Nous sommes encore sanctifiés d'une autre manière par tout ce qui est accompli dans la liturgie sacrée : nous y voyons le Christ représenté (τυπούμενον) avec ce qu'il a accompli et souffert pour nous » [11]. Après cette phrase introductive, Cabasilas consacre un long développement au symbolisme de la liturgie, paroles et gestes, en insistant plusieurs fois sur le fait que l'économie du salut est ainsi mise sous les yeux des fidèles : « Il est ainsi possible aux spectateurs de ces rites d'avoir devant les yeux toutes ces divines réalités » [12]; un peu plus loin : « La mystagogie... met sous nos yeux toutes les parties de la vie (du Sauveur) » [13]. La fin de ce passage, qui vient juste avant la conclusion du premier chapitre, insiste encore une fois sur la même idée. Il convient de la citer en entier : « Voici pourquoi a été pensé un tel symbolisme (ὁ τοιοῦτος ἐπενοήθη τύπος), qui ne signifie pas seulement par des mots, mais qui met tout sous la vue et qui est visible à travers toute la liturgie, afin d'agir plus aisément sur nos âmes, afin qu'il n'y ait pas pure vision et qu'une impression soit déposée en nous, car notre imagination peut recevoir une impression plus nette par les yeux » [14].

Ce qui ressort de ce passage est l'importance fondamentale accordée par Cabasilas d'une part à l'acte liturgique, au rite, en tant que destiné à mettre celui qui y par-

remarques suggestives à ce sujet dans P. SCAZZOSO, « Il problema delle sacre icone », *Aevum* 43, 1969, p. 304-323, en particulier p. 312 s. avec des références importantes, entre autres à Grégoire de Nazianze.

7. REZNICKOFF, *op. cit.*, p. 385.

8. CABASILAS, *Liturgie* I, 1. Pour Cabasilas, voir maintenant également *La vie en Christ*, éd. M.-H. Congourdeau (SC 355).

9. *Liturgie* I, 4 : « Ainsi donc, puisque, pour le bon ordre des divins mystères, il était nécessaire de s'en approcher bien disposés et dûment préparés, il fallait aussi que cette préparation se trouvât dans l'arrangement du rite sacré... »

10. *Ibid.* I, 5 : « et ainsi, par le pouvoir même des paroles dites et chantées, nous sommes aidés à la célébration ».

11. *Ibid.* I, 6.

12. *Ibid.* J'emprunte, par commodité, les expressions « rites » et « divines réalités » à la traduction Salaville-Périchon, mais il faut bien se rendre compte que le texte grec est plus concis et que sont ainsi traduits deux neutres pluriels, ταῦτα et πάντα ἐκεῖνα, qui renvoient l'un aux chants, aux lectures et à ce que fait le prêtre pendant la célébration, l'autre à ce qui concerne l'économie du salut. En général, je pars de la traduction de l'édition Salaville, revue par P. Périchon (SC 4 bis, 1967), en essayant parfois de la rendre plus littérale, quitte à en sacrifier l'élégance, là où la littéralité paraît apporter un sens plus précis et où l'élégance efface « l'aspérité » de l'original. À titre d'exemple, je renvoie à la n. 2, p. 56, où les éditeurs justifient leur traduction de φρικτῆς τραπέζης par « table auguste ». Mais rien n'interdit de traduire par « table redoutable », sinon « effrayante »; ce à quoi renvoie φρικτὴ n'est pas la crainte du sacrilège, mais le caractère effrayant du sacrifice du Christ et de la transformation des espèces à l'autel.

13. *Ibid.* I, 7.

14. *Ibid.* I, 14 : ὡς ἂν τῆς φαντασίας διὰ τῶν ὀφθαλμῶν ἐναργέστερον ἡμῖν τυπουμένης.

ticipe dans une certaine disposition d'esprit, d'autre part à la vue pour concourir à cet effet. Cabasilas ne parle pas ici expressément d'images au sens dans lequel nous employons habituellement ce mot [15], mais l'insistance avec laquelle il parle de vision fait qu'il est difficile de ne pas appliquer le même type d'action et de fonctionnement à la vision des images qui décoraient une église. La conclusion paraît donc s'imposer que le décor des églises non seulement avait un lien étroit avec le symbolisme liturgique, mais redoublait le déroulement du rite en agissant de même manière et pour obtenir le même effet dans l'esprit du fidèle.

Ce que nous dit Cabasilas n'est qu'une des dernières expressions d'un thème central non seulement dans l'histoire de l'interprétation de la liturgie, mais aussi dans la conception de l'image dans le monde byzantin. On sait que la liturgie est elle-même une représentation de la vie terrestre du Christ [16], donc une image. Or, dans la pensée byzantine, il n'y a aucune différence de statut entre ce que nous appelons « image figurée » et image dans le sens où l'emploient les théologiens (le Fils est l'image du Père, l'Eucharistie est l'image du Christ) [17]. L'analogie entre image et Eucharistie, qui avec des nuances, ont comme point commun la présence réelle dans l'image de celui qui est représenté, est un thème souvent abordé par les défenseurs de l'image, en particulier par Théodore Stoudite [18]. La présence réelle justifie à son tour le pouvoir de l'image [19].

Mais, de même manière, parce qu'en dernier ressort les images sont d'origine divine — l'Incarnation aussi est une image, le Christ, image, a produit des images — [20], les images sont vraies : leur existence est une preuve de leur vérité, c'est-à-dire une preuve de la vérité de ce qu'elles représentent. Ce thème est abordé de manière particulièrement nette dans le « Discours contre Constantin Kaballinos » de Jean de Jérusalem, où les images des événements de la vie du Christ servent de preuve contre un païen [21].

15. Les images « figurées » sont d'ailleurs complètement absentes de ce traité; le mot εἰκὼν désigne soit la liturgie dans son entier comme « image de l'œuvre rédemptrice du Sauveur » (XVI, 8), soit est employé dans un contexte où Cabasilas oppose la réalité du sacrifice du Christ à l'image de ce sacrifice — pour dire que le sacrifice eucharistique n'est pas une image, mais une réalité (XXVII; XXXII, 2 et 10).

16. Cf. BORNERT, *Commentaires*, p. 206.

17. Sur cette question, voir J. WIRTH, *L'image médiévale*, Paris 1989, en particulier l'introduction. Voir aussi le développement de ce thème dans la théologie contemporaine et la valeur sacramentelle de l'icône qu'il implique : récemment B. BOBRINSKOY, « L'image, sacrement du Royaume » dans BOESPFLUG et LOSSKY, *Nicée II*, p. 367 s.; voir aussi D. SAHAS, « Icône et anthropologie chrétienne », *ibid.*, p. 435-449, en particulier p. 439-439. Sur l'image byzantine, cf. G. LADNER, « The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy », *DOP* 7, 1953, p. 1-34. Sur le rapport entre l'image et son archétype, voir aussi les textes de Théodore Stoudite auxquels renvoie SCHULZ, *Liturgie*, p. 80*.

18. Cf. les références données par SCHULZ, *op. cit.*, p. 96, n. 11.

19. Cf. par exemple, THÉDORE STOUDITE, Lettre 17 (à Jean le Spathaire), PG 99, col. 961, la justification donnée pour le choix d'une image de saint Démétrius comme parrain.

20. Cf. évidemment les différentes images *Acheiropoiètoi* du Christ : voir le livre, pas encore remplacé, de VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, Leipzig 1894; pour l'image d'Édesse, voir maintenant Averil CAMERON, dans *Okeanos (Mélanges Ševčenko = Harvard Ukrainian Studies* 7, 1983), p. 80-94.

21. Sur l'attribution de ce discours à un Jean de Jérusalem, cf. H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 488. Cf. les remarques de SCHULZ, *Liturgie*, p. 100, sur le choix des scènes ainsi évoquées et qui correspond de manière remarquable, qui ne peut guère être une coïncidence, aux images qui formeront l'essentiel du décor des églises postérieures à l'iconoclasme.

Ce n'est pas un hasard si, dans son texte, Jean de Jérusalem se réfère à un passage connu de l'homélie sur les Quarante Martyrs de saint Basile qui affirme que le peintre et l'écrivain font la même chose, l'un par les mots, l'autre en peignant des tableaux [22]. Il faut comprendre que, de même que les mots proclament une vérité, de même les images proclament, par d'autres moyens, la même vérité et ne sont pas une simple illustration d'un texte préexistant [23].

Si on essaie de démêler tous ces arguments, on voit rapidement qu'ils s'appuient l'un l'autre de manière circulaire : la vérité des images les rend sacrées; mais en fait ces images, puisqu'elles sont proclamées sacrées, ne peuvent qu'être vraies. La possibilité d'images mensongères, comme celle de paroles mensongères, est niée. Tout abus fait scandale, car il risque de ruiner les fondements mêmes qui permettent d'affirmer une vérité. Sans qu'il soit possible d'insister ici sur ce point, on aperçoit, fondant en dernier ressort cette argumentation des théologiens, une véritable anthropologie de l'image, de son fonctionnement, de son aptitude à exiger d'être reconnue comme vraie — plus exactement de son aptitude à permettre qu'on exige qu'elle soit reconnue comme vraie —, faisant admettre une « vérité » qu'elle crée. Le mode de fonctionnement de l'image et l'image en tant que telle sont donc nécessairement au centre des préoccupations et des réflexions sur l'esprit humain, sur la possibilité d'agir sur lui. L'enjeu des réflexions sur la nature de l'image est donc fondamental.

Ce que l'on peut dire de l'image sacrée en général prend encore plus de signification quand on le rapporte à l'image utilisée dans le contexte liturgique. C'est à travers une image, à travers le pouvoir d'une image que l'homme peut trouver le chemin de sa plénitude, qui est la *théôsis*, la déification. Le détour que nous avons fait devait rendre clair que la liturgie, elle-même image, qui avait pour fonction non plus simplement d'évoquer une vérité éternelle, mais d'y faire participer, avait besoin, pour amener les participants à ce « mystère redoutable », d'être redoublée par ces autres images que sont les rites, les vêtements, les gestes, les images figurées enfin, qui n'agissent pas autrement que l'ensemble du rituel.

Iconographie et liturgie sont ainsi profondément liées l'une à l'autre. André Grabar, par un exemple concret, a mis clairement en évidence ce rapport, lorsqu'il a étudié l'illustration d'un manuscrit du XIe siècle, le *Stavrou* 109, connu généralement sous le nom de rouleau liturgique de Jérusalem et contenant les prières prononcées par le prêtre dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, depuis la Petite Entrée jusqu'à la fin de la célébration. Les scènes représentées évoquent, dit-il, des événements « considérés comme essentiels dans l'œuvre du salut et par conséquent dans le renouvellement sacramentel de celui-ci par chaque messe » [24]. Cette conclu-

22. BASILE, *Sur les Quarante Martyrs* 2 (PG 31, col. 508-509).

23. SCHULZ, *Liturgie*, p. 100, oppose, de manière très juste, une « Evangelienverkündigung » à un « Evangelienbericht ». C'est sans doute dans cette direction qu'il faut interpréter le thème fréquent opposant manière d'agir de l'écrit et manière d'agir de l'image et qui, avant qu'il ne soit repris, peut-être dans un autre contexte, par Grégoire le Grand, ne pouvait guère opposer ceux qui savaient lire aux illettrés, qu'on voyait mal apprendre l'histoire sainte par des images aussi haut placées dans l'église qu'à Saint-Apollinaire-le-Neuf ou d'une iconographie aussi complexe qu'à Sainte-Marie-Majeure, pour ne citer que deux exemples célèbres.

24. Autre expression employée par A. GRABAR, p. 190 : « évocation de la messe par un cycle d'images ».

sion convainc d'autant plus facilement que les images sont placées à proximité immédiate des prières avec lesquelles elles sont en rapport, sans subir de contraintes dues à l'architecture, comme c'est le cas dans une église. Mais comme ce sont les mêmes scènes, avec quelques nuances, qui sont figurées dans les églises contemporaines, il devient légitime de suivre André Grabar lorsqu'il affirme que, dans les églises, le décor figuré est à interpréter de la même manière.

Qu'il ait bien indiqué la direction dans laquelle aller paraît indubitable, et on en trouve confirmation dans les commentaires liturgiques. Dans des textes proches par leur date du Rouleau de Jérusalem et des églises byzantines « classiques », il est d'abord fait mention du symbolisme du déroulement de la liturgie : « La célébration de la divine liturgie tout entière montre symboliquement, grâce aux mystères qui s'y accomplissent, l'économie complète de l'abaissement du vrai Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ en vue de notre salut »[25]. Dans le même commentaire, l'idée que les images font comprendre la liturgie est nettement affirmée : « L'unité, la connexion du corps entier des saints mystères (est prouvée) par l'exposition des saintes icônes : car tous les mystères de l'Incarnation du Christ Notre-Seigneur y sont représentés aux yeux des fidèles, depuis la venue de l'archange Gabriel auprès de la Vierge jusqu'à l'Ascension du Sauveur et à son second avènement »[26]. Tous ces éléments nous semblent donc montrer que les images qui se trouvent dans l'église « renvoient » — c'est à dessein que j'emploie encore un terme vague — à la célébration liturgique.

Mais l'interprétation d'André Grabar doit être précisée[27] : on peut prendre comme exemple l'image de la Présentation au Temple (*Hypapanti*) qui acompagne la prière Πάλιν καὶ πολλάκις. Il cherche le lien entre texte et image dans l'idée de purification, effectivement présente dans cette prière, mais qui est loin d'être la composante essentielle évoquée dans le contexte orthodoxe pour cette fête[28]. H. J. Schulz, au contraire, signale que cette prière précède immédiatement le *Chéroubikon*, hymne qui accompagne la Grande Entrée, c'est-à-dire la procession où les offrandes étaient apportées à l'autel[29]. Or, dans la partie droite de l'image, la Vierge et Joseph présentent leurs offrandes, images des offrandes humaines pour le sacrifice de la messe, tandis que, dans la partie gauche, l'Enfant, dans les bras de Siméon, se désigne comme la véritable victime. Dans cette exégèse, nous sommes au-delà de l'idée d'illustration; l'image suit le parcours de la liturgie elle-même et elle la redouble en montrant ce qui la fonde.

Pour comprendre encore plus en détail ce rapport, il faut expliciter davantage la fonction de la liturgie. On sait que son moment central est le sacrifice eucharistique. Celui-ci permet à l'homme de participer au divin, par la participation à la liturgie

25. NICOLAS D'ANDIDA, PG 140, col. 421 (trad. Bornert). Pour les problèmes concernant Théodore et Nicolas d'Andida, cf. BORNERT, *Commentaires*, p. 181-206. Je ne m'attache pas ici à l'originalité de la *Prothéôria*, telle qu'essaie de la mettre en évidence BORNERT, en particulier p. 202 s., mais plutôt aux éléments traditionnels qu'elle contient. Voir, à titre d'exemple, THÉODORE STOUDITE, *Antirrhetikon*, PG 99, col. 340.

26. PG 140, col. 420-421.

27. Cf. SCHULZ, *Liturgie*, p. 136-149.

28. GRABAR, *Rouleau* p. 183.

29. SCHULZ, *Liturgie*, p. 141.

céleste, éternellement célébrée par le Prêtre véritable, qui est le Christ[30]. On peut remonter jusqu'à saint Irénée pour saisir cette signification la plus fondamentale de la liturgie byzantine : « Dieu s'est fait temporel, afin que nous, hommes temporels, devenions éternels »[31]. L'homme, créé à l'image de Dieu, mais déchu de ce statut par le péché, connaît le mal et la mort. Dieu, pour permettre à l'homme d'être sauvé, c'est-à-dire de retrouver sa condition primitive, la vie éternelle, intervient dans le monde. L'intervention divine se fait par l'Incarnation, par la mort du Christ sur la Croix, par son ascension charnelle. Dès lors, le royaume de Dieu existe, mais il ne sera réalisé dans toute sa plénitude qu'au moment de la Seconde Venue du Christ[32]. En attendant, le royaume de Dieu se révèle dans l'Eucharistie qui fait participer au mystère de l'Incarnation et qui permet ainsi à l'homme, encore dans ce monde, de s'élever au royaume des cieux, si bien que les hommes concélèbrent l'Eucharistie avec les anges[33].

L'Eucharistie, en permettant à la nature humaine de retrouver sa dignité primitive est conçue comme une entrée dans le sanctuaire céleste où se célèbre l'unique et éternelle liturgie du véritable et unique Grand Prêtre[34].

Or on peut montrer que ce double mouvement, descente de Dieu sur terre par l'Incarnation et déification de l'homme qui lui permet de retrouver sa place près de Dieu, permet de rendre compte de l'ordonnancement du décor des églises byzantines[35]. Ainsi le déroulement même de la liturgie et de l'économie du Salut aurait une correspondance avec le déroulement topographique du programme iconographique, qui serait orienté et aboutirait au sanctuaire dans l'abside.

Le programme, pour sa partie principale du moins, commencerait donc par l'image appelée Pantocrator[36]. On représente ainsi la Divinité sous la forme qu'elle

30. GRABAR, *Rouleau*, parle de répétition du sacrifice, des événements de la vie du Christ. Il ne semble pas que ce soient les termes qui conviennent : l'idée fondamentale est celle d'une liturgie unique célébrée hors du temps.

31. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* V, *Praef.* (SC 152), Paris 1969.

32. « Donne-nous de communier plus intimement encore au jour sans couchant de ton Royaume » : prière après la communion MERCENIER, *Prière*, p. 262.

33. « Fais qu'avec notre entrée se fasse l'entrée des saints anges qui servent et glorifient avec nous ta bonté » : prière de la Petite Entrée (BRIGHTMAN, *Liturgies*, p. 312; MERCENIER, *Prière* I, p. 235).

34. Pour des références au thème fondamental de la déification — θέωσις — de l'homme, on peut partir des indications données par J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975, p. 214 s. (traduction de *Byzantine Theology, Historical and Doctrinal Themes*, New York 1974); récemment : G. A. MANTZARIDIS, *The Deification of Man*, Crestwood 1984; voir aussi, par exemple, à propos de Maxime le Confesseur, BORNERT, *Commentaires*, p. 117-118.

35. Je considérerai ici essentiellement le décor des églises « classiques », c'est-à-dire des XIe-XIIe s., sans chercher à rendre compte, pour l'instant, ni de l'évolution du décor des églises et de son rapport avec la liturgie à partir de l'iconoclasme, ni de son évolution à partir du XIIIe s.; de même, je réserve pour plus tard un examen des décors antérieurs à l'iconoclasme, même si une « lecture liturgique » est là aussi vraisemblable : voir, à titre d'indication, les références données par F. W. DEICHMANN, *Ravenna* II, 2, Wiesbaden 1976, p. 143-144, même si lui-même ne se satisfait pas de cette interprétation; cf. encore ci-dessous n. 62. Je laisse également de côté, pour l'instant, le décor du narthex, plus varié (cf. ci-dessous n. 59, référence aux remarques de Sinding-Larsen qui peuvent rendre compte de cela) et qui demande donc une approche plus détaillée.

36. On sait que le terme « Pantocrator » n'accompagne l'image du Christ dans la coupole qu'à une date tardive (XIVe s.) dans le domaine byzantin proprement dit : cf. les exemples donnés par A. BRYER et D. WINFIELD, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, Washington 1985,

a prise par l'Incarnation, la seule forme, celle du Fils, qui rendait sa représentation possible : le Christ est donc représenté ici en tant qu'image du Père [37]. Ce thème apparaît dans de nombreux textes; on peut citer à titre d'exemple le début d'un passage de saint Basile : « Le Fils, image parfaite de Dieu invisible, né du Père, Logos vivant, Dieu étant auprès de Dieu et non pas venu auprès de lui... » [38]. Il est représenté à l'origine de tout, y compris de la liturgie : c'est ce rôle primordial, ce rôle d'ordonnateur, qui le met à cette place, hiérarchiquement la plus élevée et à partir de laquelle se déroule, comme je vais essayer de le montrer, l'ensemble du décor.

En effet, cette image qui se trouve dans la coupole prend son sens, comme les autres, par sa relation avec l'ensemble du décor : on ne peut donc pas simplement dire qu'elle est la transposition, dans la coupole, d'une ancienne image d'abside, en invoquant l'introduction de la coupole dans la basilique [39], ni voir simplement, dans l'opposition de la Théotokos dans la conque de l'abside, et du Pantocrator dans la coupole, la conséquence d'une répartition entre abside et coupole d'anciens décors d'abside à double zone, comme ceux qui se trouvent par exemple dans les absides de Baouît [40]. Ces deux images ne sont pas du tout équivalentes : on a, d'un côté, ce qui est le plus souvent interprété comme l'image du Christ de la Seconde Venue, qui marque l'aboutissement des temps et qui se trouvait dans l'abside, de l'autre, une image, dans la coupole, qui représente le Dieu éternellement régnant, tel qu'il est invoqué dans les prières de la liturgie, mais en particulier dès l'ouverture de celle-ci. Même si, comme je le pense maintenant, ces images absidiales demandent une interprétation plus précise, celui qui y est représenté est presque nécessairement

p. 211, n. 206; voir aussi J. T. MATTHEWS, « The Byzantine Use of the Title of Pantocrator », *OCP* 44, 1978, p. 442-462, qui explique pourquoi il n'est pas illégitime d'utiliser le terme de « Pantocrator » pour désigner le « Christ » de la coupole à partir de la fin du IXe s., même si ce terme n'est employé dans les inscriptions de la coupole que bien plus tard. Cf. aussi K. WESSEL, « Das Bild des Pantokrators » dans *Polychronion* (Mélanges F. Dölger), Heidelberg 1966, p. 521-535.

37. On sait maintenant que la représentation d'un personnage dans un médaillon ou dans un disque signifie que c'est une image qui est représentée : cf. J. WIRTH, *Revue de l'Art* 29, 1988, p. 9-21; cf. également *Jean* 14, 9 : « Qui me voit, voit aussi le Père ». Voir aussi, sur le Pantocrator de la coupole, SCHULZ, *Liturgie*, p. 104-105,, qui continue à parler du Christ, comme il est commode de le faire, tout en reconnaissant que, dans la liturgie, c'est Dieu qui est appelé Pantocrator (il renvoie à J. PASCHER, « Der Christuspantokrator in der Liturgie », *Jahresber. der Görres-Gesellschaft* 1939, Cologne 1940, p. 42 s.). Sur ce point, voir aussi les remarques de J. T. MATTHEWS (cité n. 36). On note d'ailleurs une hésitation chez Schulz entre la page 101 où le Christ de la coupole a pour fonction de représenter l'histoire du Salut, résumant en une seule image l'Incarnation, l'Ascension et la Seconde Venue, et la p. 104 où, paraphrasant Photius, il dit que le Christ, en créateur du monde, regarde du haut du ciel vers la terre. Ce deuxième point de vue, comme on le verra plus loin, permettra de rendre bien mieux compte du rapport entre cette image et celle de la Théotokos dans l'abside.

38. BASILE, *Sur la Foi*, PG 31, 465. Voir aussi un passage où il reprend des textes néo-textamentaires : « ...celui qui est le rayonnement de sa gloire, l'empreinte de sa propre hypostase, l'image du Dieu invisible, donc sa propre image vivante, celui qui a déclaré : mon Père et moi nous sommes un; et : qui m'a vu, a vu le Père » : BASILE, *Homélies sur l'Hexameron* 9, 6 (SC 26 bis). Sur cette question, voir aussi A. GRABAR, « La représentation de l'Intelligible dans l'art byzantin du Moyen Âge », *Actes du VIe Congrès Intern. des Études Byzantines*, Paris 1948, réimprimé dans *Art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Paris 1966, I, p. 50-62.

39. DUFRENNE, *Mistra*, p. 50.

40. Ch. IHM, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrh. bis zur Mitte des 8. Jahrh.*, Wiesbaden 1960, p. 111-112.

l'aboutissement de la liturgie, celui à qui on accède [41], alors que celui qui est dans la coupole est celui dont tout découle. Pour la même raison, l'image de la coupole ne peut pas signifier « le retour des hommes à l'état antérieur au péché » [42]. Il est évidemment encore plus difficile de rejeter, en tant que reflet de la piété populaire, les témoignages de Photius et de bien d'autres sur la signification des images du Pantocrator dans la coupole comme celui qui, du haut du ciel, règle les affaires humaines [43].

La divinité est souvent entourée des Puissances célestes, qui sont dans le même temps, qui peuvent la contempler en face et l'adorer éternellement. Il ne doit pas y avoir déjà allusion, à cet emplacement, à la liturgie céleste proprement dite, qui prendra place ici à une date plus tardive. Mais on marque bien ainsi, par la présence des Puissances, que la liturgie part du temps éternel de Dieu. La même succession se trouve dans la liturgie : les Puissances sont évoquées à la fin de la prière d'action de grâce, qui introduit l'anaphore : « C'est vous en effet que louent les Anges, les Archanges, les Trônes, les Dominations, les Puissances, les Vertus, et les Chérubins aux yeux multiples. Les Séraphins se tiennent en cercle autour de vous, eux qui ont chacun six ailes » [44]. Dans ce mouvement descendant, nous rencontrons ensuite habituellement les prophètes. Ce sont eux qui ont annoncé aux hommes leur salut futur, ce qui justifie leur place à cet endroit, plutôt que l'idée qu'ils sont représentés sous la coupole en tant que visionnaires [45] : « Vous nous avez parlé par la bouche de vos serviteurs les prophètes, nous annonçant d'avance la rédemption qui devait venir » [46]. D'ailleurs, les textes qu'ils tiennent à la main évoquent le Salut plus que les visions [47]. Cette interprétation s'accorde avec le mouvement descendant, que nous supposons dans cette première partie du décor et qui serait interrompu, si les prophètes étaient représentés ici en visionnaires.

41. Voir encore BORNERT, *Commentaires*, p. 122, à propos de la mystagogie de Maxime et de son symbolisme qui conduit jusqu'à la Parousie. Cf. aussi les remarques de WALTER, *Art and Ritual*, p. 178 s., sur « l'accessibilité » du Christ comme thème fondamental pour les images d'abside paléochrétiennes.

42. DUFRENNE, *Mistra*, p. 50. La difficulté de certaines des interprétations de S. Dufrenne, bien que les principes qu'elle a dégagés et sur lesquelles elle se fonde soient solides, provient sans doute du fait que le système a nécessairement évolué depuis sa mise en place et donc que les églises de Mistra ne peuvent pas servir simplement à illustrer celui-ci.

43. Cf. IHM (cité n. 40), n. 68.

44. BRIGHTMAN, *Liturgies*, p. 323, l. 14 s. (trad. S. SALAVILLE, *Les liturgies orientales* II, *La messe* t. 2, Paris 1942, p. 15). Ce rapprochement pourrait suggérer que l'image du Pantocrator correspond à l'évocation de la divinité au début de la même prière, au début de l'anaphore proprement dite, dans l'*eucharistia* (sur l'*eucharistia* — prière d'action de grâces —, cf. SALAVILLE, *op. cit.*, p. 10 s.); pour ce passage, cf. BRIGHTMAN, *Liturgies*, p. 321, l. 28 s. On peut aussi rappeler que le *credo* précède immédiatement l'anaphore. Mais une correspondance de ce type entre système du décor et liturgie doit encore être démontrée.

45. DUFRENNE, *Mistra*, p. 49-50.

46. Prière qui suit le *Sanctus* : BRIGHTMAN, *Liturgies*, p. 325, l. 13 s. (SALAVILLE, *op. cit.*, p. 18).

47. Cf., par exemple, l'Isaïe de Sainte-Sophie de Constantinople : C. MANGO, *Materials for the Studies of the Mosaics of Saint Sophia at Istanbul*, Washington 1962, p. 58 et diagramme 3 (texte cité : *Isaïe* 7, 14); ou les nombreux prophètes de Kurbinovo : HADERMANN-MISGUICH, *Kurbinovo*, p. 197-214; mais si l'auteur qualifie les prophètes de visionnaires, on voit aussi bien par Kurbinovo même (p. 198-206) que par les autres exemples rassemblés (p. 210-211) que les textes tenus par eux ne concernent pas les visions.

La place des évangélistes dans les pendentifs, au-dessous des prophètes, mais avant les scènes de la vie du Christ, peut sembler paradoxale et difficile à justifier. Elle prend sens si l'on admet que les évangélistes viennent, pour ainsi dire comme des portraits d'auteurs, avant les images qui ont leur origine dans un récit qu'ils ont raconté; mais peut-être faut-il dire, de manière plus précise, que les évangélistes sont représentés parce qu'ils proclament ce que les prophètes ont annoncé et ce qui est l'objet de la liturgie [48].

Dans le décor des églises, on rencontre ensuite, en suivant notre cheminement, la série de scènes traditionnellement appelée *Dôdékaorton* où sont évoqués quelques-uns des moments essentiels de la vie terrestre du Christ. Or, pour la période qui correspond au développement de ce cycle iconographique, nous trouvons des indications nettes pour l'idée d'une correspondance entre moments de la liturgie et événements de la vie terrestre du Christ [49]. On restreint le rapport entre image et liturgie lorsqu'on le limite aux seules images qui se trouvent dans le sanctuaire ou lorsqu'on parle d'un cycle d'images des « fêtes liturgiques », se référant ainsi à des fêtes qui sont célébrées à un moment déterminé de l'année et dont la célébration infléchit la liturgie du jour [50].

Les images du cycle des fêtes seraient, dans cette conception, l'illustration des principaux moments du calendrier liturgique et, évidemment, à chaque image correspondrait une fête. On a déjà souligné les principales difficultés soulevées par cette interprétation : les plus importantes ne résident pas tant dans les variantes dans le choix des fêtes représentées [51], que dans le fait qu'on a du mal à établir une correspondance nette entre les scènes représentées en général dans ce cycle et les principales fêtes de l'année liturgique [52]. On trouve en particulier, comme faisant parfois partie de ce cycle, des scènes comme le Lavement des pieds, la Déposition de la

48. D. MOURIKI, Τὰ ψηφιδωτὰ τῆς Νέας Μονῆς τῆς Χίου, Athènes 1985, p. 129, signale que les Évangélistes à la Néa Moni sont tournés vers l'abside.

49. À propos de Théodore et Nicolas d'Andida, cf. ci-dessus n. 25; voir aussi BORNERT, *Commentaires*, p. 207-210, les remarques sur le poème didactique de Psellos; voir aussi SCHULZ, *Liturgie*, p. 149-162.

50. Sans vouloir faire une bibliographie exhaustive sur les interprétations du cycle dit des Douze Fêtes depuis la parution de l'article fondamental d'A. Grabar, je noterai simplement que S. DUFRENNE, *Mistra*, p. 56, n. 63, signale que l'article de E. LUCCHESI PALLI, « Festbildzyklus », dans *Lexikon der Christlichen Ikonographie* II (1970), col. 26-31, reprend l'interprétation traditionnelle. Parmi les parutions les plus récentes, il suffit de signaler D. MOURIKI (cité n. 48), p. 222, qui parle toujours du cycle des fêtes liturgiques; de même, O. DEMUS, *The Mosaics of San Marco in Venice* I, 1, Chicago-Londres 1984, p. 243-244, parle également d'un cycle des fêtes. Cf. encore E. KITZINGER, « Reflections on the Feast Cycle in Byzantine Art », *CArch.* 38, 1988, p. 51-73, qui, dans la première partie de cet article, insiste sur la notion de fête et qui, dans la seconde partie, voit comme origine de ce cycle des fêtes les images qui ont décoré des objets achetés par les pèlerins en Palestine. Tout se passe comme si le succès de DEMUS, *Decoration*, avait détourné les chercheurs d'une voie pourtant déjà suggérée par G. MILLET, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile*, Paris 1916, en particulier p. 15-40.

51. Cf. déjà DEMUS, *Decoration*, p. 22 et p. 56 s.

52. Cf. les remarques de DUFRENNE, *Mistra*, p. 55-56, mais les exemples qu'elle donne ont pu ne pas convaincre dans la mesure où elle étudie la situation des XIIIe-XIVe s., si bien qu'il est possible d'y opposer l'argument souvent utilisé d'une « dissolution » de ce cycle à l'époque « tardive » (cf. déjà DEMUS, *op. cit.*, p. 61-62); par ailleurs, l'absence du Crucifiement à la Péribleptos (DUFRENNE, *ibid.*) peut faire difficulté quel que soit le principe d'explication adopté. Pour le calendrier liturgique et pour les différents « niveaux » de fêtes, voir MERCENIER, *Prière* II, 1, p. 13-74.



Fig. 1. — Kurbinovo, Saint-Georges : registre inférieur (sud-est) du décor de l'abside.

Croix, qui ne sont pas des fêtes au sens strict du mot, tandis que, par exemple, l'Exaltation de la Croix n'est jamais représentée [53]. Plutôt que de considérer que ces images renvoient à un moment du cycle liturgique annuel, je propose de dire qu'elles sont liées au déroulement de chaque célébration liturgique, conduisant à l'élément central de la liturgie, le Sacrifice, qui s'accomplit par la Descente du Saint Esprit sur les oblats qui sont ainsi transformés en chair et en sang du Christ [54].

Mais si nous comparons ce que disent ces textes à l'utilisation des images et aux correspondances telles que nous les trouvons par exemple dans le Rouleau de Jérusalem, on en retire l'impression nette qu'il n'y a pas nécessairement correspondance univoque et élément par élément entre un cycle d'images et la liturgie ou tel ou tel commentaire liturgique. On constate, par exemple, que dans le Rouleau de Jérusalem, les scènes, représentées dans un ordre qui met en évidence les rapprochements que l'auteur a voulu faire avec certaines prières liturgiques, ne suivent pas l'ordre chronologique de la vie du Christ, tel qu'il est, pour l'essentiel, respecté dans le cycle décorant les églises [55]. Par contre, dans l'*Eucharistia*, déjà rencontrée, nous trouvons, du moins dans la liturgie de Basile, la mention d'événements fondamentaux pour l'histoire du salut : l'Annonciation (« s'étant incarné d'une Vierge sainte... »), la Nativité (« Il a daigné naître d'une femme, de la sainte Mère de Dieu et toujours Vierge... »), le Baptême (« nous ayant purifiés par l'eau et sanctifiés par l'Esprit Saint... »), puis la Passion (Crucifixion, Descente aux Limbes) et l'Ascension [56]. Ce n'est évidemment pas là le cycle développé de douze images, tel qu'il finira par se répandre, mais nous avons, dans les événements nommés ici, les aspects essentiels de la vie du Christ du point de vue de l'histoire du salut, à savoir l'Incarnation et la mort sur la croix concentrés, en quelque sorte, dans le cadre d'une des prières de la liturgie.

C'est donc plutôt la signification d'ensemble qu'il faut prendre en compte. Une confirmation de cette hypothèse, qui doit encore être vérifiée dans le détail, peut être cherchée dans les petites églises où la place manque pour un cycle complet : les scènes qui sont maintenues paraissent bien être les moments essentiels de l'Incarnation et de la Passion. Il faut donc dire en dernier ressort qu'à travers des scènes dont la thématique essentielle concerne l'Incarnation et la Passion du Christ, est montré ce qui a permis et donné son sens à la célébration qui forme le moment central de la liturgie.

Très logiquement, cette série d'images de la vie du Christ, qui représentent les moments décisifs de la vie terrestre de la divinité, vient s'insérer entre l'invocation de la divinité et de ceux à travers lesquels elle s'est adressée à l'homme, et le lieu (mais on peut aussi dire le moment) de la communion, c'est-à-dire le rite qui permet à l'homme de retrouver sa nature primitive et l'union avec Dieu, rendue à nouveau possible par l'Incarnation : ainsi, de même manière qu'aux prières que nous venons d'évoquer succèdent les paroles de l'Institution de l'Eucharistie, puis l'invocation au

53. Autres exemples signalés par GRABAR, *Rouleau*, p. 189 et n. 36.

54. « Dans la célébration des saints mystères, l'acte essentiel est la transformation des dons offerts en corps et en sang divins; la fin en est que les fidèles soient sanctifiés pour qu'ils reçoivent la rémission de leurs péchés et l'héritage du royaume des cieux. » : CABASILAS, *Liturgie* I, 1.

55. GRABAR, *Rouleau*, p. 182-183.

56. BRIGHTMAN, *Liturgies*, p. 325, l. 31 s.

Saint-Esprit pour que s'accomplisse le mystère (épiclèse), de même au décor de l'espace central de l'église succède celui du sanctuaire [57].

L'essentiel de la célébration est, en effet, le rite de l'Eucharistie qui va se dérouler dans le sanctuaire et en relation avec l'autel. L'Annonciation, qui est le plus souvent à l'entrée du sanctuaire, c'est-à-dire devant l'autel, peut devoir cette place privilégiée non seulement au fait qu'elle marque le début de l'Incarnation, mais qu'elle désigne ainsi le lieu où sa finalité essentielle se réalise. Ce ne sont pas seulement les fidèles qui vont participer à la célébration, mais aussi la foule des saints, qui vont finir par être figurés sur la partie basse des murs de l'église, comme dans une procession qui converge vers l'autel et qui aurait à sa tête, présents dans l'abside, les saints évêques célébrant. Il semble qu'ils soient souvent, en tout cas à une époque tardive, représentés et regroupés dans un ordre proche de celui dans lequel ils sont évoqués dans la liturgie [58].

Le sanctuaire est ainsi l'aboutissement du décor comme il est celui de la liturgie. Il est donc normal que le lien entre iconographie et liturgie y soit particulièrement étroit — et donc aussi bien apparent —, en raison à la fois de la proximité « physique » entre image et rite, et de l'importance du rite en cause. C'est donc aussi dans cette zone que les modifications ou variantes dans l'image ont le moins de chance d'être « gratuites » et doivent être liées de manière très précise à des variations du rituel et de sa signification [59]. Nous en trouvons effectivement des indications dans l'évolution du décor du sanctuaire [60].

Le premier fait qui attire l'attention est l'évolution de la représentation des saints évêques [61]. Au début du XI[e] siècle, on trouve encore, comme à la Panagia tôn Chalkeôn de Thessalonique, datée de manière sûre de 1028 par une inscription, quatre évêques représentés frontalement entre les fenêtres de l'abside [62]. Un peu plus

57. C'est au décor de l'abside que Chr. Walter consacre une grande partie de son livre : cf. WALTER, *Art and Ritual*, p. 178 s. (en particulier ce qu'il dit des évêques officiant, du *melismos*, de la communion des apôtres).

58. DUFRENNE, *Mistra*, p. 60-62. On voit aussi facilement, par cet exemple, comment au symbolisme liturgique peut se superposer un autre niveau de signification, comme ici, la coupole représentant le monde céleste s'opposant aux parties basses des murs, symbolisant l'Église terrestre. De même manière, il ne faut pas opposer ce symbolisme liturgique à ce qui est dit par les commentateurs sur la signification des différentes parties de l'église, opposant en particulier nef et sanctuaire. Nous avons affaire à des jeux de significations complémentaires et non opposés ou contradictoires.

59. L'idée générale que plus une image ou un cycle se trouve près du « foyer » de la célébration, plus son contenu lui est lié et se trouve déterminé, est un des thèmes fondamentaux de SINDING-LARSEN, *Iconography* (cité n. 3); *a contrario*, les contraintes sont moins fortes pour le narthex, ce qui explique une plus grande liberté pour l'ordonnancement du décor (cf. ci-dessus n. 35).

60. Je n'évoquerai pas ici les programmes des absides latérales, *diakonikon* et prothèse, qui méritent un développement particulier : cf. G. BABIĆ, *Les chapelles annexes des églises byzantines*, Paris 1969.

61. Sur la signification de cette scène, voir aussi SCHULZ, *Liturgie*, p. 173 s., mais celui-ci ne semble pas avoir repéré les exemples les plus anciens. Cf. WALTER, *Art and Ritual*, p. 200 s., HADERMANN-MISGUICH, *Kurbinovo*, p. 67 s.; voir aussi les nombreux exemples réunis par S. TOMEKOVIĆ, « Les évêques locaux dans la composition absidale des saints officiant », *BNJ* 23, 1981, p. 65-88.

62. K. PAPADOPOULOS, *Die Wandmalereien des XI. Jahrh. in der Kirche Panagia tôn Chalkeôn in Thessaloniki,* Graz 1966, p. 28-30. Il faut noter que WALTER, *op. cit.*, en particulier p. 174-177 (cf. aussi p. 200), pense que la représentation des évêques change complètement de signification à partir du moment

tard, à Sainte-Sophie d'Ohrid, ils sont encore représentés de la même manière [63]. L'introduction de l'innovation essentielle qui permet de voir les évêques en train d'officier — ils ne sont donc plus représentés de face, mais de profil et inclinés —, est datée de manière relativement précise : l'exemple le plus ancien paraît être celui de l'église de la Vierge Éléousa de Veljusa, construite aux environs de 1080. Il s'agit sans doute d'un décor de transition dans la mesure où les deux évêques « extérieurs » sont encore représentés de face, tandis que les deux évêques centraux, précisément Basile et Jean Chrysostome, sont représentés de profil, de part et d'autre d'un trône vide, tenant à la main un rouleau ouvert où l'on peut lire le début de la première et de la deuxième prière pour les fidèles dans leur liturgie respective [64]. Plus sûrement datée que Veljusa est l'église de Saint-Jean-Chrysostome à Koutsovendis (entre 1092 et 1118) [65]. Plus tardive est la représentation du trône vide dans l'abside de Saint-Pantéléimon de Nérézi, bien datée de 1164 [66] : dans la zone inférieure de la conque de l'abside il est entouré par deux anges-diacres inclinés vers lui et tenant des *rhipidia* à la main. Des deux côtés viennent des évêques en procession, conduits d'un côté par Basile, de l'autre par Chrysostome et tenant chacun à la main un rouleau portant un texte de la liturgie correspondante [67].

Gordana Babić donne à ces compositions une même signification, bien précise, puisqu'elle y voit l'offrande des oblats à la Trinité, en relation donc avec les débats théologiques de la première moitié du XII[e] siècle. Il faut rappeler que l'autel était

où ils sont montrés officiant : c'est alors seulement que la signification liturgique lui paraît attestée. Voir aussi M. CHATZIDAKIS, « Βυζαντινὲς τοιχογραφίες στὸν 'Ορωπό », *Delt. Chr. Arch. Et.*, 4[e] série, 1, 1960, p. 87-107, qui consacre un long passage (p. 91-99) à cette question, en suggérant déjà que les évêques représentés de face n'avaient en rien une signification liturgique; il s'agirait simplement « d'icônes » (cf. p. 95). Cette idée est confortée par la représentation d'évêques de face en dehors de l'abside : par exemple, à Hosios Loukas, Jean Chrysostome, Basile, Nicolas et Grégoire le Thaumaturge se trouvent dans des niches sous la coupole (WALTER, *op. cit.*, p. 176). Je ne sais pas si l'on peut être aussi affirmatif : la position de Chr. Walter sur ce point est liée à une problématique plus générale, où il dénie une signification liturgique au décor des absides paléochrétiennes. Pour schématiser sa pensée, on pourrait dire qu'avant l'iconoclasme, on a affaire à une iconographie impériale qui va être remplacée un certain temps après cette période par une iconographie « liturgique ». Il me semble que la question d'un éventuel sens liturgique, sinon eucharistique du décor des absides antérieures à l'iconoclasme ne peut pas être aussi simplement écartée. Il me semble important de signaler ici le riche livre de G. HELLEMO, *Adventus Domini. Eschatological Thought in 4th-Century Apses and Catecheses* (Supplements to Vigiliae Christianae V), Leiden 1989, qui m'est parvenu trop tardivement pour que je puisse le faire entrer dans la discussion.

63. Sur Sainte-Sophie d'Ohrid, voir A. GRABAR, *CArch.* 15, 1965, p. 257-265.

64. BRIGHTMAN, *Liturgies* p. 316, l. 11-16; p. 317, l. 9-16. WALTER, *Art and Ritual*, p. 207, pense que la scène des évêques officiant représente l'anaphore, en tant que symbole de l'ensemble de la célébration.

65. Pour la date, cf. C. MANGO et E. HAWKINS, « Report on Fieldwork in Istanbul and Cyprus, 1962-1963 », *DOP* 18, 1964, p. 333-339; cf. maintenant A. et J. STYLIANOU, *The Painted Churches of Cyprus*, Londres 1985, p. 456-463 (où les fresques sont plutôt datées de 1100-1118).

66. G. BABIĆ, « Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XII[e] s. », *Frühmittelalt. St.* 2, 1968, p. 368-386, en particulier p. 374 s.; p. 382-383, la discussion sur la datation des peintures de Veljusa, avec mention de la bibliographie antérieure; voir aussi MILJKOVIĆ-PEPEK, *Veljusa*, Skopje 1981 — compte rendu dans *CArch.* 33, 1985, p. 183-185.

67. Les textes sont cités avec les références à l'édition de Brightman par G. BABIĆ, *op. cit.*, p. 375-376. On remarquera que tous ces textes (il y a huit évêques représentés) proviennent de moments différents de la liturgie.

considéré comme une image du trône de Dieu [68] et que, déjà, le commentaire de Germain montrait le prêtre, pendant l'anaphore, debout entre deux chérubins devant le trône de Dieu. Le sens liturgique de l'image des évêques célébrant est aussi clair lorsqu'ils se dirigent vers le centre de l'abside, où rien n'est figuré, comme s'ils officiaient à l'autel présent dans l'église (Lagoudera, Bačkovo), que lorsqu'ils sont figurés de part et d'autre d'un autel sur lequel sont d'abord représentés seulement calice et patène (les exemples les plus anciens, dans une église en tout cas, paraissent être la première couche de Bojana ou les Saints-Anargyres de Kastoria [69]). C'est à l'extrême fin du XIIe siècle, à Kurbinovo, que nous voyons pour la première fois le corps du Christ représenté sur l'autel, image qui annonce le thème du *mélismos*, qui deviendra habituel par la suite, où le Christ, sous la forme d'un petit enfant, est couché dans la patène [70] (fig. 1). Sans avoir besoin de reprendre le problème d'ensemble de cette scène [71], qui est bien connue, on voit comment elle montre de la manière la plus précise et la plus insistante le concept central de la célébration : celui de la présence réelle dans le sacrifice eucharistique, qui permet à celui qui y prend part d'avoir part aussi à la célébration de la liturgie céleste.

À cette liturgie participent déjà les apôtres [72], car ce n'est évidemment pas la Cène historique qui est représentée dans la Communion des apôtres, mais, déjà, la liturgie éternellement célébrée par le Christ lui-même. C'est la première image qui montre des hommes ayant part à cette communion et pouvant donc de nouveau approcher Dieu et le contempler. La nature humaine n'est plus condamnée. C'est sans doute à partir de cette image que se développe celle de la Liturgie divine proprement dite, qui se répand plus tard et où le Christ la célèbre pour les anges.

Les deux images, qui clôturent en quelque sorte le programme iconographique, développent cette idée du salut d'une nature humaine qui peut retrouver l'Éternité dont elle était déchue et contempler de nouveau Dieu. Les images de la célébration liturgique et la célébration elle-même sont dominées, dans la conque de l'abside, par l'image de la Mère de Dieu : dans la perspective que nous avons adoptée ici, on y verra plutôt l'image de la première personne humaine qui a pu accéder à l'union avec la Divinité, union qui s'est manifestée en elle dans la mesure déjà où elle a donné chair au Christ. Bien sûr, il est ainsi fait allusion à l'Incarnation, mais, autant que l'image de Dieu qui s'est fait homme, nous voyons ici la nature humaine sanctifiée, le résultat de la *théôsis* rendue possible par l'Incarnation. C'est cette position de la Théotokos dans la hiérarchie qui rend possible son rôle d'intercesseur dont parle déjà Photius dans son sermon. Elle forme ainsi le second pôle du décor de l'église,

68. Cf. BORNERT, *Commentaires*, p. 177; autres références : WALTER, *Art and Ritual*, p. 201 n. 168.

69. Références : DUFRENNE, *Mistra*, p. 26; WALTER, *op. cit.*, p. 200-201, donne des exemples plus anciens dans des miniatures.

70. HADERMANN-MISGUICH, *Kurbinovo*, p. 74-78.

71. Voir, par exemple, HADERMANN-MISGUICH, *loc. cit.*; WALTER, *op. cit.*, p. 201-203 et 205 s. Voir récemment Chr. WALTER, « The Christ Child in the Radoslav Narthex : a learned or a popular Theme », *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200*, Belgrade 1988, p. 219-224.

72. Pour la communion des apôtres, SCHULZ, *Liturgie*, p. 170 s., mais Schulz, qui ne connaît pas l'exemple de la Panagia tôn Chalkeôn de Thessalonique, qui, datant de 1028, est le plus ancien — cf. ci-dessus n. 60 —, donne une importance déterminante à Ohrid et à Kiev, dont il suppose les programmes différents de ceux des églises grecques : *ibid.*, p. 169-170.

non pas, comme on le dit d'habitude [73], simplement parce que la voûte de l'abside est la position la plus éminente, après la coupole, mais parce que la Théotokos représente l'aboutissement de l'histoire du salut. À la représentation de la Divinité effrayante correspond, à l'aboutissement du cycle liturgique, à travers l'image de la Théotokos, la manifestation de la nouvelle nature de l'homme.

L'autre image, qui, parallèlement à celle de la Théotokos, achève le cycle, et qui se trouve très souvent dans les églises du XIIe siècle (et déjà à Sainte-Sophie d'Ohrid), au-dessus du sanctuaire, est celle de l'Ascension : l'Ascension, c'est le Christ montant au ciel avec sa nature humaine, si bien que cette image montre elle aussi la possibilité donnée à la nature humaine de monter au ciel et de retrouver la plénitude de sa véritable nature.

Quelles conclusions peut-on tirer de toutes ces remarques dont beaucoup demandent à être encore développées ?

La première paraît être la correspondance entre la démarche liturgique et la démarche iconographique, non pas correspondance terme à terme, qui ferait de l'une l'illustration de l'autre, mais correspondance globale dans la signification, qui finit par montrer visiblement le contenu du moment le plus mystérieux de la liturgie, par la représentation du corps du Christ sur l'autel [74]. C'est une autre et importante question, encore ouverte, de savoir à partir de quand cette liaison entre liturgie et iconographie existe : il reste vraisemblable, mais il faut rester prudent sur ce point, que les changements, intervenus dans la liturgie proprement dite et dans son symbolisme, qui apparaissent lorsqu'on compare la *Mystagogie* de Maxime et l'*Histoire ecclésiastique* de Germain [75], aient exercé une influence définitive sur le programme iconographique [76]. C'est là que semblent apparaître les significations symboliques des rites liturgiques [77]. La formule volontairement prudente de Bornert qui termine le chapitre sur l'*Histoire ecclésiastique* (« Dans le commentaire liturgique et dans l'iconographie des églises, le souvenir des événements historiques du salut, rendus de quelque manière présents par la célébration de la liturgie, était la source d'une contemplation des réalités spirituelles que cette même liturgie représentait en symboles ») [78], doit particulièrement s'appliquer à ce qui deviendra le cycle dit des Douze fêtes; mais c'est bien dans ce contexte que nous trouvons les premières indications pour le type d'interprétation que, en partant de Nicolas Cabasilas, nous avions suggéré au début de ce travail, à savoir que le cycle iconographique est un redoublement, par ses moyens propres, du déroulement liturgique.

Il faut ensuite insister sur le fait que les images, dans ce redoublement de la liturgie, ne sont pas conçues comme des illustrations, de même que les mots de la liturgie ne sont pas simple récit. Les mots, comme les images, conduisent les fidèles

73. Cf. encore SCHULZ, *Liturgie*, p. 105.

74. Mais n'oublions pas que les images du sanctuaire étaient cachées par l'iconostase et que, en principe, seuls prêtre et diacre les voyaient, de même d'ailleurs que les fidèles n'entendaient pas les « prières secrètes ».

75. Cf. BORNERT, *Commentaires*, p. 161-180.

76. Cf. déjà, pour une intuition d'ensemble de cette question, BORNERT, *op. cit.*, p. 179-180.

77. Voir *ibid.*, p. 171-173, les problèmes du rapport entre signifiant et signifié, du rapport entre symbolique et spirituel impliqués par ce commentaire et pour lesquels Bornert apporte déjà de nombreux éléments de réponse.

78. *Ibid.*, p. 180.

à se rendre dignes de recevoir la nourriture sacrée qui est préparée par le rite, ce qui veut dire, les conduisent à accepter la vérité proclamée par le rite. Nous avons donc ici, si nous nous placons encore à un autre niveau d'interprétation, un double système rituel, qui joue sur les termes de création et de représentation, qui fonctionne de manière à faire croire à ce qui est créé par l'existence même du rite. L'image fonctionne au même niveau de rhétorique que le verbe. De par la possibilité de son existence, elle proclame l'existence de ce qu'elle met sous les yeux. L'image byzantine met ainsi en scène une modalité du fonctionnement des systèmes d'image en général, qui est la création d'un univers symbolique, qui, comme tout système symbolique, contribue à déterminer des aspects d'un système de valeurs.

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE DAUPELEY-GOUVERNEUR
NOGENT-LE-ROTROU (FRANCE)
Dépôt légal : 5026-4-1991
Numéro Imprimeur : 2148-1991